

# IDENTITET I MODERNE SAMFUNN

*En sammenligning av teoretisk og  
etnografisk litteratur i forhold til identitetens  
uttrykksformer*

Lise-Lotte Hansen



Masteroppgave ved sosialantropologisk institutt

UNIVERSITETET I OSLO

20.mai 2011



## **INNHOLDSFORTEGELSE:**

<b>Sammendrag</b>	<b>s.5</b>
<b>Kapittel 1 Innledning</b>	<b>s.6</b>
<b>Kapittel 2 Forestillingen om meg selv</b>	<b>s. 9</b>
<b>Kapittel 3 Tradisjon og modernitet</b>	<b>s.15</b>
• Innledning	
• Førmoderne samfunn	
• Bruddet med tradisjonen	
• Refleksivitet	
• Utleiring	
• Samhandling med fremmede	
<b>Kapittel 4 Samhandling og identitet</b>	<b>s.24</b>
• Innledning	
• Sosial identitet	
• Personlig identitet	
• Ego identitet	
• Individ og samfunn	
• Kommentar	
<b>Kapittel 5 Identitet i en brytningstid</b>	<b>s.32</b>
• Innledning	
• Et samfunn i oppløsning	
• Bondens identitet	
• Kommentar	
<b>Kapittel 6 Det personlige prosjektet</b>	<b>s.39</b>
• Innledning	
• Ontologisk sikkerhet og den beskyttende kokong	
• Ontologisk sikkerhet og eksistensiell angst	
• Grunnleggende tillit	
• Den virkelige vennskapen	
• Livshistorien	
• Livsstil og livsplaner	
• Samhandling og kroppskontroll	
• Det refleksive selvet	
• Dagliglivet	
• Fremmedgjøring og globalisering	
• Kommentar	

<b>Kapittel 7 Selvet og samfunnet</b>	<b>s.54</b>
• Innledning	
• Modell for selvet	
• Sosialisering	
• Selvets forrang over samfunnet	
• Individuer produserer kultur	
• Kommentar	
<b>Kapittel 8 Identitet i et konfliktområde</b>	<b>s.65</b>
• Innledning	
• Betydningen av nasjonal identitet	
• Politisk bakgrunn for konflikten i Nord-Irland	
• Diskriminering av katolikker	
• Modell for identitet	
• Metode	
• Historie som identitets skapende faktor	
• Sosial praksis som skaper identitet	
• Kommentar	
<b>Kapittel 9 Immigranternes konstruksjon av identitet</b>	<b>s.83</b>
▪ Innledning	
▪ Argentinsk identitet	
▪ Metode	
▪ Tilegnelsesteknikker	
▪ Konstruksjon av ny identitet	
▪ Selvrefleksjon i forhold til tilegnelsesprosjektet	
▪ Kommentar	
<b>Kapittel 10 Etterord</b>	<b>s.95</b>
<b>Referanseliste</b>	<b>s.99</b>

## **SAMMENDRAG – ”Identitet i moderne samfunn” - mastereksamen våren 2011 – Lise-Lotte Hansen**

Denne litteraturbaserte oppgaven ser jeg for meg som en diskusjon omkring begrepene selvet og identitet. Jeg har derfor ikke arbeidet i henhold til en konkret problemstilling. Imidlertid har jeg flere tema som fokus når jeg har arbeidet med materialet. Fremstillingen bygger på seks hovedverk, som er tre teoriverk og tre etnografier.

Goffmans ”Stigma, Notes on the Management of a spoiled Identity” 1963. I denne boken er situasjoner med rollespill slik Goffman har beskrevet ”vårt rollespill til daglig”, satt i sammenheng med stigma, henholdsvis identitet. Deretter kommer Pierre Bourdieu ”Unkarsballet”. Jeg har plassert denne etnografien her, fordi den gir en god illustrasjon på Goffmans fremstilling av sammenhengen mellom samfunnet, identitet og stigma. Det neste teoriverket er Anthony Giddens ”Modernity and Self-Identity” 1991, som er sentral fordi den ser selvet og identitet som en mental prosess i forhold til modernitet. Det siste teoriverket er Anthony Cohens ”Self Consciousness” 1994. Cohens presentasjon av selvet og identitet bygger på en faghistorisk gjennomgang hvor Cohen på dette grunnlag fremmer sitt eget syn både på metode for forskning på selvet og identitet. Og hvor han presenterer sin egen forståelse av temaet. Den neste monografien er Kellehers studie av konfliktsituasjonen i Nord-Irland på 1980-tallet, som har som hovedtema historie, samhandling og identitet. Jeg ser på denne som sentral i oppgaven fordi jeg knytter den opp mot både Giddens og Cohen, samt at jeg trekker inn Fredrick Barth, for å utdype temaet nærmere. Den siste presentasjonen er Arnd Schneiders studie av immigranter i Argentina. Denne er sentral, fordi den presenterer hvordan mennesker selv konstruerer sin identitet, samt at den står i kontrast til Kellehers studie, særlig hva gjelder fokus for forskningsprosjektet.

Et tema jeg har arbeidet i forhold til, er hvordan ulike modeller for selvet og identitet er presentert i de seks verkene. Jeg mener at det er viktig å ha en modell for hvordan selvet og identitet skal forstås. Et neste tema, er å se på forhold som påvirker individets identitet. Jeg har særlig vært opptatt av motsetningen mellom den identitet som kan sies å være et valg for den enkelte og den identitet som er samfunnsskapt. Et tredje tema er å se på innholdet av begrepene selvet, selv-identitet og identitet, og om denne uttrykksmåten indikerer forskjellighet, eller om det dekker det samme innhold, eventuelt noe variasjon. Min påstand til slutt er en inkluderende form for identitet. Det omfatter både de valg personen tar og den identitet som følger av samfunnet vedkommende lever i.

## KAPITTEL 1 INNLEDNING

Denne litteraturbaserte oppgaven ser jeg for meg som en diskusjon omkring begrepene selvet og identitet. Jeg har derfor ikke arbeidet i henhold til en konkret problemstilling. Imidlertid har jeg flere tema som fokus når jeg har arbeidet med materialet. Fremstillingen bygger på seks hovedverk, som er tre teoriverk og tre etnografier. Dertil kommer noe tilleggslitteratur. Hovedverkene presenterer jeg et sammendrag av. Sammendraget er ment å være en helhetlig presentasjon av innholdet av hvert av verkene.

Min presentasjon av hovedverkene er gjort ut fra følgende tankegang. Jeg startet å lese Erving Goffman "Vårt rollespill til daglig", da jeg så for meg at denne skulle bli et av hovedverkene. Imidlertid dreier fremstillingen seg ikke om selvet og identitet, men nettopp om rollespill. Det vil si situasjoner hvor mennesker bruker taktikk og strategi, som dermed skaper roller. Rollespill er en meget viktig prosess i menneskelig samhandling, og jeg referer derfor til fenomenet rollespill der det er på sin plass. Jeg leste deretter Goffmans "Stigma, Notes on the Management of a spoiled Identity". I denne boken gjenkjente jeg de situasjoner med rollespill som Goffman har beskrevet, men satt i sammenheng med stigma, henholdsvis identitet. "Stigma" som utkom første gang i 1963 er derfor langt mer aktuell for oppgaven enn "Presentation of selv i Everyday life" som utkom i 1959.

Etter presentasjonen av Goffman, kommer Pierre Bourdieu "Unkarsballet". Jeg har plassert denne her, fordi den gir en god illustrasjon på Goffmans fremstilling av sammenhengen mellom samfunn, identitet og stigma. Samt at den belyser andre aspekter ved Goffmanns fremstilling, slik som forholdet mellom virkelig og aktuell identitet.

Det neste teoriverket er Anthony Giddens "Modernity and Selv-Identity", som er sentral fordi den ser selvet og identitet som en mental prosess i forhold til modernitet. Fordi moderniteten som sådan er sentral for oppgaven, har jeg innledningsvis tatt med som kapittel 3, en fremstilling om modernitet. Dette bygger på Giddens fremstilling av modernitet i "Modernitetens konsekvenser" som utkom før "Modernity and Self-Identity", og er ikke ment å være en helhetlig gjengivelse av boken. Jeg har tatt med tema som er sentrale for oppgaven. Dertil er å si at modernitet er et stort tema som mange har en oppfatning om, og det ville ikke være mulig å gi noen mer utdypende presentasjon her.

Det siste teoriverket er Anthony Cohens "Self Consciousness" utkom første gang i 1994. Cohens presentasjon av selvet og identitet bygger på en faghistorisk gjennomgang hvor Cohen på dette grunnlag fremmer sitt eget syn både på metode for forskning på selvet og identitet. Og hvor han presenterer sin egen forståelse av temaet.

Den neste monografien er Kellehers studie fra Nord-Irland. Jeg ser på denne som sentral i oppgaven fordi jeg knytter den opp mot både Giddens og Cohen, samt at jeg trekker inn Fredrick Barth, for å utdype temaet nærmere. Kellehers monografi har i seg de fleste av de temaer som er sentrale for oppgaven.

Den siste presentasjonen er Arnd Schneiders studie av immigranter i Argentina. Denne er også sentral, fordi den illustrerer flere tema fra teorien, samt at den står i kontrast til Kellehers studie, særlig hva gjelder fokus for forskningsprosjektet.

Mitt mål for oppgaven er å se alle de seks verkene i sammenheng, enten ved at jeg direkte har påpekt det eller ved å gi leseren en opplevelse av sammenheng gjennom slik jeg har presentert dem. Underveis i oppgaven har jeg kommentarer i forhold til de temaene jeg har hatt fokus på.

Et tema jeg har arbeidet i forhold til, er hvordan ulike modeller for selvet og identitet er presentert i de seks verkene. Jeg mener at det er viktig å ha en konkret modell for hvordan selvet og identitet skal forstås. Jeg har med dette villet se de tre teoriverkene i sammenheng i forhold til hvilket fokus de har, hvilken modell eller modeller som presenteres, metode for forskning og deres faglige standpunkt. Jeg har også sett på hvordan de tre teoretikerne utfyller hverandre.

Et neste tema jeg har arbeidet i forhold til, er å se på forhold som påvirker individets identitet. Jeg har særlig vært opptatt av motsetningen mellom den identitet som kan sies å være et valg for den enkelte og den identitet som er samfunnsskapt. Til dette har jeg særlig brukt de tre monografiene som har identitet som hovedtema eller hvor identitet står sentralt. Inn under vurderingen av monografiene har jeg også knyttet teori. Jeg har sett monografiene i forhold til hverandre og i forhold til teorien.

Et tredje tema er å se på innholdet av begrepene selvet, selv-identitet og identitet, og om denne uttrykks måten indikerer forskjellighet. Jeg mener at begrepene ikke har en distinkt betydning slik de blir presentert i verkene og at det derfor skjer en sammenblanding. Dette kan ha sin årsak i at identitet ofte blir brukt i sammenheng med andre uttrykk slik som nasjonal-identitet, etnisk –identitet og lignende, og at begrepet identitet ikke bare blir bruk om mennesker, men også om byer, bydeler, gjenstander etc. Jeg mener at når det er to begreper, selvet og identitet, så bør betydningen av dem også være forskjellig.

Jeg starter oppgaven med et kapittel som jeg har kalt forestillingen om meg selv. Med dette ønsker jeg å legge premissene for fremstillingen. Det jeg vil gi et innblikk i, er at dette er et stort og omfattende tema. Det kan noen ganger synes som identitet rommer alt det som gjør

et menneske til et menneske. Det er en slutning jeg ikke selv vil ta, men heller la det være opptil den enkelte å vurdere.



## KAPITTEL 2 FORESTILLINGEN OM MEG SELV

Identitet er et moteord som blir brukt i veldig mange sammenhenger. Særlig i media og reklame er det gått inflasjon i bruken av begreper som identitet, image og livsstil. Identitet blir ofte brukt i sammenheng med noe som gjør det beskrevne distinkt og særpreget, noe som karakteriserer det beskrevne og skaper gjenkjennelse. Begrepet identitet blir brukt både i forbindelse med land og byer, så vel som personer. Media bruker begrepet identitet i et utall sammenhenger og det virker som det blir en merkelapp for ethvert forhold. Reklamen ønsker at et produkt skal representere en bestemt gruppe og at brukeren skal ønske å befinne seg i denne gruppen. Mennesker søker å være like og forskjellige på samme tid. Lik den gruppen de ønsker å tilhøre, og forskjellige fra andre grupper. Innen gruppen kan det være et ønske om å utmerke seg eller være distinkt, og på denne måten kan det oppstå konkurranse innen gruppen om å være best på like premisser.

Reklamen ønsker å gi brukeren en følelse av unikhhet ved bruken av produktet og at produktet gir brukeren en identitet. Men en følelse av unikhhet er et bedrag, fordi identitet aldri vil kunne ha noen betydning dersom det ikke henspeler på noe, og dette noe er identifikasjon. Dersom identitet betød noe som var så spesielt at det ikke var å finne maken, ville vi alle sannsynligvis oppfatte det som totalt fremmed og avvise det. I et slikt virvar kan det være vanskelig å ha et saklig forhold til å utforske de to begrepene identitet og selvet, fordi en jo nødvendigvis selv er påvirket av disse populistiske forhold. Identitet har en annen betydning i samfunnsvitenskapen enn i media og reklame, blant annet fordi identitet blir satt inn i en større sammenheng.

Jeg mener at identitet også kan beskrives som det å ha en forestilling om seg selv, og at alle mennesker har et bevist forhold på en eller annen måte, til denne forestilling. I forestillingen eller idèen om meg selv, inngår det en rekke faktorer. Hvilke faktorer som gjør at jeg opplever meg selv som den jeg er, er et komplekst forhold. Bevissthet om meg selv, gjør at jeg må leve opp til den ideen jeg har om meg selv. Dette er forhold som skaper refleksivitet, som dermed gjør at vi tar valg. Her ser jeg ser for meg en prosess hvor refleksjon er en drivkraft eller et middel. Våre valg er påvirket av preferanser og preferansene styrer vår identitet en retning eller en annen. Hvor kommer så preferansene fra? Hvorfor er noen tiltrukket av det ene i forhold til noe annet? Preferanser kan være skapt av sosiale forhold, familie, personlighet, utdanning, tilfeldigheter og mye mer. Faktorene som utgjør en persons

identitet, kan være uendelig mange, men vil begrense seg fordi vi ikke kan håndtere flere enn et vist antall.

Giddens skriver, at vi har så mange muligheter å velge mellom og vi kan ikke avgjøre ut fra vår egen kunnskap hva som er best, at vi på en måte lar skjebnen bestemme. Det er slik vi i høymoderniteten har fått en tilbakekomst av fortuna (1991: 183). Imidlertid vil de fleste mennesker også ha en identitet som de har liten eller ingen kontroll over, fordi denne identiteten er styrt av for eksempel samfunnsmessige forhold. Individet er en del av et større hele og betydningen av tilhørighet til nasjonalstaten eller etnisk gruppe, er for mange svært viktig. Nasjonal tilhørighet er en faktor som blir særlig sterk og binder mennesker sammen når det oppstår kriser eller krig. Nasjonal -identitet eller gruppetilhørighet, kan ha store konsekvenser for det enkelte individ.

For innvandrere har også ytre tegn som utseende og navn stor betydning og kan være et hinder for å delta i samfunnet. ”Kanskje min identitet står i veien for meg selv?” Sakt av norsk-tyrkiske Nefise, filmskaper. Dokumentarfilmen ”En ballong til Allah”, vist på NRK 2 søndag 13.3.11. Forholdet mellom nasjonal-identitet og selv-identitet vil jeg komme inn på i etnografien fra Nord-Irland. Nasjonal-identitet er en del av den personlige identiteten og kan være gjenstand for valg eller nettopp ikke valg. Abid Raja, advokat og politiker, født i Norge av pakistanske foreldre, sa i et fjernsynsintervju at det å flytte til et annet land også er en mental reise. Immigranter står overfor en situasjon hvor de forlater og møter. Schneiders etnografi fra Argentina er et eksempel på hvordan immigranter velger å løse forholdet til tilhørighet. Noen holder fast på sin opprinnelse, mens andre prøver å ta opp i seg identiteten til det nye stedet hvor de sannsynligvis skal være i mange år.

I studiet av identitet er ytre kjennetegn av betydning. Men like viktig er hvordan personen opplever og definerer seg selv, samt gir uttrykk for dette til andre. Jeg mener vi kan si at selvbevissthet er et resultat av tanke og følelser. Cohen skriver, innledningsvis om tanker og at vi ikke kan vite hva andre tenker. Hva som er rasjonelle tanker og hva som handlinger som et resultat av følelser er noe jeg antar de fleste ikke kan holde klart fra hverandre. Det må derfor være lov å si at disse to forhold ikke kan skilles fra hverandre.

Cohen skriver, at det er kun mennesker som kan ha selvbevissthet, ikke samfunn. Cohen skriver, at vi for å studere andres selvbevissthet, må ta utgangspunkt i oss selv som tenkende individer. Giddens skriver, at mennesket gjennom å være reflektivt hele tiden har et bevist forhold til sine handlinger og hvorfor det handler. Cohen knytter særlig selvbevissthet opp mot hvordan mennesker reflekterer over seg selv i forhold til samfunnet. Han påpeker at samfunnet har en overdreven tro på at det kan styre individene. Samfunnet som vil si de som

representerer makt og tradisjon i gjeldende samfunn, og som derigjennom ønsker å påvirke individene i en bestemt retning. Cohen skriver, at i et sammenhengende selv, må det ikke være motstid. Mennesket bygger et selv som er helhetlig og under stadig utvikling. Men til enhver tid må det være et helhetlig selv.

Giddens spør hva som er karakteristisk for individet i moderne samfunn?

Situasjonen vi tenker oss er dagliglivet. I dagliglivet må vi forholde oss til abstrakte systemer som gir oss multiple muligheter i stedet for fastsatte retningslinjer eller oppskrifter for handling. Vi forholder oss til eksperter som vi vet er uenige selv imellom og at den ekspertise de tilbyr bare er gyldig inntil det motsatte er bevist (1991: 84). Giddens skriver at mennesker fortsatt lever lokale liv, men at vi lever i verden på en annen måte enn tidligere.

Identitet har sammenheng med tilhørighet og tilhørighet gir igjen trygghet. Identitet skaper faste holdepunkter i tilværelsen. Det handler om å organisere seg selv og kunne ta de riktige valgene. Trygghet eller ontologisk sikkerhet, er en faktor som Giddens vektlegger i forhold til selvbevisstheten. Trygghet og kontroll er to faktorer som henger sammen. Dersom vi tolker våre omgivelser på den riktige måten, har vi kontroll fordi vi vet hvordan vi skal oppføre oss. Identitet handler om kommunikasjon og hvordan vi formidler oss selv i forhold til omgivelsene. Dersom vi er i omgivelser vi ikke føler tilhørighet til, vil det også være vanskelig å kommunisere og vi vil få en følelse av fremmedhet. Det har å gjøre med hvordan vi definerer oss selv i forhold til ulike personer og situasjoner. Dersom vi ikke klarer er dette, kan det oppstå en personlig konflikt.

Goffman er opptatt av den konflikt som skapes for individet når det ikke er harmoni mellom det indre og det ytre. Altså den vi føler at vi er inne i oss, og den som andre tolker oss å være. Goffman mener, at personen da vil strebe etter å oppnå harmoni, og i motsatt fall vil det medføre stress og en dyp konflikt. Dette kan være et alvorlig problem dersom en person med rykte, opplever at andre tar avstand fra vedkommende. Goffman bruker som eksempel en kriminell person som har skiftet løpebane og flytter, men hvor ryktet fortsatt henger ved personen. En person som får et feilaktig bilde av seg selv presentert for sine omgivelser, må slite veldig med å forandre dette bildet. Slik Goffman presenterer dette, er det et stigma. Konflikten mellom identitet og de føringer det legger på personen, kommer tydelig frem i Bourdieus "Ungkarsballet" som beskriver hvordan en ny tid og nye idealer gjorde at bondesønnene ble gående ugift.

Vi oppfører oss forskjellig alt etter hvem vi snakker med eller i forhold til den sosiale arena hvor vi opptrer. I løpet av dagen vil vi spille våre roller som kan variere alt etter situasjon og hvilke mennesker vi møter. På denne måten må identitet hele tiden forhandles,

fordi en jo aldri kan være sikker på at den er i samsvar med mottakerens stereotypier. Identitet handler egentlig ikke om meg selv, men om hvordan jeg blir tolket av andre. Det er med andre ord de andres kategorier som er avgjørende for hvem jeg blir tolket å være.

Vi har alle et knippe kategorier som vi setter andre inn i, for å ordne vår verden. Det er tolkerens behov for orden og derigjennom trygghet, som avgjør min identitet. Dette har sin bakgrunn i at tolkeren skal vite hvordan han eller hun skal opptre over meg. Opptreden har å gjøre med strategi, som vil si hvordan vi best mulig skal håndtere en situasjon slik at utfallet blir heldigst mulig for oss selv. Under normale omstendigheter vil vi at andre skal vite hvem vi er, slik at de andre kan forholde seg til oss på en korrekt måte. På denne måten kan en si at rollespill blir den utøvende del av identiteten.

Noen ganger kan den rolle en person utøver være i strid med identiteten, fordi situasjonen krever at en handler på en bestemt måte. Gjennom etnografien fra Nord-Irland vil jeg vise hvordan sosial praksis i form av presentasjon av en selv og tolkning av de andre, har blitt en del av personens væremåte. Den måten vi håndterer en bestemt situasjonen, vil være påvirket av hvilken forestilling vi har om oss selv. Men noen ganger oppstår det rollekonflikt. Det er når vedkommende må handle i strid med den rollen som identiteten tilsier. Barth har beskrevet det ved tilfellet der en mann på samme tid må være sønn og ektemann. Han må være den underdanige sønnen som viser faren respekt. Dette kan medføre at han taper ansikt overfor husturen som han ellers har en myndig holdning overfor.

De fleste har en oppfatning om hvordan de skal opptre i ulike situasjoner innen den kultur de er kjent med. Jeg mener imidlertid at de færreste fullt og helt, er i stand til å gå inn en stereotypi av hvordan en situasjon skal håndteres. Situasjonen vil alltid bli påvirket av meg som person, og det vil alltid være noe personlig ved enhver situasjon. Et annet spørsmålet er i hvilken grad vi kan påvirke andres syn på oss selv. Vi liker nok å tro at vi har større innflytelse på dette enn vi i virkeligheten har. Livsstil er en måte å formidle identitet på. Men likevel kan vi komme opp i konflikter hvor vi blir mistolket. Noen mennesker er veldig opptatt av at andre skal ha en bestemt oppfatning om dem og uttrykker dette ved hjelp av symboler som for eksempel merkevarer.

Jeg mener med dette at identitet er et stort, komplekst forhold. Spørsmålet er om identiteten og selvet er det samme, eller om disse to begrepene gir uttrykk for to forskjellige forhold. Selvet er noe du har inne i deg og tar med deg overalt hvor du går. Det gjør du også med identiteten, til en viss grad. Ytre kjennetegn som representerer identitet kan i noen tilfeller tas av eller på, men din opplevelse av identitet som du har inne i deg har du fortsatt. Goffman påpeker særlig hvordan en stigmatisert person faktisk kan flytte fra stigmaet. En

identitet som er sosialt betinget tar personen ikke nødvendigvis med seg. Selvet er gjenstand for refleksjon og endring, og dette kan resultere i endret identitet.

Forestillingen om en selv er imidlertid ikke alltid like lett å gjennomføre. Du kan ha en idè om hvem du ønsker å være eller hvordan andre skal oppfatte deg uten at du greier å realisere det. Det er her Goffman mener det er motstrid mellom det indre og det ytre. Selvet er egentlig ingen ting, men så er det likevel alt. Selvet bor i en kropp som er en person med tanker, følelser og et vidt repertoar av uttrykk. Noen ganger skjer det dramatiske hendelser som gjør at mennesker mister fotfeste. Cohen skriver, at selv om mennesker mister kontrollen over livet sitt, betyr det ikke at de også mister selvet. Det at mennesker blir satt i en kategori betyr ikke at de blir nøytralisert eller at selvet blir ødelagt.

Cohen gir som eksempel gamle mennesker som blir satt i en kategori, og at omverdenen derfor behandler dem på en bestemt måte. Eldre mennesker føler seg som en egen rase og mindre menneskelige enn da de var med å ta avgjørelser. Det er et problem at de ikke lenger er produktive. Som gamle blir de satt i bås med alle andre hjelpetrengende, alkoholikere, handikappede etc. Siden gamle mennesker på denne måten føler at de blir degradert, bruker mange av dem mye krefter på selv –oppretholdelse eller å holde fast ved sin identitet. De blir veldig opptatt av det som har skjedd. Gamle mennesker er opptatt av å demonstrere kontinuitet med fortiden, slik som jobben de hadde, familien, hvor de har vokst opp etc. Eldre mennesker er opptatt av at de fortsatt er de samme, selv om mye har forandret seg (1994: 101, 102). Jeg mener at dette gir en indikasjon på at identitet også er opplevelsen av å ha et meningsfylt liv.

Undersøkelser har vist at mange mennesker i dagens samfunn ikke er tilfredse med den jobben de går til hver dag. De har en type arbeid de ikke identifiserer seg med. Noen gjør noe med det, mens de fleste ikke har mulighet til å skape endring. Dette vil selvfølgelig være faktorer som reduserer et meningsfylt liv. Særlig med tanke på at arbeidsdagen tar mesteparten av tiden vår. Det å ha et meningsfylt arbeid, mener jeg er vesentlig i forestillingen den enkelte har om seg selv. Forestillingen om hva slags yrke en skal ha bygges opp tidlig i livet. Ofte vil skoleprestasjoner være avgjørende om en klarer å leve opp til sine egne idèer. Men selv om målet ikke nås, vil idèen ofte være levende. Det kan føre til at mennesker hele livet strever med å skape mening. En del mennesker vil kanalisere behovet for mening over på felt som de kan styre selv. I slike tilfeller vil fritidsaktiviteter spille en stor rolle og kompensere for en utilfredsstillende jobb.

Forestillingen om en selv kan gripe inn i alle forhold ved personen. Jeg hørte en si om seg selv at han ikke like navnet sitt. Han var liksom ikke Johannes. Han så det med forakt.

Han mente han skulle ha het Felix. Dette er i grunnen et underlig fenomen fordi det er ikke ham selv som Johannes han reagerer på, men en idè som han har fått gjennom samfunnet om personer som heter Johannes. Og i hans forestilling så er han ikke en slik person. Det vil si at han tror at alle andre har den samme idè om personer som heter Johannes som den han selv har.

I vårt samfunn har vi en forestilling om at vi skal være sammen med mennesker vi passer sammen med. Det er imidlertid få av oss som klarer å formidle et så klart inntrykk til tilfeldig mennesker en hilser på i nærbutikken, at de vet hvilke kulturelle preferanser en har. Hvem den virkelige personen er, blir mer klart etter hvert som en blir kjent med vedkommende.

Goffman fremstiller dette i tre faser. Den sosiale identiteten, den personlige identiteten og ego identiteten. Imidlertid kan den sosiale identiteten være en sperre for videre kontakt. Goffman skriver da også at en arbeidsplass er et typisk sted hvor mennesker lærer hverandre å kjenne på andre premisser og hvor inntrykk som følge av sosial identitet kan overskrides. Eller som jeg selv har erfart, i et hundemiljø hvor det er hunden som setter agendaen for hvem en skal snakke med.

For et menneske i balanse må det være harmoni mellom det ytre og det indre. Giddens er særlig opptatt av forholdet til det refleksive mennesket som er i en stadig prosess med å skape seg selv. Giddens skriver at, selvbeviste mennesker kan leve hvert minutt fullt og helt. Ved Giddens beskrivelse av mennesker i moderne samfunn, får jeg en opplevelse av at det søkende mennesket, som hele tiden er på jakt etter et mer og mer fullkommet liv, kan synes som en uvirkelig tilstand. De fleste mennesker lever veldig alminnelige liv, hvor hverdagens alle små gjøremål fyller tilværelsen.

Giddens skriver, at massemedia skaper historier som individet kan identifisere seg med. På den måte tar de dermed over individets eget kreative prosjekt med å skape sin egen livshistorie. Her spiller såpeoperaer en viktig rolle. De tilbyr en bestemt utforming for fortellingen som da blir et slags forslag til hvordan individet skal konstruere sin livshistorie. Såpeoperaen tilbyr en blanding av uvisshet, refleksivitet og skjebne hvor formen er viktigere enn innholdet og gir individet en følelse av refleksiv kontroll over livsomstendigheten og en sammenhengende livshistorie (1991 s.199). Den sammenhengende livshistorien er viktig for alle de tre teoretikerne jeg presenterer. Mennesker har behov fort å ha et forhold til sin fortid, en bevissthet om at de lever i nuet og en forestilling om hvordan fremtiden vil bli. Disse tre forhold er med på å konstituere identiteten.

## KAPITTEL 3 TRADISJON OG MODERNITET

### Innledning

For å forstå mennesket må en forstå den tid mennesket lever i. Modernitetens betingelser er vesentlig for å forstå hvilket forhold mennesker i dagens samfunn har til selv-identiteten. I dette kapitlet vil jeg ta opp de viktigste trekk ved moderniteten og som har betydning for oppgaven. Fremstillingen bygger på Giddens "The Consequences of Modernity" som utkom første gang i 1990. Boken berører også selvet og identiteten. Giddens ønsker gjennom boken å tegne et nytt bilde av modernitetens natur. Temaet føres videre i "Modernity and Self-identity" 1991, hvor fokuset er på identitet sett i lys av modernitetens betingelser. I begge bøkene kontrasterer Giddens modernitet og tradisjon.

Mennesker i dagens samfunn er i større eller mindre grad nødt til å forholde seg til moderne institusjoner, og de forbinder det lokale og globale slik tradisjonelle samfunn ikke hadde mulighet til, noe som igjen påvirker rutinemessig livene til millioner av mennesker (1990: 23). Moderniteten er av natur globaliserende og moderniteten er av natur fremtidsorientert (1990: 128). Giddens skriver, at under modernitetens betingelser skjer endringer raskt, og det skyldes den vitaliserende impulsen fra en kompleks arbeidsdeling som temmer produksjonen for menneskelige behov gjennom industriell utnyttig av naturen.

Giddens skriver at, vestens globale hegemoni er på tilbakegang som et resultat i den økende utbredelse av moderne institusjoner på verdensbasis. Vi kan tolke denne prosessen som en globalisering. Globalisering er en av de fundamentale konsekvenser av moderniteten (1990: 126). Globaliseringen skaper verdensomspennende gjensidig avhengighet.

Moderniteten er særlig preget av institusjonelle sentralformer. Moderne institusjoner medfører abstrakte systemer som får sin legitimitet gjennom tillit. Giddens skriver, at under modernitetens betingelser er temaene sikkerhet og fare, tillit og risiko av stor betydning. Tillit må forstås i relasjon til risiko og forutsetter viten om risikosituasjoner. Tillit viser til forventinger som kan innfries, skuffes eller ødelegges.

Refleksivitet er en viktig faktor knyttet til modernitet og finnes ved alle aspekter av moderne samfunn. På samme vis er refleksivitet en del av individets selvforståelse, fordi refleksivitet er en kontinuerlig og systematisk viten om seg selv. Sentralt i Giddens fremstilling av modernitet er begrepet utleiringer. Med utleiringer menes at sosiale relasjoner løftes ut av lokale interaksjonssammenhenger og rekonstrueres på tvers av uendelige spenn av tid og rom. De skiftende ordningene av tid og rom er av grunnleggende betydning for sosial

endring i sin alminnelighet og for modernitetens natur spesielt (1990: 24). Tid og rom organiseres på en slik måte at de forbinder nærvær og fravær (1990: 19)

Giddens mener, at det er en intim forbindelse mellom modernitet og transformasjon av tid og rom. For å forstå dette gir Giddens eksempler fra førmoderne samfunn hvor tiden alltid er knyttet til stedet. Når var nesten alltid knyttet til hvor eller regelmessige naturlige hendelser (1990: 21). Klokken spilte en nøkkelrolle for atskillelsen av tid og rom. Det oppstod et fenomen som ”tom tid”. Tiden var ikke lenger knyttet til bestemte gjøremål eller steder.

Atskillelsen av tid og rom er avgjørende for modernitetens ekstreme dynamikk og den viktigste forutsetning for utleiringsprosessene (1990: 23). Atskillelsen av tid og rom er utløsermekanismene for den rasjonaliserte organisasjon som kjennetegner moderne samfunnsliv. Atskillelsen av tid og rom skaper grunnlaget for nyssammen stillingen av dem i forbindelse med sosial aktivitet (1990: 22).

Giddens skriver at vi nærmer oss en epoke som samfunnsforskere ikke har satt navn på. Det hevdes at vi beveger oss fra et system som er basert på produksjon av materielle goder til et som er mer opptatt av informasjon. Globaliseringen av sosialt liv er en prosess som langt fra er avsluttet.

### **Førmoderne samfunn**

Modernitet og tradisjon står i motsetning til hverandre, men gjennom vanens treghet og hverdagen rutiner spiller fortsatt tradisjonen en rolle selv i det mest moderne samfunn. Giddens forklarer tradisjon ved at det er en måte å håndtere tid og rom på som plasserer enhver bestemt aktivitet eller erfaring inn i en kontinuitet av fortid, nåtid og fremtid, som igjen struktureres av stadig tilbakevendende sosiale praksiser (1990: 33,34,35).

Giddens skriver, at alle førmoderne kulturer hadde måter å beregne tiden på. Et eksempel på dette er kalenderen som var i bruk i agrarsamfunn. Men tidsregningen som lå til grunn for dagliglivet, knyttet alltid tiden til stedet og ofte var den upresis og skiftende. Når var nesten alltid knyttet til hvor. Ingen kunne vise til tiden uten å vise til andre sosiale - romlige merker (1990: 21).

Tillit er en viktig faktor for mennesker i alle typer samfunn, men tilliten som fenomen er konstruert helt forskjellig i tradisjonelle og moderne samfunn. Giddens fremhever fire stedfestede tillitskontekster som synes å være fremherskende i førmoderne kulturer.

Den første er slektskapssystemet, som sikrer en relativt stabil måte å organisere sosiale relasjoner på tvers av tid og rom. Selv om slektskapsforbindelser er gjenstand for spenning og konflikt, er de i imidlertid i sin alminnelighet bånd en kan stole på når handlinger



skal struktureres i det tidslige og romlige felt. Slektskap skaper ofte et stabiliserende nettverk av vennskaplige eller nære relasjoner som varer ved på tvers av tid og rom. ”Slektskap sikrer kort sakt en kjede av pålitelige sosiale forbindelser som i prinsippet, og svært ofte også i praksis, utgjør et middel til å organisere tillitsrelasjoner” (1990: 76)

Den neste tillitskonteksten er det lokale stedet. ”I førmoderne sammenhenger er det lokale stedet omdreingspunkt for, og bidrar til, ontologisk sikkerhet på måter som helt er forsvunnet under modernitetens betingelser” (1990: 78).

Den tredje tillitskontekst er religiøs kosmologi som organiserer tillit på mer enn en måte, men region kan imidlertid også skape angst. ”Religiøs tro tilfører normalt opplevelsen av begivenheter og situasjoner pålitelighet, og utgjør et rammeverk som disse kan forklares og besvares ut fra” (1990: 78). Giddens skriver videre at han her legger vekt på religionen som noe som fremkaller en fornemmelse av at sosiale og naturlige begivenheter er pålitelige og dermed bidrar til å forene tid og rom.

Den fjerne hovedkonteksten for tillitsrelasjoner i førmoderne kulturer er tradisjonen. Tradisjonen viser ikke til noe bestemt sett av anskuelser og praksiser, men måten disse er organisert på, spesielt i forhold til tid og dette har også direkte betydning for handling over avstander. Fortiden er et middel til å organisere fremtiden. Tradisjonen er en orientering mot fortiden. ”Fortiden er inkorporert i aktuelle praksiser på en slik måte at fremtidens horisont bøyer seg bakover og krysser det som gikk forut” (1990 s.79). ”Tradisjonen bidrar kort sakt på grunnleggende vis til ontologisk sikkerhet i den utstrekning den opprettholder tilliten til kontinuiteten mellom fortid, nåtid og fremtid og knytter denne tilliten til rutinepregede sosiale praksiser” (1990 s.79).

Slik jeg har forstått Giddens, er det forskjellige former for refleksivitet. Tradisjonelle kulturer var refleksive. Men det konserverende i tradisjonen ligger i en kontekst hvor det er få atskilte tidslige og romlige markører som kan gi endringen en meningsfull form. ”Skrift utvider graden av tidslig og romlig strekking og gir et perspektiv på fortid, nåtid og fremtid der den refleksive tilegnelse av viten kan skilles ut fra den angitte tradisjonen.” (1990: 34).

### **Bruddet med tradisjonen**

Giddens skriver, at det er risikabelt å trekke generelle skiller mellom den moderne æra og hele registeret av førmoderne sosiale systemer (1990: 76). Videre skriver Giddens, at bruddene mellom moderniteten og førmoderne institusjoner er så markante og omfattende at det er verdt forsøket, selv om det vil medføre grove forenklinger. ”De livsformer moderniteten har frembrakt, har på en hittil usett måte revet oss bort fra alle tradisjonelle

former for sosial orden” (1990: 13). Moderniteten har på det ekstensjonale plan bidratt til å etablere former for sosial sammenkobling som omfatter hele kloden. På det intensjonale plan har de endret noen av de mest intime og personlige trekk ved vårt hverdagsliv (1990: 13).

Et av bruddene med tradisjonen kjennetegnes ved at endringshastigheten under moderutleiringsbetingelser er ekstrem (1990: 14). Dette gjelder særlig teknologi, men også alle andre sfærer. Et annet brudd er endringenes rekkevidde. Ulike områder av kloden kobles sammen og store samfunnsendringer sprer seg over jorden. Et tredje trekk er moderne institusjoners indre natur. Enkelte moderne samfunnstrekk finnes ikke i tidligere historiske perioder. Det gjelder nasjonalstatens politiske system, produksjonens avhengighet av livløse energikilder, lønnsarbeidets og produksjonenes gjennomførte varekarakter.

Giddens skriver, at utviklingen av ”tomt rom” kan forstås som rommets atskillelse fra stedet (1990: 22). Koordinering på tvers av tid, er grunnlaget for kontroll av rommet. Forestillingen om ”stedet” kan best illustreres ved ideen om lokalitet, som har å gjøre med de fysiske og geografiske plasserte rammer for samfunnsmessig aktivitet.

I førmoderne samfunn faller rom og sted for en stor del sammen, fordi samfunnslivets aktivitet er dominert av nærvær – lokaliserte aktiviteter. ”Modernitetens fremvekst river i stadig større utstrekning rommet vekk fra stedet ved å skape forbindelser mellom ”fraværende” andre som lokaliseringmessig sett er fjernt fra enhver situasjon med ansikt-til-ansikt samhandling” (1990: 22).

Under modernitetens betingelser blir lokaliteter formet gjennom sosiale påvirkninger fjernt fra dem. ”Lokalitetens synlige form” skjuler de geografisk utstrakte relasjoner som bestemmer dens natur” (1990: 22). Giddens skriver, at atskillelsen av tid og rom skaper grunnlaget for nysammenstillingen av dem i forbindelse med sosial aktivitet (1990: 22). Oppfinnelsen av det mekaniske uret og utbredelsen av det til nesten hele befolkningen, spilte en nøkkelrolle i atskillelsen av tid og rom. Med dette oppstod fenomenet ”tom” tid, men også en presis angivelse av dagen i ”soner” som for eksempel arbeidstiden.

Tid var altså tidligere knyttet til rom og sted. Det mekaniske urets ensartede tidsmåling ble senere matchet av ensartethet i den sosiale organisering av tid. Et av de viktigste aspektene ved dette er at alle på hele jordkloden følger den samme tidsregning selv om det feires ulike nyttår, slik som det kinesiske. Som eksempel på nysammenstilling av tid og rom viser Giddens til rutetabell for togtider. Tabellen angir tiden og samtidig stedet idet en person går ombord i toget noe som er en sosial aktivitet.

Mennesker i moderne samfunn samhandler ofte uten å være nærværende i en ansikt-til-ansikt relasjon. Når Giddens skriver at moderniteten radikaliseres istedenfor at vi har

gått inn i en postmoderne periode, så mener jeg at sosiale media på internett er et eksempel på dette. Mennesker i dag kan slette hverandre fra sin omgangskrets ved et tastetrykk, mens en tidligere ble konfrontert ansikt til ansikt ved uoverensstemmelser.

### **Refleksivitet**

Sentralt for modernitetens refleksivitet er at den har vendt seg bort fra tradisjonen, noe som representerer et brudd med tidligere perioder og andre kulturer (1990: 127). Refleksivitet er en nødvendig forutsetning for modernitet. Ved moderniteten innføres refleksiviteten i selve fundamentet for systemets reproduksjon, slik at tekning og handling konstant brytes mot hverandre (1990: 34).

En kan finne mange kombinasjoner av det moderne og det tradisjonelle i konkrete sosiale sammenhenger. ”I en grunnleggende forstand kjennetegner refleksivitet all menneskelig handling. Alle mennesker holder regelmessig kontakten med grunnene til det de gjør som en integrert del av det” (1990: 33). Giddens viser til Goffman ”...menneskelig handling omfatter en aldri hvilende overvåkning av atferd og dens kontekst” (1990: 34). ”Det moderne samfunnslivs refleksivitet består i at sosiale praksiser konstant undersøkes og omformes i lys av innkommende informasjon om de samme praksiser, og følgelig endrer sin karakter på grunnleggende vis” (1990: 35).

Giddens skriver, at fornuft har erstattet tradisjonen. Men Giddens mener, at modernitetens refleksivitet undergraver fornuften, i det minste der hvor fornuft forstås som frembringelse av sikker viten. ”Vi befinner oss i en verden som grunnleggende konstitueres gjennom refleksivt anvendt viten, men hvor vi aldri kan være sikre på at et bestemt element av denne viten ikke vil bli revidert” (1990: 35). Vi studerer fortiden for å få et begrep om fremtiden. Under modernitetens betraktes fremtiden som åpen, kartleggingen av mulige/sannsynlige tilgjengelige fremtider blir viktigere enn kartlegging av fortiden.

### **Utleiring**

Et sentralt begrep for å forklare moderniteten er utleiring, men dette begrepet hører sammen med gjeninnleiring som Giddens forklarer med gjentilegnelsen eller omstøpningen av utleirede sosiale relasjoner for å binde dem (om enn bare delvis eller midlertidig) til lokale tidlige og romlige omstendigheter (1990: 62). ”Med utleiring mener jeg at sosiale relasjoner ”løftes ut” av lokale interaksjonssammenhenger og restruktureres på tvers av uendelig spenn av tid og rom” (1990 s.24). Stadig flere mennesker lever under omstendigheter der utleirede

institusjoner organiserer vesentlige aspekter av dagliglivet ved å knytte lokale praksiser sammen med globaliserte sosiale relasjoner (1990 s. 62).

Giddens skriver videre at de skiftende ordningene av tid og rom har grunnleggende betydning for sosial endring i sin alminnelighet og for modernitetens natur spesielt. Giddens nevner to typer utleiringsmekanismer som er svært sentrale i utviklingen av moderne samfunnsinstitusjoner. Det ene er symbolske tegn og Giddens bruker pengetegnet som eksempel. Det andre er etableringen av ekspertsystemer.

Giddens bruker begrepet streking av tid og rom, og med det menes strekking av sosiale systemer. Penger er et middel til tidslig og romlig strekking. Penger sørger for gjennomføring av transaksjoner mellom aktører som er skilt fra hverandre i tid og rom. ”Pengene relaterer seg ikke til tid (eller mer presist, tid og rom) som en strøm, men nettopp som et middel til å sammenstille tid og rom ved å koble øyeblikkelighet og utsettelse, nærvær og fravær” (1990: 26). ”Med ekspertsystemer mener jeg systemer av teknisk art eller faglig ekspertise som organiserer store områder av det materielle og sosiale miljøet vi lever i i dag” (1990: 28). Systemene hvor ekspertenes viten er integrert, påvirker mange aspekter av det vi gjør på en kontinuerlig måte. Giddens skriver, at ekspertsystemene er utleiringsmekanismer, ettersom de fjerner sosiale relasjoner fra kontekstens umiddelbarhet. En kunnskap vi ikke har mulighet til å etterprøve.

## **Tillit**

En avgjørende faktor for utleiringsmekanismene er tillit. Tillit inngår på grunnleggende vis i modernitetens institusjoner (1990: 27). ”Tillit er en form for ”tro” der den tiltro som er investert i sannsynlige resultater, uttrykker en forpliktelse til noe snarere enn kun en kognitiv forståelse” (1990: 27). Ingen av oss hadde satt seg i et fly dersom vi ikke hadde hatt tiltro til at alt fungerte som det skulle. Denne tillit har også sammenheng med at det finnes kontrollsystemer og regulerende instanser som er pålitelige. Og videre at alle moderne systemer er gjenstand for offentlig kritikk.

Tillit er forbindelsen mellom tro og tiltro. Den viktigste betingelsen for et tillitsbehov er fravær av full informasjon. ”Det ville ikke vært behov for tillit til noen dersom vedkommendes handlinger hele tiden var synlige og hans tanker transparente, eller å ha tillit til noe system dersom dets virkemåte fullt ut var kjent eller forstått” (1990: 31). Imidlertid forutsetter tillit viten om risikosituasjoner. Det betyr at vi har tatt et valg og akseptert den risiko som muligens kan skje og denne risiko vil ha et element av fare i seg.

Visse trekk ved tillitens psykologi er universelle eller tilnærmet uiverselle. Det eksisterer imidlertid også grunnleggende forskjeller mellom betingelsene for tillitsrelasjoner i førmoderne og i den moderne verden. I den sammenheng må en se på allmenne aspekter ved forbindelsen mellom tillit og risiko, og mellom sikkerhet og fare. Mennesker i dag kan nyte en sikker og meningsfull tilværelse på en helt annen måte enn i tidligere samfunn.”Tillit kan defineres som tiltro til en persons eller systems pålitelighet med hensyn til et bestemt sett av resultater eller begivenheter, der denne tiltroen uttrykker en tro på en annens rederlighet eller kjærlighet, eller på riktigheten av abstrakte prinsipper” (1990: 32).

Risiko og tillit griper inn i hverandre. Tillit reduserer eller minimerer normalt farene forbundet med bestemte typer aktiviteter (1990: 33). Det som betraktes som en ”akseptabel risiko” – minimering av fare- varierer i ulike sammenhenger, men er vanligvis sentralt for opprettholdelsen av tillit. Tillit er en vesentlig faktor ved modernitet. Giddens skriver at han ønsker å skille mellom ansiktsforankrede forpliktelser som viser til tillitsrelasjoner som uttrykkes i sosiale forbindelser etablert i situasjoner med samnærvær. Det andre er ansiktsløse forpliktelser som dreier seg om utvikling av tro på symbolske tegn eller ekspertsystemer, som også kan benevnes som abstrakte systemer. Tillit er knyttet til tidslig og rommelig strekking.

Under modernitetens betingelser er fremtiden alltid åpen (1990: 65). Dette har bla. å gjøre med kunnskapens refleksivitet som sosiale praksiser er organisert i forhold til. ”Modernitetens hypotetiske, fremtidsorientert karakter er i stor utstrekning strukturert av tillit investert i abstrakte systemer” (1990: 65).

Den konsekvens av at mange aspekter ved moderniteten er globalisert, er at ingen helt kan melde seg ut av de abstrakte systemer som moderne institusjoner fører med seg. Eksempler på dette er den finansielle krisen eller økologiske forhold. Det samme gjelder for store deler av hverdagslivet fordi vi alle er avhengige av ekspertsystemer. Et eksempel på dette er når vi skal betale regninger.

Giddens skiller mellom det han kaller ansiktsforankrede forpliktelser og ansiktsløse forpliktelse. Aniktsforankrede forpliktelser viser til tillitsrelasjoner som støttes av eller uttrykkes i sosiale forbindelser etablert i situasjoner med samnærvær. ”Ansiktsløse forpliktelser dreier seg om utviklingen av tro på symbolske tegn eller ekspertsystemer, som jeg under et vil benevne som abstrakte systemer” (1990: 62). ”Da tillit er grunnleggende forbundet med fravær, er den alltid knyttet til måter å organisere ”pålitelig” samhandling på, på tvers av tid og rom” (1990: 76).

I møte med abstrakte systemer står vi overfor det Giddens kaller adgangsportene. Det er de mennesker som representerer systemet og som ofte er i en posisjon mellom kunde/klient og eksepertisen. Med de personene har vi en ansiktsforankret forpliktelse. I tillegg til at det kan oppstå et slaks vennskapsforhold mellom disse to aktører, påminner disse møtene oss også om at bak abstrakte systemer er det virkelig mennesker som også er feilbarlige. Giddens viser her hvor viktig det er å skille mellom hva som foregår ”på senen” og hva som forgår ”bak senen” og henviser i den sammenheng til Goffman (1990: 66).

Det at eksperten befinner seg bak scenen gjør at vi opplever en større grad av profesjonalitet. Det gjør også at vi i mindre grad fokuserer på det vi alle vet; at eksperter tar feil og at tilfeldigheter spiller inn. Tillitskapende mekanismer er viktige i relasjonen mellom lekfolk og eksperter, og henger nøye sammen med virksomheten til de som arbeider innefor systemet. Giddens skriver, at dette er et eksempel på sosiale relasjoners gjeninnleiring (1990: 67). Videre skriver han at når mennesker reiser lange avstander for eksempel å holde et foredrag eller delta i et møte, så er det for å bekrefte og enda viktigere for å oppdatere fundamentet for tillit.

Tillit er altså avgjørende for at abstrakte systemer skal fungere og tillitsholdninger inkorporeres vanligvis til abstrakte systemer rutinemessig i hverdagens løpende aktiviteter og forsterkes i stor utstrekning av dagliglivets faktiske situasjoner (1990: 69).

### **Samhandling med fremmede**

I moderne samfunn samhandler vi med mennesker som er fremmede for oss. Begrepet fremmed har en annen betydning i moderne enn i førmoderne kulturer. I førmoderne kulturer var den fremmede en hel person. En som kom utenifra det lokale fellesskapet og var potensielt suspekt. I moderne samfunn samhandler vi ikke med fremmede som ”hele personer” på samme måte. Samhandlingen er flyktige kontakter og består som regel i at en møter en person i en bestemt situasjon eller rolle.

Hverdagen består av mange tilfeldige møter innenfor anonyme rammer i det moderne sosiale virkefelt. Giddens viser denne sammenheng til Goffmans teori om interaksjon. Goffman bruker bla. begrepet ”dannet uoppmerksomhet” om den måten vi håndterer slike møter. To mennesker passerer hverandre på gaten og de utviser noe som kan sies å være uoppmerksomhet, men som langt fra er likegyldighet. Det er en omhyggelig kontrollert demonstrasjon av det som kan kalles høflig tilbakeholdenhet (1990: 63). Dette kan

synes å være uvesentlige sider ved kroppsbeherskelsen, men er likevel et vesentlig trekk ved moderniteten.

Situasjonen foregår slik at når de to personer møter hverandre gir de et flyktig blikk som vendes bort idet de passerer. Denne gjensidige handling inneholder mye informasjon. Den anerkjenner den andre som aktør og potensielt bekjentskap. Ved å ta blikket bort forteller de også at de ikke har uvennlige hensikter. På liknende måte vil en person som befinner seg i en utrygg situasjon helt unngå blikk kontakt for ikke å fremprovosere en fiendtlig handling.

Giddens skriver, at praktiseringen av dannet uoppmerksomhet synes å være en svært generell forutsetning for den tillit som forventes i ordinære møter med fremmede på offentlige steder (1990: 63) Giddens skriver, at dannet uoppmerksomhet er den mest grunnleggende form for ansiktsforankret forpliktelse ved møter mellom fremmede under modernitetens betingelser.

Fra dannet uoppmerksomhet er det en overgang til kontakt som kan være fylt av ubehaglige muligheter for alle involverte (1990: 64). Møter med fremmede eller bekjente som en ikke kjenner særlig godt er en balansegang mellom tillit, takt og makt. Ethvert innledede møte med fremmede forutsetter grunnleggende tillit. Slike situasjoner blir bevist og gjensidig møtt med takt og høflighetsritualer som er en form for sosial kontakt. Møter mellom fremmede, bekjente eller nære er også en situasjon hvor tillitt må opprettholdes.

## **KAPPITTEL 4 SAMHANDLING OG IDENTITET**

### **Innledning**

Goffman presenterer i ”Stigma. Notes on the Management of a Spoiled Identity”, en tretrinns modell for å illustrere hvordan individ og samfunn er relatert. Jeg mener at denne boken er aktuell fordi den utdyper stigma og identitet ikke som motsetninger, men to krefter som virker sammen i det sosiale feltet. Boken gir en modell å tenke med for å forstå identitet. Goffmans tilnærming til identitet er et nært samspill mellom individ, gruppe og samfunn. Goffmans ”Presentasjon of our selvs inn everyday life” utkom året før ”Stigma”, og de ulike situasjoner hvor rollespill blir presentert, er gjenkjennelig i ”Stigma”

Identitet handler om det sted den enkelte plasserer seg selv i den sosiale strukturen og om samhandling ansikt til ansikt. Goffman har tre grunnleggende kategorier for å forklare identitet. Det første er sosial-identitet, deretter personlig-identitet og så ego-identitet. To underbegreper er virkelig identitet som er den oppfatning vedkommende har av seg selv og aktuell identitet som er den identitet som blir innfortolket av andre. Det kan oppstå motstrid mellom virkelig og aktuell identitet.

Sosial identitet kan gi grunnlag for prestisje eller det motsatte som er stigma. Personlig-identitet har sammenheng med informasjonskontroll og dermed hvordan et stigma håndteres. Med informasjonskontroll mener Goffman hvordan individet presenterer seg selv. Ego identitet handler om hvordan personen føler stigmaet og hvilke råd vedkommende blir gitt for å håndtere situasjonen. Jeg vil i det følgende utdype hvordan disse forhold virker sammen til et hele.

### **Sosial identitet**

Sosial identitet går inn i en stor kategori hvor mennesker er i en profesjonell situasjon til hverandre eller bare forbipasserende. Med profesjonell tenker jeg for eksempel på ekspeditør og kunde i butikken eller ved billettluken. Vi har situasjoner som å vente på heisen, å stå i rulletrapp, stå i kø for å betale, passasjerer på samme tog eller sitte ved sidebordet på en kafé. I slike situasjoner spiller stereotypene en vesentlig rolle. Identitet handler om hva som er forenlig med våre forutinntatte stereotypier av hvordan vedkommende person skal være. Identitet er med andre ord gjenstand for forhandling idet vi hele tiden vil endre vårt syn på personen ettersom vi blir kjent med vedkommende. I følge Goffman har samfunnet rådighet over å definere kategoriene og hva som særmerker medlemmene av kategoriene. Når vi ser en



person vil vår forutinntatthet fortelle oss denne personens sosiale- identitet. Inn under sosial-identitet hører bl.a. personlige kjennetegn, egenskaper ved personen og yrke.

I følge Goffman har vedkommende med et stigma en uønsket forskjellighet. Det introduserer begrepet om det normale. Det vil si de som oppfyller stereotypien. Goffman skriver følgende: ”By definition, of course, we believe the person to be not quite human.” Goffman skriver at på denne bakgrunn utøver vi ulike typer av diskriminering og dermed reduserer vi livssjansene til vedkommende.

Men egentlig er det slik at den stigmatiserte oppleves som en fare for oss normale. Jeg vil tilføye at forskjellighet i livsstil kan medføre tvil om egne valg og det vil ofte være ubehagelig. Goffman skriver i en note på side 17 hva som kan være opphavet til ideen om det normale mennesket. Han mener at det enten kan komme fra medisinen eller fra store byråkratiske institusjoner. Videre mener Goffman at nasjonalstaten har en normal idè om mennesker fordi den har som mål å behandle alle likt.

I følge Goffman kan det være diskrepans mellom virkelig identitet og aktuell sosial-identitet. Den virkelige identitet kan sies å være det vedkommende er inne i seg, samt vedkommendes livshistorie. Aktuell identitet er slik personen fremstår utad og jeg mener derfor at den også har sammenheng med rollespill. Goffman skriver, at denne diskrepans kan ødelegge vedkommendes sosiale identitet. Den har den effekt at den avskjærer vedkommende fra samfunnet og fra seg selv (1963: 31).

Et stigma er en uønsket forskjellighet fra det som er den rådende norm i samfunnet. ”A stigma, then, is really a special kind of relationship between attribute and stereotype,....., in part because there are important attributes that almost everywhere in our society are discrediting (1963: 14).” Goffman skriver også om mennesker som ikke lar seg merke av sitt stigma og bruker sigøyerne som eksempel. Ut fra det jeg kjenner til sigøyerkulturen, så vil jeg mene at den stolthet som ligger i denne kulturen, gjør at medlemmene av gruppen opprettholder sin egenart. På denne måten kan stolthet og skam virke i det samme sosiale feltet.

Den biologiske arven er en sterk faktor for den enkeltes identitet og utseende er ofte en indikator i denne retning. Etnisk tilhørighet vil ofte gi seg uttrykk i utseende. Noe som igjen gjør at andre personer i samfunnet legger bestemte føringer på vedkommende i forhold til utdannelsesnivå, arbeid, religion, lovlydighet, kvinnesyn etc. Ofte vil gruppen også utpeke seg ved en bestemt klesstil. Personer fra innvandrergupper vil lett bli satt i bestemte kategorier og dermed bli tillagt stereotype egenskaper. En faktor som for eksempel kan være

svært misvisende for helheten ved personen når det gjelder barn adoptert fra land i Afrika, Asia og Latin-Amerika. Et stigma kan føre til mindreverdighetsfølelse.

Goffman gir mange eksempler på personer med misdannelser som ble regnet som handikappede, men hvor oppfatningen i dag er en annen. En stadig bevissthet omkring mindreverdighet kan føre til usikkerhet i møte med andre mennesker. Noe som igjen kan føre til kronisk angst og isolasjon.

Den kriminelle har et stigma, men det vil ofte ikke synes på utsiden. Derimot kan vedkommende stå i fare for å avsløre seg når andre blir kjent med vedkommendes livshistorie. Statussymboler eller prestisjesymboler kan være en del av identiteten. Tegn som referer enten til prestisje eller stigma hører under kategorien sosial- identitet. Prestisje og stigma symboler er ofte synlige for allmennheten og er uavhengige av kunnskap om personen. Vi må imidlertid skille mellom sosiale symboler og identitets dokumenter som forteller om navn, alder etc. Statussymboler er bærere av sosial informasjon.

Giddens skriver, at når det gjelder sosial informasjon så er den eller de personer du befinner deg sammen med en identifisering på hvem du er. Dersom du er sammen med en stigmatisert person, kan dette smitte over på deg. Som eksempel kan jeg nevne en person som befinner seg sammen med kriminelle og blir beskyldt for medvirkning. Et eksempel på dette er ungdommer som venter i en bil, mens en av dem gjør et innbrudd.

Identitet og stigma vil i mange tilfeller henge sammen. Et stigma er en uønsket forskjellighet fra det som er den rådende norm i samfunnet. Utseende er ofte en sterk indikator på identitet. Et synlig stigma kan imidlertid være uten betydning i den sosiale sammenheng hvor personen opptrer. I følge Goffman kan en ansikt til ansikt interaksjon bli forstyrret av stigma som stamming eller ved at en blind person ikke har øyekontakt. For en person som sitter i rullestol ved et bord og fremlegger sin ekspertise, vil rullestolen være helt uten betydning, mens en person med talefeil vil hele tiden eksponere sin svakhet. I tidligere tider ble hareskar regnet som et handikap.

Et stigma kan føre til mindreverdighetsfølelse. Goffman gir mange eksempler på personer med misdannelser som tidligere ble regnet som handikappede, men hvor oppfatningen i dag er en annen. En stadig bevissthet omkring mindreverdighet kan føre til usikkerhet i møte med andre mennesker. Noe som igjen kan føre til kronisk angst og isolasjon. Dette er imidlertid tenkemåter om mennesker som ikke lenger er like gjeldende, fordi vi har blitt sosialisert til å tenke annerledes om mennesker med handikap. Men det illustrer likevel betydningen av fysiske trekk og synlighet.

## Personlig identitet

Goffman skriver at stereotypisering av våre normative forventninger vedrørende holdning og atferd i samfunnet er grunnleggende, men at dette er spesielt aktuelt i møte mellom fremmede. Det er således en gradvis overgang fra sosial-identitet til personlig-identitet. Individuer kjenner ikke hverandre personlig før interaksjonen starter. Når mennesker blir bedre kjent vil forhold som gradvis sympati, forståelse og en realistisk vurdering av personens kvaliteter ta over for stereotypiene. Dette kan ende i intimitet som er det motsatte av å være fremmede.

Til dette må jeg imidlertid tilføye, at for å komme fra det upersonlige til det personlige vil identitet spille en betydelig rolle. Hvem vi ønsker å gjøre nærmere bekjentskap med, har å bl.a. gjøre med hvem vi føler at vi passer sammen med. Et stigma kan skape en sperre som gjør det vanskelig å overskride, uansett om personen fremstår som sympatisk. Som Goffman skriver, kan personer med en problematisk livshistorie forsøke å skjule det overfor de nærmeste av frykt for å bli avvist. Goffman skriver, at det er en tendens til at stigmatiseringen sprer seg fra den stigmatiserte til dennes nære bekjente og derfor vil slike forhold ofte bli unngått eller avsluttet hvis de skulle eksistere (1963: 43).

Mennesker kjenner hverandre på ulike måter. Goffman mener likevel at noen biografiske trekk ved personen kan gjenkjennes uansett (1963: 92). Dette fordi hver person er unik. Unik i minnet hos andre som for eksempel ansiktstrekk. Unikheten er nødvendig for myndigheter i og med at personlige data som fødselsdato, fingeravtrykk og slektskap kan lagres og identifisere personen. Dokumentasjon som personen bærer med seg som tegn på hvem vedkommende er, faller under personlig identitet. Goffman forstår personlig identitet som en kombinasjon av personlige kjennetegn og livshistorien. Men det må skilles mellom identitets-dokumenter og identitets-symboler. Navn kan for eksempel falle i kategorien både for sosial og personlig identitet. Idet en person i Belfast oppgir sitt navn kan hun avsløre at hun er katolikk, og dermed tilhørende en bestemt gruppe. I forhold til personlig identitet kan oppfatninger om personen ha oppstått før vedkommende er født og vare etter vedkommendes død. Når et barn blir født i en familie med et bestemt rykte, vil dette henge ved barnet så lenge andre har kjennskap til navnet. Det er kun en biografi for vært menneske. Goffman skriver imidlertid at en person kan ha mange "selves" dersom en betrakter personen ut fra sosial rolle. Dette er en del av diskusjonen i oppgaven som jeg kommer tilbake til.

Sosial informasjon og synlighet spiller en viktig rolle både ved sosial og personlig-identitet og gjør strategier i forhold til informasjonskontroll viktig. Sosial bekjentskap og personlig kunnskap er nødvendigvis gjensidig. Hvordan en person håndterer et stigma

kommer an på hvor godt han kjenner de han har interaksjon med. Ved daglig samhandling som på en arbeidsplass, vil handicap kunne erstattes av en opplevelse av normalitet for aktørene. Goffman mener, at våre forstillinger som kan kalles standard forventinger likevel vil være med å dømme personen. Slik Goffman beskriver det, kan gruppetilhørighet være et stigma.

Goffman skiller mellom kognitiv og sosial gjenkjennelse. Med kognitiv gjenkjennelse mener han det som angår observasjon og plassering av en person i henhold til enten sosial eller personlig identitet: "...cognitive recognition is simply an act of perception, while social recognition is one individuell's part in a communication ceremony" (1963: 87). Identitet og identifisering er to sider av samme situasjon. Identiteten er presentasjonen av en selv. Identifiseringen er den andres vurdering som vil ha nær sammenheng med vedkommendes stereotypier. Dette er selvfølgelig en situasjon som slår begge veier. Mennesker kan ha et stigma uten at det oppdages av andre. På samme måte som identiteten må bli synliggjort for å være reell. Identifisering har nær sammenheng med sosial-identitet (1963: 95).

Goffman skiller mellom kognitiv og sosial gjenkjennelse. Med kognitiv gjenkjennelse mener han det som angår observasjon og plassering av en person i henhold til enten sosial eller personlig identitet: "...cognitive recognition is simply an act of perception, while social recognition is one individuell's part in a communication ceremony" (1963: 87). En privatperson kan gjennom massemedia bli til en offentlig person. Når en person er beryktet og ryktet er kjent blant en vid gruppe personer som ikke kjenner vedkommende personlig, så vil formålet være sosial kontroll. Den berømte og den beryktede kan oppleve noe av den samme offentlige identifisering som en no-body ikke vil oppleve. Det vil si mangel på anonymitet. Det samme som en med et fysisk handicap kan oppleve ved å stadig bli stirret på.

Goffman skriver, at det er tre læringsfaser i den stigmatisertes liv. Den første er hvordan han/hun er diskvalifisert i forhold til det normale. Det neste er hvordan andre mennesker forholder seg til en slik som han/henne. Den tredje fasen er hvordan vedkommende lærer i forholde seg til stigmaet eller klarer å overkomme det. Goffman bruker uttrykket "to pass". Jeg tenker på det som å passere eller forflytte seg, kanskje både fysisk og mentalt.

For en person kan det oppstå en dobbel biografi og dermed en selvmotsigelse eller diskontinuitet. En kan tenke seg at en person flytter fra et sted hvor vedkommende har et rykte til et annet sted og begynner på nytt. Problemet oppstår når vedkommende skal fortelle om sin fortid eller hvor personer fra fortiden klarer å bringe sladder til det nye stedet. Goffman sammenligner det å skulle legge bak seg sin gamle biografi ved for eksempel flytte til en

annen by, med "rite de passage". Livshistorien er et sentralt tema for Giddens og det er også svært aktuelt i forhold til immigranter som jeg kommer til i Schneiders monografi.

### **Ego identitet**

Sosial og personlig identitet kan slås sammen og kontrasteres til ego identitet. Ego-identitet kan forklares med følt identitet eller den subjektive oppfattelsen av egen situasjon som et resultat av ulike sosiale erfaringer. Ego-identitet er et refleksivt anliggende. Det er den opplevelsen en person har av seg selv eller av å være stigmatisert. Sosial og personlig-identitet handler først og fremst om de andres oppfatning.

Goffman skriver, at når det gjelder en persons ego-identitet så er de tanker personen har om seg selv "from the stigmatized individual's personal point of view. Goffman skriver videre, at ved en analyse av forstillingene vedkommende har om seg selv, så fremgår det at disse tankene kommer fra noe annet enn vedkommende selv. "The something else is groups, in the broad sense like-situated individuals, and this is only to be expected, since what an individual is, or could be, derives from the place of his kind in the social structure" (s.137). Dette mener jeg kan overføres til hvilken som helst gruppe i samfunnet. Vi snakker alle ut fra den gruppen vi tilhører (1963: 149)

Den stigmatiserte vil ha to grupper mennesker å forholde seg til. Det ene er de med samme stigma, eller "In-Group" som Goffman også kaller den virkelige gruppen. Det er gjennom denne gruppen at stigmatiseringen i virkeligheten skjer. Den andre gruppen er samfunnet forøvrig, eller "Out-Group". Begge grupper vil råde vedkommende til en bestemt type holdning om seg selv og argumentere med at det er det som gjør vedkommende til en helhetlig person med stolthet og selvspekt. Dersom vedkommende holder seg til sin egen gruppe vil han/hun bli betraktet som lojal og ekte. Dersom vedkommende tar avstand fra sin gruppe, blir han regnet som kravstor og et fjols. Av samfunnet for øvrig blir vedkommende forventet å oppføre seg som den stigmatiserte person han er. Samfunnet forteller vedkommende at han er et medlem av samfunnet, men forskjellig og at det vil være dumt av ham å benekte denne forskjelligheten (1963: 149).

### **3.5 Individ og samfunn**

Samfunnet må forstås ut fra dets egen oppfatning av stolthet, verdighet og selvstendighet. Goffman skriver, at dess mer den stigmatiserte separerer seg strukturelt fra det normale, dess mer blir han lik samfunnet kulturelt (1963: 139). Goffman mener med dette at samfunnet ønsker at den stigmatiserte skal oppføre seg som en stigmatisert. Det er på dette

grunnlag den stigmatiserte eventuelt føler forakt for det samfunn som avviser ham/henne. Den stigmatiserte kan være med på å etablere en modell for hvordan en ordinær person skal føle om seg selv. ”It is implied, then, that it is not to the different that one should look for understanding our differentness, but to the ordinary” (1963: 152).

Goffman gir eksempel fra det han mener er et allment verdssystem i USA. Men han sier også at det ikke er fullkomment noe sted (1963: 153). Goffman mener, at vi alle er stigmatiserte i en eller annen grad eller at vi har opplevd situasjonen som stigmatisert. “One can say, then, that identity norms breed deviations as well as conformance” (1963: 154).

Det som er sentralt her, er at det normale og avviket settes i en gjensidig sammenheng. Goffman mener, at spørsmålet om stigma ikke så mye dreier seg om å sette personer i de to båsene avviker og normal, men at det dreier seg om en omfattende to-rolle sosial prosess hvor hvert individ deltar i begge roller i alle fall i noen sammenhenger og i noen faser av livet. Det normale og det stigmatiserte er ikke personer, men perspektiver som blir generert i sosiale situasjoner gjennom ulike kontakter hvor den iboende kraft til de urealiserte normene spiller med i møtene (1963: 164).

## **Kommentar**

Denne fremstillingen for å forstå identitet, ville ikke vært relevant i tradisjonelle småskalasamfunn. I slike samfunn finnes det ikke ”backstage” eller ”frontstage”. Giddens påpeker da også samhandling som et moment som har endret seg under moderniteten. På mange måter kan en vel si at nye væremåter som moderniteten har brakt med seg, er vel så inngrepene for menneskene som abstrakte systemer. Som jeg vil vise til under presentasjonen fra Nord-Irland, så er væremåte en vesentlig del av identiteten. Væremåte er det som knytter mennesker sammen og det som gjør dem distinkte i forhold til andre.

Imidlertid er rollespill og strategi et allment menneskelig fenomen og jeg tror en trygt kan si at et har eksistert til alle tider. Det er fordi mennesker hele tiden driver spill i forhold til hverandre. Det kan dreie seg om goder de ønsker å oppnå, som kan være alt fra anerkjennelse, tillatelse til å foreta handlinger, eller erverv av materielle og fysiske goder. Det vil si at mennesker konstant er i en eller annen posisjon til hverandre, og at posisjonene hele tiden skifter karakter. Derfor har mennesker alltid vært strategiske og spilt roller overfor hverandre.

Det moderne samfunn har imidlertid et komplekst sett grupper av mennesker en må forholde seg til. Sosiale miljøer og situasjoner er mangfoldige og en møter mennesker på mange ulike nivåer i forhold til hvor personlig en kjenner vedkommende. På det grunnlag vil jeg si at moderniteten har innført en helt ny væremåte. Det er den upersonlige væremåte. Det

vil si alle de mennesker en bare møter i bestemte situasjoner. Det er dette Giddens uttrykker ved å si at vi møter ikke hele mennesket, bare personen i den aktuelle sosiale konteksten.

For å illustrer dette, vil jeg ta som eksempel nabolaget slik jeg selv kjenne det gjennom mange år. I nabolaget vil det være ulike grupper av mennesker en forholder seg til og dermed ulike måter å møte dem på. Det er de helt ukjente som en passerer med dannet uoppmerksomhet. Det er de som en gjenkjenner, men ikke hilser på. Det er de en hilser på, men ikke snakke med. Det er de en veksler noen ord med og helt likegyldige ting. Det er personer en har et fellesskap med i en bestemt sosial sammenheng. Til slutt er det de en har blitt personlig venn med, og de er det færrest av. Personlige venner har en ofte fra andre steder enn nabolaget. Med utgangspunkt i dette eksemplet, vil jeg si at mennesker fortsatt elver lokale liv, men på en annen måte enn før.

## **KAPITTEL 5 IDENTITET I EN BRYTNINGSTID**

### **Innledning**

I dette kapitlet tar jeg for meg Pierre Bourdieu "Unkarsballet. Krise i bondesamfunnet". Originaltittelen er "Le bal des célibataires" som utkom første gang i mars 2002. Det etnografiske materialet ble innhentet i perioden 1959-60. Monografien består av tre deler og den første teksten ble skrevet på begynnelsen av 1960-tallet. Del tre er et tilbakeblikk over forskningsprosjektet. I introduksjonen til monografien skriver Bourdieu om sin egen utvikling fra filosofi til etnologi eller sosiologi og herunder rural sosiologi som befinner seg aller nederst i denne disiplins sosiale hierarki. Bourdieu har en uklar drøm om en reintegrasjon i oppvekstens verden, en sosial verden han kjente uten å kjenne den. Hovedtema for monografien er å løse den sosiale gåten om ugifte førstefødte sønner i et samfunn som er kjent for å støtte fullt opp om førstefødte retten. I min fremstilling har jeg hovedvekt på det som er knyttet til identitet, men jeg har tatt med utdrag fra monografien generelt for å illustrere den komplekse situasjonen.

Jeg bruker denne etnografien for å vise hvordan faktorer som personen ikke har herredømme over, påvirker vedkommendes identitet, og hvordan identiteten legger føringer på vedkommendes liv. Jeg ser denne etnografien særlig i sammenheng med Goffmans fremstilling av identitet som en tretrinns prosess. Av særlig interesse er slik Goffman beskriver en situasjon av konflikt mellom virkelig identitet og en aktuell identitet.

### **Et samfunn i oppløsning**

Bourdieu beskriver et samfunn i oppløsning i og med at bondesønnene ikke blir gift. Dette har sin årsak både i en indre struktur i forhold til ekteskapssystemet og en ny tid hvor kvinnene drar til byen. Der får de arbeid og gifter seg med byens menn. Bonden som tidligere har nyt høy status mister denne til fordel for en annen type menn, som kvinnene nå foretrekker. Medgiften er en viktig faktor som har undergravet systemet. Sosial status/livsstil har erstattet fast eiendom knyttet til ekteskapsinngåelse. Menn og kvinner, hver med sin uttrykksform, representerer motsetningen mellom landsbyen og grendene. Dette viser et symptom på de generelle endringene i samfunnet.

Bourdieu skriver, at vi faktisk må ta på alvor de praksisformer som vitner om at alle midler var tillat for å bevare eiendommen. Jenter utsatte slekten for fare (2002: 176). Styrkefordelingen mellom svigermor og svigerdatter i den strukturelle konflikten som satte dem opp mot hverandre er styrt av medgiften (2002: 178). Habitus, sosialt frembrakt instinkt,



en habitus som innprentes av eksistensvilkårene, som selv er omskrevet og omskapt gjennom den etiske og pedagogiske diskursens oppfordringer og påbud (2002: 186). Struktur og følelser, orienterer seg etter de kriteriene som reelt er relevante i systemets logikk, nemlig verdien av arven og størrelsen på medgiften. Det ligger en dyp motsetning i det forhold at en ekteskapsinngåelse både er en trussel mot "huset" og en forutsetning for at slekten lever videre. Denne trussel gir grunnlag for strategier.

Bourdieu skriver, at det en er vitne til, er ikke en forvitring av et system av adferdsmodeller som blir erstattet av enkle og strategiske regler, men faktisk en virkelig omstrukturering. Det nye systemet er basert på motsetningen mellom landsbyboeren og bonden i grendene, til forskjell fra det gamle systemet hvor motsetningen stod mellom førstefødte og yngre søsken og mellom den store grunneieren og den lille grunneieren eller den eiendomsløse. "Isolert sett virker det som om ekteskapsutvekslingsystemet hos bøndene bærer i seg sin egen negasjon, kanskje fordi det fortsetter å fungere som et system med egne regler - regler fra en svunnet tid -selv om det nå er fanget inn i et system som er strukturert etter helt andre prinsipper" (2002: 69). Bourdieu skriver, at dagens samfunn er styrt av forskjellige verdisystemer. De nye verdier hentet fra den urbane verden, som særlig tas opp av kvinnene. Mannsidealitet har skiftet form fra bonden hvor det først og fremst dreide seg om samkvem mellom mennene, til herren og urban omgjengelighet. Når bonden vurderes ut fra slike kriterier, blir han taperen.

Men det viktigste faktum er at dette lukkende samfunn har åpnet seg mot omverdenen. Odelsguttene er bundet til gården som de ikke kan forlate uten vanry. "Men denne flukten er fremfor alt kvinnes utvei siden de, som vi har sett, er mye bedre rustet enn før i tiden til å møte det urbane livet, og siden de alltid har større lengsel etter å komme bort fra bondetilværelsens trelldom" (2002: 61). Bourdieu beskriver landsbygdas lukkethet som en kulturell partikularisme, en motstand mot bylivets normer. Lokalsentrisme som henspiller på religion og politikk (2002: 203).

Livet på bondegården var ikke alltid attraktivt for unge kvinner da de var underlagt dominansen fra svigermor som var den som regjerte. "Kvinnene har mye større mulighet for å finne en ektefelle utenfor bøndenes verden, først og fremst fordi selve logikken i systemet tilsier at det er kvinnene som sirkulerer, og dernest fordi de er raskere enn mennene til å tilegne seg visse aspekter ved den urbane kulturen (noe vi burde finne en forklaring på), og endelig fordi den implisitte regelen som forbyr mennene å gifte seg ovenfra og ned, nødvendigvis må virke i kvinnes favør" (2002: 76).

Dansetilstelningen er markedet for symbolske goder. Det var her bondesønnene tradisjonelt fant den de giftet seg med, dersom ekteskapet ikke var arrangert av familien. Hvem en giftet seg med var styrt av intrikate regler. Maktbalansen i husstanden blir truet dersom medgiften er for stor. Logikken i ekteskapsutvekslingene er ikke lik for kjønnene. Ekteskap mellom en odelsgutt og en jente uten odel er helt i pakt med de grunnleggende imperativer både de økonomiske og de kulturelle. Systemet fungerer aldri helt mekanisk til tross for økonomiske krav og ærens imperativer. Individene spiller dermed innenfor reglens begrensninger, slik at den modellen vi kan konstruere, ikke representerer verken det som bør skje eller det som faktisk skjer, men det som ville skje i ytterste konsekvens, dersom det var utelukket at prinsipper som lå utenfor systemets logikk, som for eksempel følelser, kunne spille inn (2002: 37).

Ekteskapsinngåelser angår familien mer enn individet. Formålet med ekteskapsstrategiene er å videreføre til nye generasjoner, den makt og de privilegier som gruppen selv har arvet. Et nytt system basert på motsetningen mellom landsbyboeren og bonden i grendene er i ferd med å erstatte det gamle (hierarkiske systemet). Det gamle systemet blir selvdestruktivt. Kvinner er symbolske utvekslingsobjekter. De bringer med seg inn i hjertet av bondesamfunnet det byboerens synspunkt som forringer og fornekte landlivets kvaliteter. De representerer den symbolske oppløsning av bondelivets verdier (2002: 208).

Landlige verdier blir satt opp mot urbane verdier, noe som særlig kvinnene tar opp i sin livsstil. Samfunnet var tidligere lukket om seg selv, men har nå bestemt åpnet seg opp mot omverden (2002: 61). Motsetningen mellom ekteskap nedenfra og opp, og ekteskap ovenfra og ned var fortsatt gjeldende til tross for at forutsetningene var endret. Det kom til uoverensstemmelse mellom de gamle normene og den nye situasjonen (2002: 65). ”... ikke bare en forvitring av adferdsmodeller som blir erstattet av enkle og statiske regler, men faktisk en virkelig omstrukturering” (2002: 69).

Hele kommunene med sine hierarkier befinner seg omplassert i et sosialt rom som er mye større, og hvor bøndene som samlet gruppe står i en posisjon hvor de blir dominert av andre. Den symbolske revolusjon rammer den tradisjonelle orden. Bourdieu setter opp motsetningen mellom kvinners og menns væremåte. Denne væremåten er identitetsskapende og symboliserer de to verdener (2002: 209).

## **Bondens identitet**

I kapittelet ”Bonden og hans kropp” ser Bourdieu nærmere på motsetningsforholdet mellom landsbyen og grendene for å kartlegge hva som er årsaken til at flere fra grendene er ugifte. Bourdieu søker å gå dypere ned i problemstillingen for å se om det finnes noe enkeltstående aspekt ved dette motsetningsforholdet. Bostedet spiller ikke inn på samme måte for kvinnene som for mennene. Har det faktisk at de bor i grendene innvirkning på muligheten til å bli gift? Har de økonomiske, sosiale og psykologiske særtrekk som henger sammen med bostedet, innvirkning på mekanismen i ekteskapsutvekslingen?

Med dette trekker Bourdieu inn en kompleksitet av identitetsskapende faktorer. ”Kort sagt, er det å være født i grendene en omstendighet som nødvendigvis medfører at man blir gående ugift, eller er det bare en omstendighet som åpner muligheten for at man blir gående ugift?” (2002: 100). Slik jeg ser dette i lys av identitet, så legger bostedet, grenden, føringer på andres tolkning. Det å bo i grenden impliserer en rekke forhold som identifiserer personen.

Noe av årsaken til at bondesønnene blir gående ugift er at prosessen for å finne en partner har endret seg. Det har foregått en omstruktureringen av ekteskapsutvekslingssystemet, fra arrangert til individers eget initiativ. Bourdieu spør seg da hvorfor bondesønnen liker så dårlig an i denne konkurransen. Hvorfor blir kvinner fra grendene gift, men ikke mennene. Hva er det med de mennene fra grendene som blir gift i forhold til de som ikke blir det. Bourdieu spør seg hvorfor bonden føler seg så utilpass ved de institusjonaliserte anledninger hvor de to kjønn kan møte hverandre?

Har for eksempel juleballet endret seg? Hva med klærne og dansen? De forskjellige kroppslige væremåter utgjør virkelige systemer som henger sammen med en kulturell kontekst. De motoriske vanene til bonden, bondens habitus, den klossete bonden. Hexis, måten en fører kroppen på, danner grunnlag for stereotyper. Kroppen er sanseoppfattelsens første objekt, både i seg selv og som sosialt tegn. Bourdieu skriver, at dansetilstelningene som finne sted i landsbyen eller i nabobygdene er den eneste nåværende sosialt aksepterte anledning hvor menn og kvinner kan møtes. ”Derfor gir disse ballene oss en enestående mulighet til å få tak i roten til disse spenningene og konfliktene” (2002: 101).

Bourdieu beskriver juleballet og gruppen av ugifte bønder som står og ser på de dansende. Bøndene har det samme uttrykk selv om de er på fest, mens jenter fra de mest avsidesliggende gårder ser fjonge og moderne ut. En av bøndene sier at dersom han hadde hatt en kone, så skulle han ha danset. En annen sier at dersom de hadde spilt en liten vals, så

skulle han ha danset. En av landsbyboerne kommenterer det slik, at dersom bøndene hadde danset, så hadde de fått seg en kone. ”Man kommer ikke ut av det der” (2002: 103).

Bourdieu skriver, at bøndene fra grendene bare unntaksvis kunne tenke seg å dra på ball i en by i omegnene, så kommer beboerne ofte i gruppevis på ball ute på landsbygda, hvor deres bypregende oppførsel gir dem en stor fordel fremfor bøndene (2002: 76,77). Jenter fra byen kommer bare unntaksvis på ball på landsbygda og da er det store muligheter for at de viser forakt overfor bøndene (2002: 77). ”Således er det lille bygdeballet åsted for et virkelig sjokkartet sammenstøt mellom sivilisasjoner. Gjennom ballet kommer hele byfolkets verden med sine kulturelle mønstre, sin musikk, sine danser og sin kroppslige væremåte, brasende inn i bøndenes tilværelse” (2002: 103).

Bourdieu skriver, at de forskjellige kroppslige væremåter virkelige utgjør systemer som henger sammen med en kulturell kontekst. Habitus vil si kroppslige væremåter som den bevisste handling ikke kan kontrollere. ”Byboerne er gode til å fornemme bondens habitus som en virkelig syntetisk enhet, og legger vekt på det tunge trege ganglaget hans” (2002: 103). Bonden er en person som selv om han har på seg søndagsklærne sine, beveger seg med store langsomme skritt, som om han går med kjeppen over skulderen og vender seg om fra tid til annen for å kalle på oksene som følger etter ham.

Landsbyboerens beskrivelse av bondens væremåte som et element i et system, og postulerer implisitt at det eksisterer en meningsfull forbindelse mellom det tunge og trege ganglaget, det dårlige snittet i klesdrakten og de klossete uttrykksformene. Bourdieu skriver, at den bondske bonden nok føler at han ikke har noe å gjøre på ball. Dansene før i tiden var knyttet til bondekulturen, mens de moderne dansene knyttes til den urbane kulturen.

Bourdieu skriver, at de urbane dansene hadde et feminint preg og at det kan forklare bøndenes motstand overfor denne formen for feminisering av et helt bilde av seg selv og sin kropp som ligger dypt nedgravet i bevisstheten (2002: 104). ”De andre – og særlig jentene – oppfatter dessuten umiddelbart ”kroppsholdningen” som et symbol på de økonomiske og sosiale forhold. Den kroppslige hexis er først og fremst et sosialt tegn” (2002: 105). ”Dette er grunnen til at det virker mer interessant å gjengi det bildet som byfolket har av dette, og som bonden frivillig eller ufrivillig har en tendens til å gjøre til sitt eget, enn å skissere en metodisk analyse av kroppslige væremåter” (2002: 105 note 88). Bourdieu skriver, at jentene på grunn av sin kulturelle dannelse er spesielt oppmerksomme og følsomme overfor faktorer, bevegelser og kroppsholdning overfor klær og hele fremtreden, og de er raske til å trekke slutninger om den indre personlighet ut fra utseende.

Bourdieu skriver, at mennene bedømmes ut fra kriterier som er fremmede for mennene selv, og at de blir verdiløse ut fra slike standarder. ”Når bonden plasseres i en slik situasjon, ledes han til å gjøre bildet av ham selv som de andre har formet, til sitt eget, selv om det bare er snakk om en stereotypi” (2002: 106). Bourdieu beskriver de unge kvinnes situasjon med et ønske om frigjøring. Kvinner hadde lettere for å tilegne seg nye verdier fordi det var de som skulle flytte fra gården og dermed var de innstilt på endring. Når de urbane verdier fikk høyere status enn bondesamfunnets verdier, så var det naturlig for jentene å streve etter det, fordi det lå i det gamle ekteskapssystemet at jentene giftet seg nedenfra og opp. Jenter ble også i ung alder sent ut for å lære seg søm eller husstell for å være bedre rustet på ekteskapsmarkedet, men det gjorde også at de kom i kontakt med nye idealer i byene (2002: 109, 110, 111).

### **Kommentar**

Hvis jeg skal vurdere bøndenes situasjon i forhold til Goffmans modell for identitet, så vil det si at bøndene befinner seg på nivå av sosial-identitet, idet de ikke blir vurdert ut fra personlige egenskaper, men kun ut fra det inntrykk de gir utad. Dertil har det etablert seg en holdning eller oppfatning i samfunnet, som gjør situasjonen fastlåst, og det kan virke som denne oppfatning er rådende om bondestanden som sådan. Hvis vi gjør et hopp inn i bondens verden, så befinner vi oss i bondens ego-identitet. Bourdieu skriver, at bonden opplever sin kropp som en bondsk kropp, preget av de kroppsholdninger og aktiviteter som hører landlivet til. Bonden har en sørgelig bevissthet om sin egen kropp som gjør at han tar avstand fra den. Denne holdningen er roten til sjenertheten og klønetheten. ”Fordi han er flau over sin egen kropp, blir han forlegen og klossete i alle de situasjoner som krever at man trer ut av seg selv og stiller sin kropp til skue. Det å stille sin kropp til skue, slik som for eksempel når en danser, forutsetter at man går med på å gi uttrykk for følelser, og at man har en tilfreds bevissthet om det selvbildet som man formidler til andre” (2002: 106).

Jeg mener at bonden definerer seg selv i forhold til andres oppfatning og han lever opp til denne oppfatning. På denne måten er han selv med på å gjøre seg til en stigmatisert person. Situasjonen viser den konflikt som har oppstått mellom det indre og det ytre. Den viser også hvor liten råderett en person har over den identitet som blir påført vedkommende og dermed også hvem vedkommende blir tolket å være. Bourdieu skriver, at blant de foretaksomme og velstående jordbrukerne var det flere som prøvde å endre sin livssituasjon.

De moderniserte driften, innførte nye metoder og dyrket nye ting. De kledde seg pent og gikk mye ut. Enkelte av dem skaffet seg fult utstyrte hjem. De tilhørte en

landsbrukselite som med moderne tankegang på det tekniske området klarte å skape en viss prestisje. Men de nådde likevel ikke frem på ekteskapsmarkedet. Dette er et eksempel på inntrykks kontroll eller et forsøk på det. Bonden prøver å nå frem til omverdenen med sin personlige-identitet. Jeg mener at Goffmans fremstilling av identitet, er en god modell å tenke med når en skal forske på identitet, fordi den gjør det lettere ser hvor aktørene befinner seg i det sosiale systemet.

## KAPITTEL 6 DET PERSONLIGE PROSJEKT

### Innledning

Hva en person er, varierer i ulike kulturer, men det som er felles for alle kulturer er en forestilling om hvordan betegnelsen ”jeg” brukes i forskjellige sammenhenger. Skillet mellom jeg og meg, er universelt. Giddens tar opp det eksistensielle spørsmål: Hva er egentlig selv-identitet (1991: 52)? Dette spørsmål blir behandlet i boken ”Modernity and Selv-Identity”, og kan med fordel sees i sammenheng med boken ”The Consequences of Modernity” som utkom i 1990. Giddens forståelse av identitet er utviklet i relasjon til modernitet og disse to faktorer kan ikke sees uavhengig. Giddens kjernetese er at modernitetens betingelser har endret selvet (1991: 80). Giddens har en annen tilnærming til identitet enn Goffman, idet han hele tiden tolker individet i forhold til modernitet, og da særlig moderne institusjoner og abstrakte systemer. Giddens bruker tradisjonelle samfunn som referanse for å se de endringer som har skjedd med det moderne mennesket. Giddens fokuserer på hva som er betingelsene for et stabilt selv.

Giddens mener, at visse aspekter ved tillit og enkelte prosesser i personlighetens utvikling tilsynelatende forekommer i alle kulturer, førmoderne som moderne (1990: 70). Giddens skriver, at han ikke skal forsøke å gi et uttømmende bilde, men at han vil konsentrere seg om tillit og ontologisk sikkerhet. Selv-identitet er et formløst fenomen som ikke bare kan referere til noe som vedvarer over tid, selv-identitet fordrer en refleksiv oppmerksomhet. Giddens mener, at selvet jevnlig må skapes og vedlikeholdes gjennom individets refleksive aktiviteter.

Selv-identitet er ikke et karaktertrekk eller en samling av karaktertrekk som individet innehar. Selv-identitet er slik det refleksivt er forstått av individet som hans eller hennes biografi. Identitet forstått på denne måten forutsetter kontinuitet over tid og rom, men en kontinuitet som er forstått refleksivt av individet. Å være en person er ikke bare å være et refleksivt handlende individ. Det er å ha en forestilling om å være en person både i forhold selvet og til andre (1991: 52,53,54).

Giddens objekt er individets dagligliv og hvordan den moderne verden med sine imaginære farer hele tiden påvirker selvet. Giddens utgangspunkt for selvet er “the reflexive project of the self”. Det er dette som er selvet i høymoderniteten tid. Sentralt i Giddens forståelse av selvet er begrepet “the narrative self-identity”. Jeg vil oversette det med ”den personlige fortellingen” eller ”livshistorien”, og gjøre det nærmest identisk slik Giddens gjør, med selv-identitet. Det er de to faktorene refleksivitet og den personlig fortelling som skaper

selvet. Livshistorien inneholder mange ulike komponenter og faktisk alle de komponenter som individet selv inkluderer og alt det individet opplever av ytre hendelser og som blir tolket og lagret. Giddens skriver, at fortellingen er skjør (1991: 185).

Selv-identiteten må skapes og kontinuerlig gjenordens på bakgrunn av dagliglivets skriftende erfaringer og de fragmenterende tendenser til moderne institusjoner. Giddens skriver, at det å opprettholde fortellingen direkte påvirker, og til en viss grad hjelper å konstruere, så vel kroppen som selvet. Jeg mener at Giddens fremstilling av selvet særlig må sees i sammenheng med monografien til Schneider. Innvandrere opplever store omveltninger og mange av de faktorer Giddens omtaler vil ha stor innvirkning på deres livshistorie og det å beholde et sammenhengende selv.

### **Ontologisk sikkerhet og den beskyttende kokong**

Ontologisk sikkerhet er vesentlig for menneskers selvforståelse. Giddens viser til kjernen av spørsmålet ved å ta i bruk filosofien (1990: 71). Ontologisk sikkerhet har å gjøre med det ”å være”, eller uttrykt fenomenologisk ”være-i verden”. Giddens skriver, at dette snarere er et emosjonelt enn et kognitivt fenomen og at filosofer har vist at på det kognitive plan er det få om noen aspekter ved vår egen eksistens vi kan være sikre på. Men spørsmål av eksistensiell art slik som ”er jeg den samme i dag som i går”, kan ikke besvares ved hjelp av rasjonell argumentasjon. ”Dette er kanskje en del av modernitetens refleksivitet, men dens anvendelsesområde er naturligvis ikke begrenset til en bestemt historisk periode” (1990: 71). Giddens skriver, at verken filosofer eller største delen av befolkningen er ontologisk usikre i sine vanlige handlinger.

Dersom vi skal gi et samlet bilde av selv-identiteten, så må vi lage dette ut fra individets ”psychological make-up”. Dette bildet vil Giddens gi form av en lagdelt modell. Han starter dette med å si at det å være et menneske er å vite, hele tiden, hva en gjør og hvorfor en gjør det. Sosiale konvensjoner blir produsert og reproduser i dagliglivets mange handlinger. Dette er en refleksiv bevissthet som er karakteristisk for all menneskelig handling og er en uttrykkelig betingelse for den omfattende institusjonelle refleksivitet som er iboende i moderniteten (1991: 35).

Giddens skriver, at alle mennesker ligger under for en ontologisk angst. Giddens spør seg hva som skaper en slik ontologisk trygghet som gjør at individet kan komme gjennom overgangsperioder, kriser og omstendigheter med høy risiko? Under normale omstendigheter gjennom barndommen, har vi utviklet beskyttelsesmekanismer som hindrer angsten å ta kontroll. Giddens kaller denne beskyttelsesmekanismen ”a protective cocoon”.



Det er den trygghet som gjør at personen ikke lar seg innvadere av alle mulige tenkte og eventuelt virkelige farer som alle utsettes for hver dag. ”Uttrykket henspiller på den tillit de fleste mennesker har til sammenhengen i egen identitet og til det omgivende sosiale og materielle handlingsmiljø. En fornemmelse av personers og tings pålitelighet, som er så sentral for begrepet tillit, er essensiell for følelsen av ontologisk sikkerhet.” (1990: 70).

Giddens knytter grunnlaget for en stabil selv-identitet opp mot barnets tidlige utvikling og viser i den sammenheng til Erik Erikson og D.W. Winnicott. Når barnet opplever en grunnleggende trygghet ved at omsorgspersonen vender tilbake etter fravær, vil barnet opparbeide seg ontologisk sikkerhet. Dette tar barnet med seg gjennom livet og det skaper det fundament som gjør at det kan håndtere livets ulike begivenheter. Dette er en følelsesmessig - kognitiv orientering mot andre individer, den objektive verden og mot selv-identiten. Det er de tidlige omsorgspersoner, og da særlig moren, som skaper den ontologiske sikkerhet som ligger i tillit.

Tillit vil si at barnet har lært å stole på at de ytre omsorgspersoner vil være de samme også i fortsettelsen. Det er det som skaper tillit og en erfaring om andres pålitelighet som igjen har innvirkning på opplevelsen av kontinuitet i selv-identiteten (1990: 74). Disse forhold gjør at barnet også lærer å stole på seg selv (1990: 72). Giddens viser til Erik Erikson ”Childhood and Society” 1965 s.239ff, og skriver at grunnleggende tillit er selve kjernen i en varig jeg-identitet. ”Tillit til andre utvikles sammen med etableringen av en indre følelse av troverdighet, som senere danner grunnlaget for en stabil selv-identitet” (1990: 72). ”Foreldre skaper en følelse av tillit hos sine barn ved den formen for styring som har den kvalitet at den kombinerer fintfølende omsorg for babyens individuelle behov og en fast fornemmelse av personlig troverdighet innenfor de pålitelige rammene for deres kulturs livsstil” (1990: 72).

Selv-identiteten blir på denne måten knyttet til å bli verdsatt av andre. Denne gjensidigheten med omsorgspersonen skaper en ubevist opplevelse av ”jeg og meg”. Grunnleggende tillit har igjen å gjøre med organiseringen av tid og sted, da det sentrale er omsorgspersonens fravær og tilbakekomst. Dette gir en opplevelse for barnet av å ha en egen identitet som er en annen en omsorgspersonens (1991: 38). Selv-identiteten blir bygget i relasjon til hva som ikke er meg (1991: 42). Vi blir ikke kjent med virkeligheten fordi den er slik den er, men gjennom forskjellighet formet av dagliglivet.

### **Ontologisk sikkerhet og eksistensiell angst**

Når den beskyttende kokongen på et eller annet vis er truet, kan det oppstå angst. Angst er en diffus tilstand som ikke kan knyttes til noe bestemt objekt. Forskjellen til dette er

frykt som knytter seg til en bestemt fare eller trussel. Giddens skriver, at praktisk bevissthet er en integrert del av den refleksive overvåkning som individer hele tiden foretar og en del av kontinuiteten i dagliglivets handlinger i alle kulturer. (1991: 36). Handlinger er en del av en felles sosial virkelighet hvor personer får respons på om handlingene er akseptable eller ikke. Det kaos som lurte på den andre siden av hverdagens ordinære konvensjoner kan psykologisk beskrives som frykt (1991: 37). Det er muligheten for å bli overrumplet av angst som griper inn i selve roten på vår logiske følelse av å ”være i verden”. Når mennesker gjennomgår en psykisk krise er spørsmålene om tid, rom, kontinuitet og identitet essensielle. ”Practical consciousness, together with the day-to day routines reproduced by it, help bracket such anxieties not only, or even primarily, because of the social stability that they imply, but because of their constitutive role in organising an “as if” environment in relation to existential issues. They provide modes of orientation which, on the level of practice, “answer” the question which could be raised about the framework of existence” (1991: 37).

### **Grunnleggende tillit**

Et annet begrep Giddens tillegger stor betydning er ”basic trust”. Grunnleggende tillit er forbindelsen mellom den daglig rutinen og en normal fremferd (1991: 127). En viktig faktor er rutine og vane, som er de to størrelsene som er med på å skape rommet mellom barn og omsorgsperson (1991: 39). I dette ligger også disiplin, noe som har innvirkning på kontroll med kroppen. Giddens viser til Freud og skriver at barnet utvikler seg fra en tilstand med omnipotent kontroll til en tilstand med manipulerende kontroll. ”The establishing of basic trust is the condition of the elaboration of self-identity just as much as it is of the identity of other persons and of objects” (1991: 42). Grunnleggende tvil griper inn i på de fleste områder av hverdagslivet.

Det å leve i en sekulær risikokultur skaper en iboende usikkerhet (1991: 181) og gir en følelse av engstelse. ”Risk assessment is crucial to the colonisation of the future; at the same time, it necessarily opens the self out to the unknown”(1991: 182). I vår globaliserte verden vil vi ha med oss bevisstheten om høykonsekvens risiko som ingen helt kan slippe unna (1991: 128). Giddens kommer hele tiden tilbake til at grunnleggende tillit er en beskyttelse mot den engstelse som vi ellers kunne blitt invadert av. Et annet fenomen i moderne samfunn er ”cultivated risk”. Med det menes en type risiko en tar med fullt overlegg og som medfører en bestemt ferdighet og som dermed gir en følelse av mestring. Denne type risiko har gjerne et større eller mindre innslag av spenning.

Kultivert eller styrt risiko er sammenfallende med noen av de mest grunnleggende innretninger under moderniteten. Det er muligheten til å bringe i uorden det som er fastlagt og åpne for nye mønstre og dermed gripe inn i en hittil ukjent fremtid. Det er dette som er en del av modernitetens rastløse karakter (1991: 133). "We could say, I think, that cultivated risk-taking represents an experiment with trust (in the sense of basic trust) which consequently has implications for an individuals selv-identity" (1991: 133). "Fatefull moments" er en betegnelse Giddens bruker for å beskrive spesielle situasjoner eller episoder hvor konsekvensene er store og problematiske (1991: 113). "Fatefull moments" er truende for det "the protective cocoon" (1991: 114).

### **Den virkelige vennskapen**

Den virkelige vennskapen slik Giddens beskriver det, er avgjørende for et refleksivt selv. Dette fordi den virkelige vennskapen er et tosidig forhold som forutsetter selvforståelse og hvor formålet er å sikre varige bånd til den andre. Iboende i den virkelige vennskapen er symmetri. Et velfungerende vennskap gir en opplevelse av å mestre seg selv. I motsatt fall kan det være psykisk ødeleggende og gi grunnlag for terapi (1991: 186). Den virkelige vennskapen kan være en byrde for integriteten. En autentisk eller troverdig person kjenner seg selv og er i stand til å formidle dette til andre. Dersom den virkelige vennskapen mangler ytre referanse, vil autentisiteten til partene være avgjørende (1991: 187). Giddens beskriver den virkelige vennskapen ved at det er verdsatt for sin egen skyld og ikke på grunnlag av utenforliggende faktorer. Det virkelige vennskap vil eksistere så lenge det blir gjensidig opprettholdt. Dersom noe går galt mellom partene vil det true vennskapen som sådan. I den virkelige vennskapen er selvutspørring en vesentlig faktor og bidrar til vennskapens refleksive karakter. Partene spør seg selv jevnlig om dette er tilfredsstillende, om det er etter forventningene osv. Denne type vennskap blir derfor en del av identitetens refleksive prosjekt. Forpliktelse er karakteristisk for den virkelige vennskap.

Gjensidig tillit er essensiell for den virkelige vennskap og en forutsetning for intimitet. Evnen til intimitet er en viktig faktor for selvets refleksive prosjekt og selv-mestring er en viktig faktor for autentisitet (1991: 96). Identiteten er hele tiden i en prosess med selvutforskning og utvikling av intimitet med andre (1991: 97). Slike prosesser skaper felles historier. Felles historier blir opprettholdt i den grad de inngår i den enkeltes livsplaner. Denne type vennskap er ikke nødvendigvis knyttet til seksuell omgang og involverer mer enn to personer. Den virkelige vennskapen skaper skillet mellom den private og offentlige sektor. "What to do? How things are: these matters are linked through institutional reflexivity. What

applies to the self, and to the domain of pure relationships, applies equally to the sphere of the body. The body, in other words, in late modernity becomes increasingly socialised and drawn into the reflexive organisation of social life” (1991: 99).

### **Livshistorien**

For individets selvforståelse er livshistorien et vesentlig moment, på samme måte som individet må kunne utvikle eller fastholde sin integritet. ”A person with a reasonably stable sense of selv-identity has a feeling of biographical continuity which she is able to grasp reflexively and, to a greater or lesser degree, communicate to other people”(1991: 54). Giddens skriver, at en persons identitet ikke er å finne i atferd og heller ikke i andres reaksjoner på vedkommende, men hvordan individet er i stand til å holde sin spesielle livshistorie gående ”the ongoing story about the selv”. Her vil jeg si at det er en vesentlig forskjell til det Goffman skriver, fordi Goffman knytter identitet nært opp til hva andre mennesker og samfunnet mener om personen. Denne historien kan ikke være bare fiktiv, men må hele tiden ta opp i seg hendelser fra den virkelige verden. Dette er en forutsetning for å ha interaksjon med andre mennesker. I følge Goffman vil denne interaksjonen være et tosidig forhold som påvirker begge parter. Giddens viser til Charles Taylor(1991: 54) og fremhever betydningen av at individet må ha en forstilling av hvordan vi har blitt det vi er og hvordan fremtiden vil bli.

### **Livsstil og livsplaner**

Giddens skriver, at livsstil langt fra bare er et spørsmål om konsum. I det moderne samfunn er det ikke slik at vi alle følger en livsstil, men heller at vi blir tvunget til det. ”A lifestyle can be defined as a more or less integrated set of practices which an individual embraces, not only because such fulfil utilitarian needs, but because they give material form to a particular narrative of self-identity” (1991: 81). Moderniteten tilbyr mengder av valg, men tilbyr lite hjelp til hvordan en skal velge. Livsstil er praksiser som har blitt rutinerte, men disse rutinene er likevel gjenstand for refleksiv vurdering og dermed endring. Alle valgene er ikke bare avgjørelser om hvordan en skal handle, men også om hvordan en skal være. Med en livsstil følger en rekke vaner og bestemte orienteringer som sammen former en enhet som ordner mulighetene i et mer eller mindre ordnet mønster. Denne enhet er viktig for en kontinuerlig følelse av ontologisk sikkerhet. Valg av livsstil er påvirket av gruppepress, synlige rollemodeller og sosioøkonomiske omstendigheter (1991: 82). Jeg vil her kommentere

at i løpet av dagen beveger mennesker seg mellom ulike miljøer, og det er sannsynlig at de vil finne det ubekvemt å være i et miljø som setter spørsmål ved deres livsstil.

### **Samhandling og kroppskontroll**

Mennesker i alle samfunn skiller mellom selv-identiteten og den rolle de spiller i ulike sosiale sammenhenger (1991: 58). Dersom rollen på avgjørende måte og over tid strider mot selvet, kan det oppstå et falskt selv. I alle kulturer vil klær være noe mer enn bare beskyttelse for kroppen. Klær er å gi ytre form til ens egen livshistorie. Likeså vil hvert samfunn ha sine regimer for ulike typer atferd. Alt fra det helt personlige til hvordan en hilser på fremmede. Regimer er metoder for selv-disiplin som blir til personlige vaner undergitt sosiale konvensjoner. Selvet bor i kroppen og kroppen er utenom i de lukkede rom, kontinuerlig på utstilling. Kellehers monografi er et eksempel på hvordan samfunn i sterk grad påvirker atferd, samhandling og kroppskontroll.

Noe av det sentrale for vår selv-identitet er i følge Giddens vår erfaring av andre, altså hvordan vi tolker karaktertrekk og handlinger hos andre individer og at vi har en standhaftig følelse av vår personlighet i et vedvarende selv og kropp. Selvet bor i en kropp, og kroppskontroll er et viktig aspekt for det vi ikke kan si med ord, fordi kroppen er en nødvendig ramme for hva vi kan si og helst si meningsfylt. ”...a feeling of bodily integrity – of the self being safely in the body – is so closely tied to the regular appraisals of others” (1991: 58).

I avsnittet om kropp og selv viser Giddens til Goffman og Garfinkel som Giddens mener gir en empirisk utforskning av hva Wittgenstein uttrykker filosofisk. I følge Goffmann og Garfinkel er individet forventet å ha en uendelig og fullstendig kontroll over kroppen i sosial interaksjon. Dette forutsetter at andre har en oppfatning av at vedkommende innehar en fullstendig kontroll. Kroppskontroll er også viktig for å bevare ”the protective cocoon”. Denne selvkontroll er viktig for ikke å bli sårbare for stress og for ikke å miste den ontologiske trygghet. Kroppsdisiplin er imidlertid ikke et særtrekk i moderne samfunn, men noe som finner i alle kulturer. Rutinemessig kontroll av kroppen er en forutsetning for å bli akseptert og stolt på av andre som en kompetent person.

Det å forutforme kroppen gir valg blant mange livsstils muligheter og det å velge mellom alternativer er ikke i seg selv en mulighet, men et iboende element i konstruksjonen av selv-identiteten (1991: 178).

## **Det refleksive selvet**

Giddens henviser til en forfatter som heter Jeanett Rainwater og boken ”A guide to Becoming Your Own Therapist”. Med dette tas temaet selvrealisering opp, muligheter og rettleiding for selv-forandring og selv-terapi. Et sentralt tema i boken er å leve i nuet uten å bli en selvopptatt livsnyter. ”Each moment of live, Rainwater emphasises, is a new moment, at which the individual can ask, what do i want for my selv. Living every moment reflectively is a matter of heightened awareness of thoughts, feelings and bodily sensation” (1991: 71).

Denne selvterapi har også å gjøre med å ha en sammenhengende opplevelse av ens egen livshistorie, noe som igjen vil frigjøre en fra fortidens “slaveri” og åpne en selv mot fremtiden (1991: 72). Rainwater mener, at mennesker som er opphengte i hendelsers fra fortiden i stedet for å fokusere på det som kan komme i fremtiden, kan sammenlignes med tradisjonelle kulturer hvor menneskene er fanger av hendelser og forutbestemte begivenheter. Hun kaller prosessen for å komme videre i livet ”a dialog with time” (1991: 72). Her kan det også være aktuelt med en parallell til innvandrere og hvordan de forholder seg til hjemlandet kontra det nye landet.

Giddens skriver, at søken etter selv-identitet har sin opprinnelse i vestlige individualisme. ”The idea that each person has a unique character and special potentialities that may or may not be fulfilled is alien to pre-modern culutre” (1991: 74). Giddens viser til Durkheim og skriver at det var gjennom arbeidsdeling at enkeltindividet ble gjenstand for oppmerksomhet (1991: 75). Giddens mener likevel, at dette er en forenklet forklaring fordi enkeltindivider alltid har vært verdsatt uansett i hvilken kultur de lever (1991: 75). Han mener derfor at vi i stedet for å bruke begrep som individuell, selvet og selv-identitet som distinkt for moderniteten, heller skal ta for oss hvordan konseptet mennesket i moderne samfunn er. Til dette bruker han Raiwaters beskrivelse av hva terapi er (følgende er en forkortet versjon av det som er gjengitt i Giddens 1991: 75 ff):

### *1. Det refleksive prosjekt*

“The self is seen as a reflexive project, for which the individual is responsible. We are, not what we are, but what we make of ourselves”. Dette er noe mer en bare å kjenne seg selv bedre. Selvførståelse er underordnet et mer inkluderende og fundamentalt formål med å bygge/gjenoppbygge en sammenhengende og belønnende oppfatning av identitet.

## *2. Livsløpet*

Selvet danner et livsløp av utvikling fra fortiden og inn i en antatt fremtid. Individet tilegner fortiden i lys av hva en antasipert fremtid vil bringe. Selvets bane har en sammenheng med hva som utledes av kognitiv bevissthet om ulike faser i livsløpet. Begivenheter i verden og rundt individet griper inn i individets livsløp når de er av betydning for selv-utviklingen, former barrierer som må overkommes, eller er en kilde til usikkerhet som må konfronteres.

## *3. Selv-observasjon*

Refleksivitet om selvet er kontinuerlig og altomfattende. Med jevne mellomrom spør mennesker seg selv om hva som skjer eller hvordan en kan bruke dette øyeblikket til endring. Refleksivitet i denne form tilhører modernitetens refleksive historie.

## *4. Selvbiografi*

Selv-identiteten som et sammenhengende fenomen forutsetter en fortelling. Selvbiografien er historien om en selv slik individet selv tolker den, om den så blir skrevet ned eller ikke. Dette er faktisk kjernen i selv-identiteten i moderne samfunn.

## *5. Selv-realisering*

Selv-realisering innebærer kontroll over tiden og soner med personlig tid som bare har fjerne forbindelser med den organiserte tiden, altså tid-sted dimensjonen styrt av klokken. "Holding a dialog with time is the very basis of self-realisation, because it is the essential condition of achieving satisfaction at any given moment-of living life to the full". Fremtidsprosessen er avhengig av at biografien integreres i den.

## *6. Kroppen*

Kroppen er ikke et passivt objekt, men en del av det refleksive selvet og derfor en del av et handlingssystem. Oppmerksomhet på kroppen er viktig for å leve i nuet. Dette gjelder alt fra trening, og hva en skal spise og når, til bevissthet om hvordan en puster. "if you don't like the diet you are on, there is a new minute and a new choice-point coming up, and you can change your diet. You're in charge" "Experiencing the body is a way of cohering the self as an integrated whole, whereby the individual says "this is where I live".

### *7. Selv-utvikling*

Selv-utvikling kan forstås som en balanse mellom mulighet og risiko. Det å slippe taket i fortiden og gir for etablerte tvangsmessige handlinger en mulighet for selvutvikling. Dette medfører at en er nødt til å ta risiko, noe som igjen betyr at det også kan gå galt. "True personal security does not come from without, it comes from within. When we are really secure, we must place our total trust in ourself."

### *8. Autentisitet*

Autentisitet betyr å være tro mot seg selv. "Personal growth depends on conquering emotional blocks and tensions that prevent us from understanding ourselves as we really are." Det å handle autentisk i forhold til seg selv er noe mer enn selvinnsikt. Det betyr å kunne skille det falske fra det ekte selvet. Dette betyr å ha et bevist forhold til sine innerste følelser som ofte er skapt av situasjoner i forhold til andre mennesker. Det er av særlig stor betydning å ikke benekte barndommens opplevelser. En slik benektelse kan føre til at handlinger gjentar seg, for eksempel ved at den krenkede selv blir overgriper. Autentisitet betyr å skape seg selv som en verdifull person som har mer integritet, ærlighet, lidenskap, energi og kjærlighet.

### *9. Livsstadier*

Livsløpet kan sees på som en rekke passasjer. Det kan være å flytte hjemme fra, gifte seg, bli skilt, oppleve at nære personer dør. Slike omveltninger kan være traumatiske, men kan også gi nye muligheter. De kan gi anledning til selvinnsikt som igjen gjør at en tar andre valg. De innebærer dermed både muligheter og risiko. Denne type overganger blir dermed dratt inn i og omgitt av den refleksivitet som er mobilisert av livsløpets selvrealisering.

### *10. Livshistorien*

Utviklingen av selvet er "internally referential". Nøkkelpunktet er sett fra innsiden; hvordan individet konstruerer/rekonstruerer sin egen livshistorie. Personlig integritet er et resultat av et autentisk selv. Ved å skape troen på seg selv vil individets også erfare at lojalitet først er til vedkommende selv.

## **Dagliglivet**

Giddens spør seg, hvor relevant dette konseptet for terapi, er for forståelsen av hvilke endringer selvet har gjennomgått under moderniteten. "It seems to me justified to assert that, partial, inadequate and idiosyncratic as the ideas just outlined may be, they signal something



real about selv and selv-identity in the contemporary world – the world of late modernity” (1991: 80).

Utviklingen av relativt trygge omgivelser i dagliglivet er avgjørende for opplevelsen av ontologisk sikkerhet (1991:167). Ontologisk sikkerhet blir primært opprettholdt gjennom selve rutinen. Den daglige tilværelse i moderne samfunn er mer kontrollert og forutsigbar enn den var i førmoderne samfunn. Men på denne måten blir også rammene for den ontologiske sikkerhet skjøre. Det beskyttende kokongen blir mer og mer avhengige av sammenhengen i selve rutinene som de er organisert av i selvets refleksive prosjekt. Stor områder av dagliglivet er ordnet via abstrakte systemer.

Men rutinene som gir trygghet mangler moralsk mening og kan enten ende opp med å bli erfart som tomme praksiser eller bli overveldende. Når rutiner blir forstyrret eller individet prøver å utøve større refleksiv kontroll over livet, kan det oppstå kriser. Individet kan føle seg robbet når avgjørende begivenheter inntreffer fordi vedkommende da blir stilt overfor moralske og eksistensielle på en presserende måte. Individet vil da føle seg i en situasjon av undertrykkelse, men mangler de psykiske og sosiale ressursene for mestre den situasjon som har oppstått.

På denne bakgrunn hviler det mye på det virkelige vennskapet som har overtatt rollen som moral gjennom tradisjon hadde i førmoderne samfunn. ”If we do not see that all human agents stand in a position of appropriation in relation to the social world, which they constitute and reconstitute in their actions, we fail on an empirical level to grasp the nature of human empowerment. Modern social life impoverishes individual action, yet futhers the appropriation of new possibilities; it is alienating, yet at the same time, characteristically, human beings react against social circumstances which they find oppressive. Late modern institutions create a world of mixed opportunity and high-consequence risk” (1991: 175).

Mennesker har mistet kontroll over hverdagslivet fordi de ikke lenger er med å produsere det de trenger til livsoppholdelsen. ”If we do not see that all human agents stand in a position of appropriation in relation to the social world, which they constitute and reconstitute in their actions, we fail on an empirical level to grasp the nature of human empowerment. Modern social life impoverishes individual action, yet furthers the appropriation of new possibilities; it is alienating, yet at the same time, characteristically, human beings react against social circumstances which they find oppressive. Late modernity create a world of mixed opportunity and high-consequence risk” (1991: 175).

## **Fremmedgjøring og globalisering**

Giddens skriver, at nesten alle andre forfattere som har skrevet om selvet i moderne samfunn, mener at det moderne mennesket føler seg maktesløshet i forhold til et mangfoldig storskala sosialt univers. Giddens trekker inn sammenlikning med tradisjonelle samfunn hvor individet hadde kontroll over mange av de faktorer som påvirket vedkommendes liv. I moderne samfunn er kontrollen forflyttet til eksterne agenter. Giddens viser i denne sammenheng til Marx som nettopp gjorde fremmedgjøring til et sentralt fokus for analyse. Mennesket mister kontroll over sine livsbetingelser som er kontrollert av maskiner og marked (1991: 191). Hva som er opprinnelige menneskelig blir fremmed. Jeg vil uttrykke det som å ha innflytelse på sine egen livsbetingelser.

Giddens går imot det ovenfor nevnte fremstilling og viser til at tradisjonen kneblet mennesker. Giddens mener, at mennesker i førmoderne samfunn var mer maktesløse enn de er i dag. Jeg lurer på om disse forfattere Giddens referer til tenker seg situasjonen annerledes ved at mennesket blir fremmedgjort på det mentale plan og ikke det rent faktiske. Når mennesker produserer sin egen mat og bygger sitt eget hus, er de i kontakt med sine livsbetingelser på en annen måte enn dersom de produserer en bildel på en fabrikk og får betalt i penger. Det er vel liten tvil om at Giddens har rett i at tradisjonelle samfunn la helt andre bånd på mennesker enn i dagens samfunn. Det er derfor en mulighet for at vi har å gjøre med to typer maktesløshet.

Giddens skriver, at endringsprosesser som er drevet fram av moderniteten er iboende forbundet med global påvirkning. En foruroligende følelse av å være fanget i en massiv bølge av global forandring. Disse endingene griper grunnleggende inn i individers handlinger og hvordan selvet konstitueres (1991: 184). Vi prøver å få kontroll over endring gjennom livsstil. Det å endre livsstil forutsetter engasjement med den sosiale verden og ikke tilbaketrekking (1991: 184).

Giddens mener, at moderniteten med den individuelle utforming av livs-strategier gir varsel om fremtidige endringer av former for sosial orden av langt mer vidtrekkende art, på den andre siden av moderniteten (1991: 214). En livs-strategi forutsetter frigjøring fra tradisjonens fastlagte mønstre og fra en hierarkisk dominans. Det vil si at mennesker som et utgangspunkt har oppnådd en vis selvstendighet i forhold til sine handlinger. Livs-strategi er en strategi for hvilke valg en tar og dermed om hvilke livsstil en velger. Grunnlaget er at valgene allerede er der. Valgene er iboende i moderniteten.

Giddens mener, at muligheten og dermed valgene radikalt har endret parametrene for sosialt liv. "It is a politics of selv-actualisation in a reflexivity ordered enviroment, where

that reflexivity links self and body to systems of global scope” (1991: 214). Giddens skriver, at frigjøring fra getto liv og fattigdom er viktige faktorer for å få endrede livsbetingelser. I denne sammenheng vil globaliseringen være en faktor i bevisstgjøringen ved at mennesker er mer orientert om hva som skjer andre steder i verden. Giddens skriver at bevissthet vil føre til at den enkelte vil endre sine handlinger (1991: 86). Dette blir igjen en del av selv-identitetens refleksive prosjekt. Giddens skriver videre, at dette kan slå den motsatte vei av selvutvikling fordi avstanden mellom ens faktiske tilværelse og eventuelle ønsker kan være så stor, at fortvilelse eller depresjon kan være resultatet.

### **Kommentar**

Giddens relaterer mennesker til byråkratiske institusjoner og abstrakte systemer som en sterkt medvirkende årsak til endring av selvet hos moderne mennesker. Jeg mener det ligger en kontradiksjon i dette og det fokus Giddens har på menneskers livshistorie. Spørsmålet er da om ikke alt det nære og alle de bekymringer det kan medføre, er mer betydningsfullt enn eventuelle farer som er så store at de kan virke uvirkelige. Når Giddens har som fokus individets livshistorie, så betyr det at individets ferd gjennom livet er det som skaper vedkommende. På denne ferden møter mennesket andre mennesker og begivenheter finner sted. Det er disse møter og begivenheter som er gjenstand for refleksjon. Giddens skriver, at hans utgangspunkt er hverdagslivet slik det leves av alle og enhver. På mange måter lever folk fortsatt i små samfunn hvor den daglige interaksjonen er mer betydningsfull, enn for eksempel abstrakte betalingssystemer.

Med små samfunn tenker jeg på nabolaget hvor folk kjenner hverandre; nærbutikken, skole, barnehage og arbeidsplass. Folk blir kjent med hverandre fordi de hver dag står og venter på samme T-banen. I og med at Giddens mener at personens identitet er lik med biografi, så skiller det seg fra Goffmans fokus på interaksjon som identitets skapende. Sett på denne måten kan en se Giddens og Goffmans fremstillinger som utfyllende. Imidlertid vil en persons biografi inkludere en rekke hendelser, og det er åpenbart at det inkluderer mer enn bare de store begivenheter i livet. Hendelser som skaper refleksjon og som er gjenstand for endring, kan være en samtale med en fremmed på en togtur. Det kan være begivenheter som passerer uten egentlig å ha noen direkte innvirkning i det de skjer. Men begivenheten eller samtalen kan sette personens eget liv i et nytt perspektiv. Dermed kan det også gjøre at personen tar et annet valg og som nettopp blir av betydning for biografien.

Slik Giddens fremstiller det moderne mennesket kan det synes som et selvcentrert prosjekt hvor det å leve ut forestillingen om seg selv blir det viktigste. På bakgrunn av at de

fleste mennesker lever alminnelige liv, så synes det alminnelige liv ikke å være gjenstand for drøftelse. Giddens trekker frem som eksempel en afro-amerikansk kvinne som er lavtlønnet og eneforsørger. Han påpeker at hun kanskje ikke vil ha mulighet til endring av tilværelsen slik som beskrevet. Jeg vil til dette nevne at denne kvinnen har de samme muligheter til refleksjon som alle andre i moderne samfunn. Moderniteten er lik for alle uansett materielle muligheter. Noe av kjernen i moderniteten er tilgangen på kunnskap og menneskets bevissthet om å stille spørsmål ved autoriteter og egen livssituasjon. Fattigdom er ingen hinder for refleksjon og bevissthet. Bevissthet vil alltid være en kilde til endring. Giddens skriver, at kunnskap og bevissthet har vært en viktig faktor i prosessen mot endring av kvinners kår rundt om i verden. Giddens påpeker imidlertid at endring ikke alltid lar seg gjennomføre i overskuelig fremtid og at dette også er noe mennesker har bevissthet om.

Jeg synes Giddens femstilling av det moderne mennesket kan fremstå som virkelighetsfjernt, når han påpeker at mennesket i den moderne verden kan bruke hver dag til endring. Hva du spiser kan være gjenstand for refleksjon og endring, hvordan du kler deg, hvordan du bruker tiden din. Ved å legge så stor vekt på en modell for selvterapi, så kan det synes som Giddens har i tankene mennesker med midler og resurser. Men både abstrakte systemer og upersonlige institusjoner gjelder for alle uansett materiell status. Det samme gjelder tilgangen på kunnskap gjennom media. Dersom vi bruker begrepet ressursvake personer, så vil de sannsynligvis være ennå mer maktesløse overfor byråkrati og andre institusjoner, enn mennesker med midler og utdanning.

Giddens kjernetese er at moderniteten i vesentlig grad har endret selvet. Jeg mener at Giddens fremstilling er mer å forstå som en modell tanker omkring modernitet. Giddens fremstilling av selvet ligger på det mentale plan. Det er en teoretisk femstilling som er løsrevet fra ulike sosiale miljøer og må sees på det grunnlaget. Giddens modell kan sees på som en stereotypi for hvordan mennesket fungerer i den moderne verden. Moderniteten har frigjort mennesket fra tradisjonen og Giddens mener at på tross av de ulemper moderniteten medfører, så er den gjennomgående positiv for menneskene. Det vil si at moderniteten har innført muligheten for menneskene til å styre sitt eget liv. De kan ta store valg slik som å flytte til andre land. Eller de kan ta små valg som å flytte til et annet nabolag. Om den reelle muligheten er der, er kanskje ikke det som er interessant i Giddens fremstilling. Det er at kunnskap og refleksjon, gjør at mennesker har blitt frigjort til å leve sitt eget liv.

Når mennesker i Mongolia får informasjon over mobil eller internett om asylrett i Europa eller blir lokket til å tro at de får opphold uten videre, så er det et resultat av et felles fenomen som er likt for alle mennesker på kloden. Det er spredning av informasjon og

opplevelsen av at avstander ikke er så store. Giddens skriver, at vi ennå ikke har sett de helt store konsekvenser av moderniteten og at det på den andre siden av moderniteten befinner seg en helt ny samfunnsorden. Ikke minst ved at den personlige fysiske kontakten blir erstattet av et medium som både skaper avstand og binder mennesker sammen i tid og rom. Giddens har ikke gjort noe forsøk på å gi en forestilling av hva denne nye orden kan være. Men det har skjedd mye siden boken utkom i 1991 og fremveksten av sosiale medier er noe en kan anta vil forandre menneskers måte å være i verden.

## KAPITTEL 7 SELVET OG SAMFUNNET

### Innledning

Cohens analyse av selvet bygger på en gjennomgang av hvordan forfattere innen samfunnsvitenskapen og da særlig antropologer har forholdt seg til temaet omkring identitet og selvet. Cohen starter med å skrive at studier av selvet møter på vanskeligheter på grunn av språkbarrieren og at det alltid vil by på store problemer å vite hva mennesker egentlig tenker. Cohen skriver, at for å forstå de tenkende individer som vi observerer, må vi involvere vår personlige erfaring som tenkende individer, i en så kontrollert måte som vår disiplin tillater.

Cohen mener, at skillet mellom de privat og offentlig aspekter ved personen er en uhensiktsmessig konstruksjon. Selvet er bevegelig, variabelt og komplekst. En beskrivelse av selvet bør vise kompleksiteten og dette er noe antropologer ikke har utmerket seg i. Historisk sett kan noe av årsaken ligge i at antropologer har forsøkt å skille mellom slike kategorier som individ, person og selvet. Men disse skillene vil ofte være vilkårlige og derfor vanskelige å opprettholde. Teoretisk påvirkning omkring århundreskifte ønsket å skille det sosiale og psykologiske. Årsaken til dette lå i ønsket om å utvikle en mal for analyse av sosial struktur og for å demonstrere samfunnets forrang og forhold til å forme og bestemme atferd (1994: 2).

Cohen skriver, at han fikk mange innvendinger fra kollegaer på den metodologiske tilnærming han fremmer i boken. Det å beskrive tanker og følelser til et individ ut fra generalisering av kollektive sosiale kategorier, er noe som ikke lar seg gjøre. Cohen skriver, at han vil bevise at antropologer har inkorporert selvbevissthet implisitt i diskursen og at de nå må ha en bevist tilnærming til studiet av selvet. Cohen mener, derfor at vår erfaring av vårt eget selv er den metode som kan bringe oss til forståelse av andre. "It amounts to that the inevitable starting point for my interpretation of another selfhood is my own self" (1994: 3).

Cohen mener, at ideen om at individet er et særegent vestlig anliggende, har holdt seg levende opp til i dag særlig på grunn av Louis Dumonts arbeider. Cohen mener, at dette ikke er holdbart og at det har bidratt til skillet mellom individualitet og individualisme. Cohen mener, at dette har ført til den feiltakelse at ikke vestlige kulturer ikke har blitt tilegnet konsepter og verdier for individualitet.

Cohen mener, at etnografisk materiale motbeviser dette. Cohen skriver, at holdbarheten av antropologers gjengivelse av andre kulturers kunnskapssystemer, tro, tanker og kommunikasjon ikke har blitt overgått av noen av de andre samfunnsvitenskapene. Cohen mener, at antropologens viktigste redskap for forståelse av andre er hans eller hennes egen erfaring og selvbevissthet (1994: 4).

Cohen skriver, at han ikke ønsker å promotere en egosentrisk antropologi eller en idè om at alle er like under overflaten eller en rettfærdiggjøring av det å bruke oss selv som modell for andre. Cohen mener, at dersom vi påstår at vi ikke er like kan vi heller ikke påstå at vi er forskjellige. Cohen mener, at moderne antropologi har blitt bygget omkring idèen om at kulturell distanse mellom antropologen og de andre og at denne antagelsen ble selvbevisende gjennom 1980-tallet ved antropologisk analyse og teori.

Cohen mener, at en av de uheldige konsekvensene har vært at forskningsobjektet, de andre, har blitt nektet det selv som antropologen verdsetter ved seg selv. Fokus på selvbevissthet og personlighet vil uunngåelig settes i kontrast til antropologiens to store festningsverk av etnografisk praksis, generalisering og kulturel relativisme. Det å generalisere individer inn i analytiske kollektiver som stamme, kaste og etniske gruppe er en urettmessig kategorisering og noe som vi selv ville reagert på. Oppmerksomhet mot andre individers selvs er til en viss grad å bruke vår egen bevissthet som et paradigme (1994: 6).

### **Modell for selvet**

Cohen trekker frem Mead som en betydelig teoretiker. For Mead ble selvet utviklet og ikke bestemt gjennom interaksjon, fordi interaksjon stimulerer refleksivitet (1994: 9). Interaksjonen er selve fundamentet for selvoppfattelsen. Dette skjer bla. ved at individer setter seg selv i andres sted og tenker seg hvordan de selv blir oppfattet (1994: 10). Denne symbol interaksjons tradisjonen løper i en rett linje fra Mead til Goffman. Den kan videre gjenfinnes hos Fredrik Barth som viste at etnisk identitet ikke var å finne i gruppen, men i grenselandet der etniske grupper møtes. En forfatter ved navn Boon viser at all identitet er kontrastiv. Det vil si at identitet oppstår i kontrast til noe annet.

Cohen skriver, at menneskets behov for et stabilt selv, "a stable core self", kan stå i kontrast til det Ralph Turner innen amerikansk sosial psykologi, mener at individets identitet kan sees på som "a basket of selvs" som kommer til uttrykk ved forskjellige sosiale anledninger. En forfatter inne denne teorikretsen ved navn A.L. Epstein, mener at "Identity... is essentially a concept of synthesis. It represents the process by which the person seeks to integrate his various statuses and roles, as well as his diverse experiences, into a coherent image of self (epstein 1978: 101)" (1994: 11). I "Modernity and Self-Identity" tilbakeviser Giddens denne modellen som en forståelse av identitet.

Cohen skriver, at det sosiale selvet og det personlige selvet kan stå i motsetning til hverandre. Det har sin årsak i at samfunnet setter oss i kategorier og ikke tenker på oss som enkeltindivider (1994: 11). Når selvet underordnes til en kategori betyr det også en

degradering. Personer med en stigmatisert identitet må kjempe mot ødeleggelse (1994: 106). Goffman nevner slikt som homofili, barnløshet, det å stamme etc. som eksempler på forhold som samfunnet oppfatter som avvik. Jeg mener at samfunnet har endret seg bla. gjennom bevist holdningsskaping slik at mange av de eksempler som Goffman gir, ikke lenger blir betraktet som stigmatiserende.

Cohen mener, at en struktur -funksjonalistisk tolkning av selvet i forhold til staten gjør individet til en kurv full av sosiale roller eller et oppsamlingssted for sosiale fakta. Cohen viser til "the Chicago School of urban sociology" og forfatteren Robert Parks, som så urbant liv som inkompatibelt med opprettholdelsen av et samstemt selv. Selvet blir av byen oppdelt til funksjonell opptreden og en betinget personlighet. Parks ser på byen som en mosaikk full av små verdener som er i berøring uten å interagere. Det er dette som gjør det mulig for mennesker å passere raskt fra et miljø til et annet. På denne måten vil mennesker leve i flere tilstøtende, men likevel separate verdener. Parks beskriver dette som fasinende, men farlig (1994: 25).

Cohen nevner en forfatter på 1930-tallet ved navn Louis Wirth som anerkjente at det var et selv bak rollene. Men han var også pessimistisk i forhold til hvordan mennesket kunne mestre det urbane livet (1994: 26). Cohen mener, at Giddens ser mennesket slik at det kontinuerlig må reagere i forhold til moderne institusjoner og regimer i moderne samfunn, men kritiserer ham for ikke å se individet ut over dette, altså hva individet tenker og føler i forhold til livsbetingelsene.

Cohen skriver, at i følge Chicago skolen så var det urbane mennesket en person presset inn i en organisk matriks hvor funksjonell avhengighet stod over individualitet, delvis ved å splitte opp selvet i adskilte oppgaver og forhold. Individualitet og forskjellighet var bare godkjent dersom de var nyttige for samfunnet som helhet. Dersom individet ikke oppfylte disse kriteriene, var det patologisk. Rolle erstattet selvet. Ut fra denne sosiologiske synsvinkel var samfunnet ikke bebodd av individer, men av personer som spilte roller eller som grupper i kategorier (1994: 26).

Cohen kritiserer Goffman fordi han mener at selvpresentasjonen er diktert av strategiske overveininger som springer ut av en strukturell kontekst heller enn individets kreativitet og forestilling. Cohen mener, at den forestillingen som personen utfører kun har respons til å vinne eller tape i sosialt liv. Et sosialt liv som personen var nødt til å delta i på grunnlag av deres medlemskap og ikke på grunnlag av en bevist beslutning. Cohen kaller dette "a displacement of the self" (1994: 27). "My disagreement with Goffman is really with his contention that selfhood does not extend beyond the skills and imperatives of



performance” (1994: 68). Cohen mener at selvet som en kjerne hvor erfaring lagres gjennom livet, ikke står i konflikt til rollen. Men tvert imot at rollen bare blir bedre utøvet etter hvert som individet får mer livserfaring. Selvet fordrer kontinuitet gjennom livet.

## **Sosialisering**

Cohen nevner sosialisering som en prosess, hvor individet fra spedbarn av blir formet av samfunnet fra noe som ellers ville være en naturtilstand. Dette omfatter langt mer enn teoretisk og praktisk utdanning. Det handler om grunnleggende forhold slik som hva som er normalt og hva som er avvik i gjeldende samfunn. Samfunnets medlemmer blir standardisert gjennom sosialisering. Til og med individualitet kan bli sosialt tilskrevet slik som når samfunnet beskriver et individ med en bestemt karakter (1994: 15).

Cohen mener, at den generaliseringen som vi har gjemt oss bort i har liten eller ingen autentisitet i vår egen erfaring. Cohen mener, at vi selv føler ubehag ved å bli ført under generaliseringer eller kategorier og at vi derfor ikke kan rettferdiggjøre dette overfor de andre. Vi vil til og med føle det som urettferdig og for de fleste av oss vil det være et mål å bli oppfattet som den personen vi føler at vi er (1994: 16). Cohen skriver, at han ikke gjør noe forsøk på å finne opp på nytt redskap for metodologisk individualisme, eller å tillate at individualitet forkludrer fellesskapet. Cohen skriver, at vi må se mer hen til det sosiale fellesskapets grenser og vie større oppmerksomhet mot individet enn det som har blitt gjort (1994: 17).

Cohen skriver, at vi ikke kan tenke om selvet som helt og holdent suverent og autonomt, men at vi skal tenke om selvet at det har en unik essens som er formet av individets personlige erfaring, arvelige historie og intellektuelle utvikling og tilbøyelighet etc. ”This is the position of eminent common sense which the anthropological tradition has tended to deny, insisting, first, that the self is merely a reflex of superordinate determining forces; and second, that it is inconstant, a chameleon, adapting to the specific persons with whom it interacts and to the specific circumstances of each social interaction” (1994: 23).

Cohen skriver, at han ikke stiller spørsmål med det som er åpenbart, at samfunnet gjennom sine institusjoner og sin kultur, ustoppelig trenger seg på individets mulighet til egen retning (1994: 23). Cohen skriver, at forholdet mellom samfunn og individ ikke nødvendigvis er motsetningsfylt, men at omstendigheter legger begrensninger på hvordan individet kan utforme sin identitet (1994: 24). Cohen setter opp motsetningen mellom de som anser individet for å være samfunnsstyrt ”society-driven” og det Cohen selv betegner som et selvgående eller ”self-driven” individ. ”The society-driven view of the self sees the self being

tugged in different directions by the competing claims and allegiances of the individual's social ties, each of which, as we have seen, implies a role with appropriate script" (1994: 32). Cohen mener, at selvet og samfunnet eksisterer i en gjensidig balanse (1994: 33).

Cohen bruker uttrykket det kreative selvet. En type kreativt selv som har vært fremtredende i antropologi, er "the performing self". Cohen skriver at dette er mindre dominerende i dag, men aktuelt i andre samfunnsvitenskaper og er populært i analyse av individers opptreden i det offentlige rom. Cohen skriver, at drivkraften er det kalkulerende, strategiske individet som er opptatt av hvordan en skal få fordeler i forhold til andre. Cohen vil imidlertid vise hvordan synet på det kalkulerende individet kan bli moderert og assimilert til paradigme synspunkt, "the authorial self", slik han presenterer det. Cohen skriver, at det strategiske menneske kan være en motspiller til integrering fordi egennytten er for sterk (1994: 42).

Cohen skriver, at kultur påtvinger ikke individene mening. Kultur legger til rette for form slik at individene kan virkeliggjøre seg selv. Det samme gjelder for struktur og kontekst i forhold til offentlig, sosial atferd. Nødvendigheten av kommunikasjon gjør at mennesker bruker tilsynelatende felles former for erfaring, politikk, tale etc. Disse formene kan pålegge individet strenge begrensninger, men de bestemmer ikke hva individene skal gjøre innenfor disse grensene. Vi kan derfor beskrive nærmere vilkårene for en suksessfull overtalelse eller advocacy innenfor en kultur, uten å foreslå at de materielt kompromisser den bestemmelsesrett individet har til sin egen retning (1994: 50). Selvet er en essensiell motor i sosiale prosesser. Cohen skriver, at det gjentakende har vært en sammenblanding av to adskilte forhold. Det ene er den kulturelle anerkjennelse av "selfhood", som vil si at det innen den bestemte kulturen er et konsept som er ansett å være angivelse av selvet. Det andre forholdet er at individet er gitt en rett til å være individualistisk og til og med selvbevisst. Følgen av denne sammenblanding har vært at antropologer og andre har misforstått kulturelle begrensninger på muligheten til å uttrykke personlighet med fravær av enhver konseptuell ekvivalens i samsvar med "selfhood" (1994 s.51).

Sosial erfaring utvikler opplevelsen av selvet. Ironisk nok vil en del av den erfaringen være spenningsforholdet mellom individualitet (substansen i meg som jeg er bevist på) og personen, som er definisjonen på meg som et begrep samfunnet påtvinger. Individets utvikling av selvet og prosessen gjennom hvilken samfunnet presser det selvet inn i sitt eget matriks er nåtidig. Cohen mener, at dette gjør at antropologer og sosiologer overvurderer betydningen av samfunnets bestrebelser og undervurderer individets motstand mot dette. Synspunktet er at den sosiale konstruksjonen av selvet blir vunnet på bekostning av det

autoritative selvet. Cohens argument er, at selvets assimilering til personen, blir påvirket, men ikke underordnet (1994: 57). Cohen mener, at det oppstår en dialektisk tilstand mellom selvet og personen (1994: 58). Cohen kritiserer det struktur-funksjonalistiske syn fordi det vil føre til rekker av adskillelse og ikke kumulasjon av erfaring (1994: 68). Cohen mener, at antropologer har hatt lettere for å studere strukturer og institusjoner å dra slutninger fra dette om mennesker enn omvendt (1994: 69).

Cohen drøfter om innvielsesritualer eller totale institusjoner som fengsler klostre etc. kan gå inni selvet og gi det et nytt innhold. Cohen skriver, at individer viser en bemerkelsesverdig evne til å ikke la selvet bli ødelagt. Innenfor lukkede institusjoner utvikler det seg også strategier, koder og ulike typer mekanismer som er utenfor institusjonens kontroll. Cohen viser også til situasjoner hvor mennesker har vært i konsentrasjonsleir eller som gisler og fortsatt beholdt selvet. Cohen mener derfor, at mindre omfattende former for press slik som fra et ordinært samfunn ikke kan øve et slikt press på individet at det ikke gjør motstand mot sosialiseringprosesser (1994: 71).

### **Selvets forrang over samfunnet**

Cohen skriver, at samfunnet ikke bestemmer selvet til sine medlemmer. De kan konstruere modeller for personen ”personhood”. De kan forsøke å bringe selvet i samsvar med personen, men de har ingen absolutt makt i så henseende og samfunnet har ganske sikkert et overdrevent syn på i hvilken grad de kan kloner sine medlemmer (1994: 71). Cohen mener, at dersom vi legger til grunn symbol teori, så vil det være et skille mellom den sosialt fremstilte formen av symboler og symbolenes mening som er et produkt av individers tolkning. Ved fremkomsten av denne tilnærming, blir vi oppmerksom på at individer skaper mening ved å bruke felles kulturelle verdier. På denne måten vil for eksempel et ritual ha like mange tekster som det er deltakere fordi vi må ta i betraktning at hver av deltakerne er en autor (1994: 73).

Cohen viser til greske bønders familieforhold som etnografisk eksempel fra flere forfattere (1994: 80f) Flere av forfatterne mener, at individets selv blir underordnet et regime av sosiale konvensjoner. Cohen mener, at slike motsetningsfylte forhold gir grunnlag for refleksivitet. Hvilken annen agenda kan refleksivitet ha enn selvet. Selv om det i et samfunn er fravær av åpenbar og eksplisitt konsens vedrørende selvet, betyr ikke det at individer vanligvis ikke har et slikt anliggende (1994: 86, 87). Det er individer heller enn institusjoner som er den virkende kraft for kulturen, og det er individenes handlemåte som konstituerer deres kontinuerlige erfaringer gjennom selvet (1994: 95).

Kultur er rammeverket for mening, for konsepter og ideer, hvor forskjellige aspekter ved individers liv kan knyttes til hverandre uten å bli påtvunget skjønnsmessige kategoriske grenser mellom dem (1994: 96). Cohen mener, at den virkelige kilden til kompleksitet er individer. Institusjoner er ikke konstituert av roller, men av selvbeviste individer som må bli ledet til å innorde sin adferd til institusjonens antatte idealiserte profil. Kultur er ikke rigid, men kan leses og tolkes og blir kontinuerlig gjenskapt gjennom menneskers handlinger (1994: 98). Mennesker handler innfor rammen av og i forhold til prinsipper, men ikke nødvendigvis i samsvar med dem. Menneskers handlinger kan tvert imot sees å stå i motsetning til prinsipper, men uten å skape direkte kaos eller opprør (1994: 110).

Cohen skriver, at dersom et samfunn skal overleve over tid krever det en overbevisning blant sine medlemmer om at sosialt liv er styrt, slik at det gir både kreativt og fortolkende rom til å skape dets organiserende prinsipper. Den sosiale bestemmelse over individer i det lange løp kan ikke opprettholdes. Forholdet mellom formelle organiserende strukturere og praksis er problematisk. Cohen skriver, at mange mennesker opplever at samfunnet som hemmende og endog at de opplever maktesløshet overfor samfunnet. Selv om mennesker føler at deler verdier og oppfatninger med andre i samfunnet, så setter de selvet i sentrum for sin verden.

Det vil si at selvet har forrang (1994: s114). Det å hevde selvets forrang betyr ikke at kollektive kategorier som kultur, samfunn eller etnisk gruppe blir overflødige (1994 s.133). Det betyr at vi ikke utelukkende kan utlede det individuelle selvet fra disse kategoriene, og at forholdet mellom dem er problematisk. Kultur er og vil fortsatt være hovedfokuset for antropologisk tenkning. Utforskningen av selvbevissthet er en annen vei til dette, og ikke en erstatning for det (1994 s.133). Cohen kritiserer enkelte sosiologer for å anta at individet er et uavhengig fenomen og for at samfunnet er absurd, forløst og meningsløst. En formløs masse som blir konstituert av individer gjennom sosial interaksjon.

Med andre store sosiologer som Giddens og Berger og Luckman (1967), har antropologer insistert på at interaksjon må sees i en sosial kontekst. Individer begynner ikke å handle asosialt og uten kultur (1994 s. 134). Deler av debatten mellom antropologi og andre samfunnsvitenskaper har dreid seg om hvordan en skal balansere individet i forhold til sosiale krefter når en skal forklare atferd (1994 s.134). I sammenheng med dette har spørsmålet vært hvor vi skal plassere samfunn og kultur: i den overveldende logikk i produktive relasjoner, i kognitive strukturer, i integrerte institusjoner og sammenhenger. Eller i den fortolkende , meningsskapende kapasitet til sosiale individer (1994 s. 134). Cohen skrive, at det er i forhold til det siste alternativet at boken forsøker å forstå sosiale krefter (1994 s.134).

Cohen referer til Geertz, og skriver at Geertz var en pådriver i det som betegnes som refleksivitet. Dette kommer av at Geertz ledet an i retning av at antropologer heller burde tenke på betrakte kultur på det tankemessige plan, enn hvilke handlinger som utøves (1994: 135). "The reflexive turn was clearly of great importance for the kind of argument I am making here. Anthropologists need to think about themselves in order to think about how other people think about themselves" (1994: 135).

I følge Cohen mener Strathern, at samfunn og individ lever i sammenheng med hverandre. Individuer har et forhold til hverandre og de har et forhold til samfunnets institusjoner (1994: 152). Cohen mener, at Stratherns poeng er, at vi arver det kulturelle materialet som vi konstruerer våre forhold med og vår forståelse av forholdet. Men dette materialet er ikke fastsatt og det må hele tiden arbeides med får at det skal bli forståelig for oss og andre hva vi har gjort. Det vil dermed si at vi skaper forskjellighet, men tolker det vi har gjort ved å bruke et fastlagt sett av ideer. Uunngåelig vil vi derfor skape variasjon over et tema (1994: 153).

### **Individer produserer kultur**

Cohen mener, at individet hele tiden strever etter å lage kompetente tolkninger av hva som foregår rundt det, for derved å kunne opptre riktig i forhold til samfunnet. Cohen mener, at vi på denne måten rekognoserer og konstruerer andres selv, en aktivitet som er fundert i vår egen refleksivitet. Menneskene lever i et mangfold av individer og tolkninger av dem. Den enkelte skaper den nødvendige mening av dette mangfoldet for å kunne opptre kompetent i forhold til samfunnet. "But how? By thinking about and ordering it through the medium of self consciousness and experience, and then using that self consciousness as the premise for imagining the experience of others" (1994: 154). Denne prosessen blir en del av individets selvbevissthet. Cohen skriver, at individualitet uten selvbevissthet er ufullstendig (1994: 156).

Cohen mener, at dersom alle tolket ritualer på samme måte ville det ikke være behov for å sørge for solidaritet i nasjonalfølelsen for den ville allerede være der. Cohen mener, at staten overvurderer sin kapasitet til kulturelle tanker, underorden og endog eliminere selvet. Kulturelle former, språk, symboler, seremonier og ritualer blir gjort meningsfulle gjennom menneskers tolkning av dem. Statens makt ligger i å gi individene midler å tenke med. Det er et mistak å tro at mennesker under normale omstendigheter kan bli styrt av staten til å tenke på en bestemt måte. Det ville sette kultur over det tenkende individet, i stedet for å se kultur som et produkt av tenkende individer (1994: 167)

Cohen tar opp spørsmålet om masseproduksjon og merkevarer slik det er ment fra produsentens side, at vi skal uttrykke oss selv gjennom produkter. Cohen skriver, at selv om dette kan ta fra oss vår ytre individualisme, skal vi ikke dermed la oss innbille at vi mister oss selv. Cohen mener, at dette er en manipulerende strategi hvor livsstil er ment å skulle erstatte individualitet. Cohen skriver, at overalt i verden kjemper mennesker tilbake i en kamp for en identitet som er mer sensitiv til dem selv, tilbakeviser selvbenektelse generalisering og underordning til kollektive kategorier. Mennesker tilknytning til det kollektive er skapt ved deres personlige erfaring. Vi må prøve å inkorporere denne kunnskap i vår forståelse av andre (1994: 177). Cohen mener likevel, at selv om en forfekter "the primacy of the self", så vil det ikke redusere kollektiviteten, eller betydningen av kultur, samfunn og etnisk gruppe. Individets utvikling vil alltid være i forhold til noe, om det så er å gå inn i samfunnets struktur eller være i opposisjon til denne. Denne opposisjon er igjen et produkt av samfunnet. Men Cohen mener, at vi ikke alene kan utlede individets selvforståelse fra kultur og samfunn. Det å studere individets selvbevissthet er en tilnærming til å forstå fellesskapet.

### **Kommentar**

Ved å ta for seg tre teoretikere vil begrepsbruken og en eventuell sammenligning være av betydning. Identitet er noe en har inne i seg, og som kommer til syne i sosiale sammenhenger. Spørsmålet er derfor hva som er forskjellen på identitet og selvet. Når det brukes to forskjellige begreper, så bør de også ha forskjellige innhold. Et neste spørsmål er om det er noen virkelig forskjell mellom selvet og identitet. Det kan virke som både Cohen og Goffman ønsker å skille det som er identitet skapt av personlige valg og den identiteten som er skapt av samfunnet. En likhet mellom Giddens og Cohen, er at de begge er opptatt av det kritiske mennesket. Cohen skriver om det tenkende selvet, mens Giddens bruker begrepet refleksivitet. Det er imidlertid den forskjellen i fremstillingen at Cohen eksplisitt knytter kritikken opp mot ulike samfunnsinstitusjoner.

Når Giddens bruker begrepet "self-identity" så mener han den identitet som er et resultat av den refleksive prosessen. Det kan derfor bli noe forvirrende når han også bruker begrepet selvet uten at det frem går om det er noen forskjell til selv-identitet. Goffman bruker begrepet "ego-identitet", noe som jeg ser som sammenfallende med Giddens begrep "self-identity". Hos Goffman kommer det tydelig frem at det er den personlige opplevelse vedkommende har i forhold til seg selv sett i relasjon til samfunnet, som uttrykkes ved "ego-identitet". Jeg mener at innholdet i begrepet "self-identity" er det samme som det Goffman

kaller ego-identitet, dette fordi begge har som utgangspunkt den personlige opplevelse av seg selv som individ.

Giddens fremstilling av identitet er det personlige prosjekt, mens Goffman setter personen inn i interaksjon med andre mennesker, grupper eller samfunnet som sådan. Det refleksive mennesket er sentralt hos Giddens. Jeg forstår dette satt inn i større relasjon til samfunnet enn det Goffman skriver om som en konflikt mellom aktuell og virkelig identitet. Giddens refleksive menneske tar valg på premisser som kan styre individet i ulike retninger. Cohen bruker begrepet selvet om den tankeprosess mennesket gjør seg, og da særlig i forhold til samfunnet. Han bruker et begrep som ”selvbevissthet” for å uttrykke menneskets motstand mot å la seg innvandre av samfunnet eller la seg overrumple av ulike typer begivenheter. Men Cohen bruker også begrepet identitet og det kan være vanskelig å se om det innebærer noen forskjell til selvet. Det kan imidlertid synes som Cohen bruker begrepet identitet som et resultat av selvet. Selvet er tanker, hva personen oppfatter som seg selv og sin identitet, blir en helhet.

Cohen kritiserer Giddens for å se mennesket i relasjon til moderne institusjoner og abstrakte systemer. På denne måten mener Cohen at Giddens føyer seg inn i tradisjonen av antropologer som studerer institusjoner og ikke hva mennesker tenker og føler. Jeg mener Giddens ser på samfunnet som et abstrakt fenomen. Det kan virke som en svakhet ved Giddens fremstilling at han så lite trekker frem det hverdagsliv som han skriver er utgangspunktet for analysen. Dette mener jeg på grunnlag av at Giddens bruker modellen for terapi som forståelse av det moderne mennesket. Goffmans fremstilling står som en kontrast til dette, fordi han hele tiden relaterer mennesker til hverandre som to parter, større grupper eller samfunnet. Goffmans presentasjon veksler mellom å se mennesket fra det personlige ståsted, til å se mennesket ut fra samfunnets oppfatning. Jeg er ikke enig med Cohens kritikk av Goffman hvor han skriver at Goffman ikke ser mennesket ut over egenskaper, fremstilling og forestilling. En slik strategisk fremstilling av menneskers forhold til hverandre, som Goffman gir i ”Presentation of self in everyday life” blir i ”Stigma”, omformet til en personlig relasjon i forhold til samfunnet.

Cohen skriver, at mennesket stadig er i utvikling, men at det hele tiden må ha et helhetlig selv. Dette står i kontrast til slik Giddens beskriver, at konfliktfylte situasjoner og kriser er tilstander hvor mennesker har mulighet til å tenke nytt, skifte retning i livet, så sant vedkommende ikke lar seg bryte ned. Dette er tilstander som Giddens kaller ”faithfull moments”, og Giddens ser med dette på konflikt som en drivkraft. Goffman trekker også frem som et sentralt moment, den konflikt som mennesker kan oppleve i forhold til seg selv og

samfunnet. Goffman beskriver konflikter som mennesket må håndtere gjennom å ta valg. Dette er ikke ulikt slik Giddens ser på mennesket i en kontinuerlig prosess med seg selv. Forskjellen er at Goffman eksplisitt ser konflikten både på det indre plan, og som en relasjon til samfunnet. Slik det er beskrevet "Ungkarsballet", kan det være situasjoner mennesker velger å leve med, fordi de faktisk har veldige få valg. Det kan være vanskelig å tolke hva Cohen mener med et helhetlig selv under stadig utvikling. I perioder med konflikt kan det tenkes at selvet ikke er helhetlig, men i en tilstand hvor vurderinger og refleksjon skaper de nødvendige holdepunkter som gjør at personen ikke mister seg selv. Det er mulig at Cohen mener med et helhetlig selv, en kjerne av bevissthet om hvem en selv er og som gjør at en tar de riktige valgene.

Dersom en ser på identitet som sosialt betinget og at sosiale forhold er en utløsende faktor for identiteten, så kan det være naturlig å uttrykke den tankeprosess som skaper identiteten, for selvet. Identitet og selvet er imidlertid begge deler noe som representerer det personlige, og derfor uløselig knyttet sammen. Slik jeg har forstått Cohen, er samfunnet noe mer en samling enkeltindivider, men at hvert individ er unikt i forhold til samfunnet. Individet er noe mer en deres medlemskap eller deltagelse i et kollektiv og kollektivet er et produkt av sine individuelle medlemmer. Men samtidig har fellesskapet en dynamikk i seg selv, og samfunnet kan være problematisk for enkelindividet, på den måten kan individet også true fellesskapet. Dette perspektivet bringer jeg videre i presentasjonen av de to monografiene, henholdsvis fra Nord-Irland og Argentina.



## **KAPITTEL 8 IDENTITET I ET KONFLIKTOMRÅDE**

### **Innledning**

I dette etnografiske eksemplet skal jeg ta for meg ”The Troubles in Ballybogoin, Memory and Identity in Northern Ireland” av William F. Kelleher Jr..

Kellehers feltarbeidet begynte på midten av 1980-tallet og fortsatte frem til og med 1999. Han bodde fast i Ballybogoin fra juni 1984 til desember 1985. Kelleher returnerte seks ganger til området etter 1985. Boken utkom første gang i 2003. Dette etnografiske studiet vil jeg vurdere særlig i forhold til Cohens påstand om at antropologer studerer institusjoner og ikke hva individer tenker og mener. Jeg vil også komme inn på Goffmans fremstilling av identitet, samt rollespill og se hva Kelleher har og eventuelt ikke har analysert i forhold til dette.

Kelleher skriver, at bokens formål er å vise hvordan både de synlige og de usynlige grensene skiller mennesker og gjør fredsprosessen vanskelig. De synlige grensene er slik som militære kjøretøy og soldater i gater og på torg. Den katolske befolkningen blir dominert både av IRA aktivister og britiske sikkerhetsstyrker. De usynlige grensene dreier seg om hvilke butikker en kan handle i og hvilke en ikke kan handle i. Hvem en kan snakke med, og helst hvem en ikke bør snakke med. De usynlige grensene er diffuse og handler om hva en kan si og hvor mye en bør si. De usynlige grensene skaper stengsler mellom mennesker.

### **Betydningen av nasjonal-identitet**

Nasjonal -identitet knyttet opp mot selv-identitet er en viktig faktor i min oppgave. I Kellehers monografi er historie og nasjonal -identitet de to viktigste faktorene i studiet av befolkningen i byen som er gitt det fiktive navnet Ballybogoin. Forholdet mellom selv -identitet og nasjonal –identitet er også en viktig faktor i Schneiders monografi om immigranter til Argentina.

Jeg vil starte presentasjonen av etnografien fra Nord-Irland med min egen visuelle opplevelse av den irske historien. Da jeg ankom Belfast fra Dublin med tog sommeren 2003 på en interrailtur, var mitt første møte sentrum av Belfast og ikke minst et gigantisk rådhus. Kolonimaktens demonstrasjon av maktdominans. Sentrum av Belfast er britisk. Handlegater med mengder av butikker og de tradisjonelle sorte drosjene. Boligområdet der jeg bodde i et lite pensjonat, var velholdt med hager foran husene.

Forskjellen på Ballybogoin og Belfast er blant annet hvordan historien er synliggjort i det katolske området rundt Falls Road. I Ballybogoin lever katolikker og protestanter side

om side, mens det i Belfast er et område som er utelukkende katolsk. Fordi jeg var interessert i å se de berømte veggmaleriene i sidegatene til Falls Road, drog jeg ditt. Disse maleriene blir kaldt murals og må ansees å være noe annet enn graffiti, som jo også kan ta form av malerier.

Det katolske området er merkbart enkelt og virker fattigslig i forhold til det britiske. Det første jeg ble møtt av, var malerier til støtte for det palestinske folket. Deretter gikk jeg fordi hovedkontoret til Sinn Fain, som er IRAs politiske fløy og forholdspart i fredsprosessen. Jeg begynte deretter å ta foto av veggmalerier i alle sidegatene. Maleriene viser irsk folkeliv, kamp og konflikt mange hundre år tilbake i tid. Men den nyere politiske historie dominerer. Robert Sands, som døde under sultestreiken i 1981, er avbildet på mange av maleriene. Margaret Thatcher var avbildet som en brutal despot eller kriminell.

Deretter observerte jeg mengder av slagord graffiti. Det var til støtte for ”The Real IRA” eller ”Continuity IRA”. Det var også en del graffiti jeg måtte ha hjelp til å tolke. Jeg spurte to kvinner på en kafè, og de fortalte villig hva ”end the blanket tortur of republikan POW’s! Maghaberry-England” betydde. Det dreide seg om sultestreiken i 1981 og kravet om å bli anerkjent som politiske fanger og dermed kunne gå i egne klær. Det var mengder av liknende typer graffiti, og da særlig til støtte for de sultestreakene.

Jeg observerte videre at det på lyktestolper hang små plakater med bilder av maskerte IRA aktivister. I enden av Falls Road på et jorde med høyt gress, var det en stor minnetavle med portretter på sort bakgrunn, av de ti som døde under sultestreiken. Min tanke etter denne vandringen var; hvordan kan disse menneskene gå fremover når de hver dag er omgitt av fortiden på en så visuell og monumental måte.

I et konfliktområde som Nord-Irland vil en nasjonal-identitet ha en sterkere symboleffekt og binde mennesker sammen, på en annen måte enn i et normalt fungerende samfunn. Men på den måten vil en også kunne se hvor stor betydning den har og tenke seg at den er en faktor som kan hentes frem og bli sterk når situasjonen krever det. Slik som under annen verdenskrig i Norge og sikkert hos de andre okkuperte landene. Jeg tenker derfor at nasjonal-identitet er en faktor som kanskje ikke er så fremtredende i hverdagen for den enkelte i forestillingen om seg selv, men at den er en forankring og et bindeledd til noe større enn deg selv. Det er betydningen av en overordnet identitet eller en identitet som er en annen enn selv-identiteten, som jeg tar med videre i oppgaven.

### **Politisk bakgrunn for konflikten i Nord-Irland**

Jeg vil her gi en kort oppsummering av viktige og dramatiske hendelser fordi historie, årstall og begivenheter er viktig i den nordirske konflikten. I 1690 vandt britene ”the

Battle of Boyne". Irland har omkring 400 år med britisk undertrykkelse bak seg før løsrivelseskrigen i 1922. I fredsavtalen som fulgte ble Nord-Irland skilt ut fra Irland og fortsatte som britisk provins. Nord-Irland har et flertall av protestanter og den katolske befolkningen ønsker en gjenforening med Irland.

Konflikten eskalerte fra 1969 og i januar 1972 ble 13 katolikker drept av britiske soldater da de flyktet fra en demonstrasjon. De ble alle skutt bakfra og mange på klosshold. Så vidt jeg vet tok det flere tiår før den britiske stat erkjente skyld. Denne begivenheten blir kaldt "Bloody Sunday". I 1981 under Margaret Thatchers styre sultet 10 fengslede IRA aktivister seg til døde i fengsel. Den mest kjente av dem er Robert (Bobby) Sands. På 1990-tallet startet arbeidet med fredsprosessen som endte med Langfredagsavtalen 10.april 1998.

Utover 1990 pågikk forhandlingene om fredsprosessen hvor et viktig krav var at den katolske befolkningen måtte gi opp kravet om gjenforening med Irland. Til gjengjeld ble det fra Sinn Fein, som er IRAs politiske fløy, forlangt at fengslede IRA medlemmer skulle settes fri. Noe som ble innfridd. Blant annet var en fengslede IRA aktivist som satt inne for drap, med under forhandlingene der Bill Clinton var megler. Kravet om at IRA skulle innleverer alle våpen, ble først innfridd høsten 2005.

Høsten 1998 sprengte en gruppe fra IRA, som kalte seg "The Real IRA", en bombe i byen Umagh, fordi de ikke var enige i Langfredagsavtalen. Bomben gikk av i en travel handlegate i et protestantisk område og krevde 32 menneskeliv. Senere etterforskning viste at noen innen britisk politi viste om at en aksjon var på gang, uten at de gjorde noe for å stoppe det. Blant annet hadde politiet i det nevnte område oversikt over en bil som kjørte sprengstoff fra Irland og over grensen. Spekulasjoner ble gjort omkring at enkelte innen britisk politi ønsket at IRA skulle sprengte en bombe, slik at IRA ble fordømt og derved en mulig avsporing av fredsprosessen.

Først i 2008 ble det Nordirske selvstyret en virkelighet , også kaldt Stormount parlamentet etter stedet der det er konstituert. I parlamentet sitter de to tidligere fiendene Gerry Adams lederen av Sinn Fein og den protestantiske pastoren Ian Paisly.

Ballybogoin er en by hvor katolikker og protestanter lever side om side, men hvor usynlige sosial grenser holder dem atskilt. Byen har vært gjenstand omfattende bombing og skyteepisoder særlig på 1980-tallet. Volden har blitt utført i perfeksjonismens navn for enten å skape et homogent britisk eller irsk samfunn. Volden har vært utført av IRA, av lojalistiske paramilitære grupper som snikmyrdet katolikker eller anslag fra den britiske hæren som også tok sivile liv. I denne perioden ble Ballybogoin og området rundt gjenstand for en omfattende

likvideringskampanje fra IRA, og derved også en rekke kontroversielle drap utført av britiske sikkerhetsstyrker (2003: 33).

Ulster paramilitære grupper kunne dra til et katolsk område og plukke ut en tilfeldig fotgjenger, gjerne mann, som de drepte. Noen ganger skjedde det at både IRA og de paramilitære drepte en av sine egne ved mistak. IRA drepte for det meste politi fra sikkerhetsstyrken. Men noen irsk katolske forretningsmenn som hadde kontrakter med den britiske staten, ble også drept. Republikanerne forklarte disse handlingene med at ”historien viser at vold er det eneste den britiske staten forstår”.

Blant den katolske befolkningen var det en klar oppfatning om at britiske sikkerhetsstyrker skjøt folk de trodde hadde et ærende for IRA, før de hadde undersøkt om det var tilfellet. På den måten ble mange ubevæpnede katolikker drept, noe som igjen legitimerte volden fra IRAs side (2003: 36). Mange var bare på feil sted til feil tid.

Kelleher skriver, at Orange Ordenens marsjer skapte nasjonal identitet for de som deltok eller hadde anledning til å delta. Kelleher viser til Elliott Leyton som studerte protestantisk slektssystem, og at protestanter refererte til hverandre som ”one blood”. Orange Ordenens seremonier og deres logikk instituerte slike metaforer som rase, kolonisering og ekskluderingsprosesser (2003: 206?).

Den britiske regjeringen la ned forbud i 1985 mot at Orange Ordenen skulle kunne marsjere gjennom et bestemt katolsk område fordi det virket ydmykende for katolikkene. Gjennom marsjene minnes den protestantiske ulike slag og seirene over den irske befolkningen. Fra protestantisk side ble det protestert mot dette (2003: 114).

### **Diskriminering av katolikker**

I perioden fra 1922 og frem til 1972 ble Nord-Irland styrt av en unionist regjering hvor diskrimineringen av katolikker var omfattende. Deretter ble styret av Nord-Irland lagt direkte under Westminster parlamentet i London.

Det er et flertall av protestanter i Nord-Irland. Det blir sakt at den dagen den katolske befolkningen er størst, vil Irland gjenforenes. Den katolske befolkningen blir særlig diskriminert på områder som arbeid og bolig. De har generelt dårligere levestandard enn den protestantiske befolkningen. Kelleher beskriver hvordan katolikker fikk den dårligste jorden til sine gårder den gang Irland ble okkupert. Katolikkene sier det på følgende måte ”They got the land, we got the view” (2003: 5). Ballybogoin har en liten overvekt av katolikker, men de er likevel marginalisert.

Katolikker blir identifisert på grunnlag av navn, adresse og hvilken skole de har gått på. Dernest på dialekt og ofte på klesstil. De kommer etter protestanter i køen for arbeid. De fleste arbeidsgivere er protestanter. Og ved leie av bolig er det mange protestanter som av prinsipp ikke leier ut til katolikker. Katolikker er med andre ord fanget i en identitet som de har arvet og som blir påført dem av andre. Dette er i tråd med det Goffman beskriver som sosial identitet. Identitet som du arver og som du ikke kan fri deg fra. Med mindre du skifter arena totalt, flytter, skifter navn etc.

Kelleher bruker en del plass på å beskrive et glassverk som gav arbeid til den katolske befolkningen og den positiv virkning dette hadde på arbeiderne. Ikke bare ved at de fikk en anstendig lønn, men også at de opparbeidet seg som gav den en ny selvfølelse. Jeg kommer ikke til å gå inn på denne delen av etnografien nærmere.

### **Modell for identitet**

Kelleher skriver, at det er et strategisk og posisjonierende konsept for identitet som danner grunnlaget for denne etnografien. Det er et selv som står i motsetning til oppfatningen av det stabile konseptet av selvet som beveger gjennom historien uforandret. Kelleher skriver, at dette ikke betyr at han benekter en kulturell sammenheng og et system av kulturell mening. Kelleher skriver at han prøver å gripe ”det kraftfulle institusjonelle knutepunktet”, og da særlig staten, som organiserer kulturell forskjell og gir det sammenheng (2003: 19).

”So, the concept of identity I use in this book focuses attention on problems of ”who we are” in relationship to representation, it uses, its history, and the memories of it in specific locations and particular historical moments. In particular, it examines how Catholics have been represented and tries to discern how the effects of those representations influence Ballybogoin Catholics` struggles over the divisions and visions of their world” (2003:19).

Kelleher skriver, at katolikkens identitet blir konstituert i forhold til protestanter og at protestanters identitet blir skapt i relasjon til katolikker. ”This book tells identities by examining the considerable social border that divides these two groups but does not hold that studying it will get to the bottom of the identity question in this Northern Ireland town” (2003: 18). Kelleher skriver, at det er andre grensene innen Ballybogoin sosiale rom som forholder seg til sted, er rase, klasse, kjønn (2003: 18). Kelleher skriver, at nesten alle katolikker kaller seg selv ”irske nasjonalister” (2003: 4).

”This book tries to show that colonial legacies enter into these difference-making practices and that they form a significant part of the difficulties in fostering a

shared politics, a common struggle over the future, or even the resources to debate them, at the start of the twenty-first century (2003: 206).

Boken viser hvordan de dominerende binære opposisjoner griper inn i hverdagslivet. Hvordan historier knyttet til plasser og steder i byen og landskapet, blir fortalt forskjellig innenfor de samme rammer. Hvordan menneskene lever under motsetningsfylte forhold til hverandre. Statens praksiser grep inn i dagliglivet til mennesker. Kelleher skriver, at samtalen mellom katolikker og protestanter stoppet når det kom opp tema om staten.

”Ballybogoin`s Irish nationalist cultural forms, craic in particular, enabled people to live on the edge, to perform their cultural differences by enacting mixed cultural forms through split selves. Protestant valued and produced craic, but Catholics often did not recognize this as they used it to mark their separate identity” (2003: 208).

## **Metode**

Kelleher skriver at han som en fremmede, kunne krysse grenser som det innbyggerne ikke kunne (2003: 56). Kelleher skriver, at snakk om kulturelle kategorier og da særlig nasjonale kategorier, ikke er det beste sted å begynne etnografisk diskusjon. Derimot er praksisene som et resultat av disse kategoriene et mer egnet sted å begynne. Kelleher mener, at en må se samtalen folk i mellom, i sammenheng med de sosiale praksisene (2003: 206).

Han mener at det kan være et mål å redusere avstanden mellom antropologen og de andre, ikke absolutt, men relativt (2006: 92). ”It does not claim to replicate the meaning of those others, to reproduce what is in their hearts and minds, but it does believe itself to be engaged in an analogous activity, text building, which is the invention of a way to understand, a cultural act. From this point of view, the metaphor of the quest or search is the appropriate one for anthropological knowledge (see Tyler 1986)” (2003: 92).

Kelleher viser til en forfatter ved navn Henry Glassie som har studert et avsides liggende område i Nord-Irland. Kelleher påpeker hvordan Glassie skaper en identifisering mellom ham selv og dem som kommer til uttrykk i teksten. Men dette er ikke en identitet av likhet, men gjennom en sammenheng eller et forhold. Gjennom hans diskusjoner og deltagelse i samtaler, historiefortelling, arbeid og sanger, gir han omfattende bevis for denne sammenhengen, og Glassies etnografi gjenspeiler dette (2003: 93).

## Historie som en identitets skapende faktor

Ulster unionistenes historier og irske nasjonalister historie legitimerer adskillelse og vold. Historiene bringer kunnskap, men de skaper også adskillelse da de også er historier om den annen part. Statens handlinger blir gjenskapt i historiene og derved gjenspeilet i sosiale handlinger. Historiene er en del av den nasjonale identiteten. Kelleher skriver, at den britiske staten arbeidet for å organisere disse motsetningene mer effektivt enn noen annen organisasjon eller gruppe (2003: 205).

Kelleher skriver, at irenes historie er marginalisert i forhold til den kontrollerende identiteten til Ulster unionistene og den britiske stat. Derved blir identitet gjennom vilje og styrke sentral for irske nasjonalister, deres følelse av å være satt utenfor og deres behov for å kjempe tilbake.

Den katolske befolkningen kalte seg selv fra tid til annen for de innfødte "the natives". Katolikkene reproduserer seg selv gjennom et sett av sosiale og kulturelle institusjoner, mens de mottar tjenester fra en stat som de anser som en fremmede. Den protestantiske befolkningen kalte seg selv fra tid til annen for "the planters" eller "the settlers" og forholdt seg til andre institusjoner og viste til staten som en konkretisering av de riktige veier og en rettferdiggjøring av den protestantiske befolknings privilegerte posisjon (2003: 19). Denne måten i uttrykke seg selv på som henholdsvis innfødt og nybygger, samt det motsatte forhold til staten, medfører klart forskjellige fortellinger fra fortiden og la føringer på fremtiden.

Mange katolikker mener at de har krav på landet i og med at de var der først. Deres fremste ønske er en gjenforening med Irland. Protestantene mener at de har brakt rasjonelle sosiale arrangementer til regionen, at de gjorde landskapet produktivt og brakte regionen på vei mot modernitet. De demonstrerer sitt herredømme gjennom "Orange Ordenes marsjer". Protestantene mener at det var britene som etablerte den moderne staten og utviklet et borgerlig/sivilisert samfunn.

En viktig tilknytning til identitet er hvem som råder over territoriet. Kelleher viser til at det sentrale torget i byen har vekselvis vært kontrollert av IRA og britiske sikkerhetsstyrker. Identifiserende utsagn er uadskillelig knyttet til Ballybogoin beleirede historie, som ikke dreier seg om umiddelbare fakta, men som er historiske og biografiske. Den part som til enhver tid har kontroll over territoriet har også kontroll over hvilke historier som fortelles og derved hvem som bestemmer identiteten. Kelleher, skriver at folk forbinder forskjellige sosiale steder med en distinkt identitet, og at forskjellen blir produsert gjennom

påberopelse av komplekse tilknyttede historiske tegn. Fysiske steder blir brukt til å holde fortiden ved live. Gjennom en slik retrospektiv praksis tegner folk i Ballybogoin opp sitt sosiale terreng, planlegger sosial handling og lever seg gjennom nåtiden. Historiske minner blir knyttet til fremtiden og dens muligheter. Kelleher skriver at menneskene klamrer seg til en drøm om Utopia, mens de i virkeligheten skaper og lever i heterogenia (2003: 17).

Kelleher skriver, at de stereotypiene som har blitt produsert og reproduert har overskygget den kompleksitet og variasjon som eksisterer. Kelleher skriver, at kategorien "colonizer and colonized" har produsert den rådende historien om at det er protestantene som har skapt et moderne, industrielt samfunn, mens de tradisjonelle katolikkene har motsatt seg modernisering gjennom vold. Dette har særlig skjedd gjennom statens praksis. Kellehers analyse handler mye om hvordan staten strever etter å opprettholde sammenheng og hvordan den katolske befolkning prøver å minimalisere statens sosiale og kulturelle former, samt utfordre dem (2003: 20).

Kelleher skriver, at selv denne kraftig markerte sosiale grensen ble overskredet noen ganger. Han forteller en historie fra en "mixed pub" hvor britiske katolske forretningsmenn kom i snakk om at området ville blomstre opp når problemene en gang var over. Det var snakk om et fort i enden av plassen. Til dette fortet hører det både en irsk historie og en engelsk historie slik det gjør for alle steder i området.

Kelleher skriver, at både hos ulster unionister og irske nasjonalister, på tross av tretti år med politisk vold, synes det som om befolkningen besitter en identitet som korresponderer med det som ble skapt i det syttende århundres omgivelser. Folk forhandler sin identitet gjennom hverdagens praksiser i ulike sosiale rom som de besitter (2003: 19). "Those identity may become fixed at moments, but they always concern "questions of fusing the resources of history, language and culture in the process of becoming rather than being"(Hall 1996b, 4)(2003: 19)." Forholdet mellom okkupant og okkupert er en prosess som omformer den binære opposisjonen mellom dem. Dette forutsetter spesifikk historisk, geografisk, sosial, kulturell og politisk økonomisk analyse for å demonstrere den gjensidige sammenheng mellom de to parter (2003: 30).

Kelleher skriver, at de to partene ofte konstituerer hverandre og at det ofte skapes hybride kulturelle former (2003: 31). Kelleher skriver, at både Ulster unionistene og de irske nasjonalistene reproducerer historiske hendelser fra det syttende århundre i deres dagligliv. Fordi historien er knyttet til spesifikke steder, blir det en kamp om stedet og hvilken historie som skal være den rådende. "People from "both sides of the house" drew upon memories and differing accounts of the state's history to produce a set of foundational skills that enabled



them to move through social space, to create hypotheses for social action, and to justify both past and future violence and exclusion” (2003: 206).

Gjennom 1980-tallet var statens sikkerhets tjeneste tilstede i hele området. Denne tilstedeværelse skapte minner og historier, og særlig det som omhandlet krig og kolonimaktens herredømme (2003: 206).

### **Sosial praksis som skaper identitet**

Kelleher ble tidlig i feltarbeidet introdusert for følgende begrep: ”we watch ourselves”. ”There and then I was taught how to ”watch myself,” especially how to guard my words; how to disengage myself, by subtle deflections and inflections, from conversations going too far; how to play the game by telling partial truths; how to tell “wee white ones” (little lies) and to not get caught out; how to read and interpret the language and body movements of others; and how to relate words, bodies, and worlds” (2003: 2).

Kelleher setter fenomenet ”watch yourself” i sammenheng med hvordan identitet skapes. Når folk skilles så sier de til hverandre ”pass på deg selv” og ikke ”ha det bra” eller ”vi sees”. ”Watch yourself” har også en langt dypere innarbeidet betydning. Det er relatert til å observere og være bevist på seg selv, men også å være bevist på andres selvbevissthet. ”Watch yourself” omfatter selv/andre relasjonen, noe som skaper identitet og som er en komplisert differensieringsprosess i Ballybogoin.

Folk i Nord-Irland bruker begrepet ”telling” om et fenomen som foregår både blant katolikker og protestanter og det vil si å lese fremmede på deres kroppsspråk om de er protestanter eller katolikker. Kelleher skriver, at praksisen fra sikkerhetsstyrkene, den politiske volden fra IRA og lojalist paramilitære, skapte miljøet for ”telling” og at det dermed også la begrensinger på meningsdannelsen blant gruppene. ”Telling” er en kontinuerlig sosial aktivitet som påvirker interaksjon og sosiale relasjoner. Dersom den fremmede blir oppfattet som en av ens egne, gir det grunnlag for kommunikasjon. I motsatt fall vil vedkommende bli oversett. Det å vise andre hvem du er, samt tolke hvem den andre er, former konstruksjonen av identitet i Ballybogoin. Kelleher knytter altså identitet nært opp til identifisering og til distinksjonen oss/dem (2003: 12). Kelleher skriver, at begrepet ”telling” var det som betegnet konstruksjons og dekonstruksjons aktivitet, og var kommunikasjon på nivå med forhold, form, men ikke innhold, men det var en form for foruroligende kommunikasjon (2003: 75).

Det å tolke andres identitet krever en rekke prosesser for folk i Ballybogoin. Irske nasjonalister og Ulster unionister bruker fortiden til å representere seg selv og snakke for sin sosiale gruppe og skape allianser. Kunnskapen som bor i etablerte måter for å tolke identitet

forholder seg til spørsmål om liv eller død og transformasjon av dem kan medføre stor risiko (2003: 21).

Katolikkene identifiserer seg gjennom presentasjon av kroppen, gjennom historier, vitser og sanger som de deler med hverandre. Kelleher skriver, at det er tre aspekter ved formidlingen av identitet. Det ene er hvem som har definisjonsmakten over hvem som er hvem. Det andre er hvordan folk tolker hvem de andre er gjennom den konseptualisert lesning av kroppslige eller lingvistiske tegn. Det tredje er hvordan folk formidler hvem de er nettopp gjennom formidlingshandlinger, en kommuniserende handling lik den å fortelle historier som har relasjon til identitet (2003: 14).

Den irske befolkningen fortalte historier seg i mellom for å opprettholde de sosiale båndene, selv om de var ambivalente i forhold til dem. "Irish nationalist people who strongly disagreed with the assassinations campaign remained silent in such settings. They were regarded as people who were "deep as a well", and their associates were not sure how to read them" (2003: 35). En av informantene sier, at historien er roten til alle problemene. Han er helt tydelig i sin samtale med Kelleher om at han mener to bestemte drap, ikke skulle ha skjedd fordi disse mennene som han hadde lært noe å kjenne, aldri ville ha gjort noen noe vondt. De hadde denne jobben fordi de ønsket å forsørge familien sin (2003: 40). Informanten var bekymret for hvordan drapene ble rettferdiggjort fra katolsk side. "He agonized over the possibility that he might be lured into Feldman's "historiography of excuse", that he might rationalize these killings as re-enactments of prior events and forget the specific time, place and circumstance of those human being killed, maimed and injured". "I'm afraid of forgetting that they're human beings. I go to mass every day, and I pray. I pray that we don't forget that." (2003: 42). Kelleher skriver, at utsagn av den typen som nevnt over, var vanskelig å nå frem med offentlige. "Practices of everyday life were linked to discourses that constituted "the historiography of excuse" (2003: 43).

Dette fenomenet med at alle observerte og viste at de ble observert skapte en dobbelthet hos menneskene (2003: 54). Kelleher skriver, at praksisene til folk i Ballybogoin hvor de fortolker andre, bringer sted og tid sammen (2003: 55). "The past enters one's subjectivity and becomes part of one's self-organization" (2003: 55). Det er usynlige grenser som omgir steder og mennesker. Denne egenskapen med å kunne orientere seg i det sosiale og fysiske landskapet, var en nødvendighet for alle innbyggere i Ballybogoin. Innbyggerne betegner det ved å beskrive det som et hus "that a dominant geographic discourse divided their "side of the house" (2003: 58). Informanten Seamus, som er katolikk, beskriver en situasjon av dobbelthet og en

splittet subjektivitet. Det var ikke slik for britene. Protestantene og katolikkene delte to sider av det samme huset i forhold til kulturell praksis. Metaforen hans "side of the house" er den mest betegnende og i praksis brukte.

Kelleher nevner sommerens protestantiske marsjer som en form for kommunikasjon som bare vedkom form. Orange Ordenes marsjer som også går gjennom katolske områder, demonstrerer makt og hvem som har den egentlige råderett over territoriet (2003: 75). Kelleher skriver, at denne striden omkring form, som kommer til uttrykk i ritualer, nåtidskunst, eller hverdagens samhandling, konstituerte historisk strid, mens striden i seg selv produserte og reproduiserte de problematiske formene. "Telling" som var den mest omfattende form for strid i hverdagslivet, grep inn i hvordan mennesker førte kroppen, mønstre for positurer, både systematisk og individuelt produsert, sammen med hvordan ord ble uttalt. Kelleher viser til Bourdieus begrep "body hexis" (Bourdieu 1977, 87).

"Telling" var også en kamp om klassifisering. Ved å fokusere på form heller enn innhold fokuserte "telling" på navn og kategorier, og hvem som var hvem i samfunnet og hvem en skulle snakke med og ikke snakke med. "Telling" formet med dette en konkurranse om hvem som definerte hvem. Katolikkene strevet med de ord som representerte dem, ikke minst fordi de selv kalte seg irske, i motsetning til britene som satt med makten (2003: 77). Kelleher skriver, at det å skape identitet går gjennom en forhandlings prosess, praksiser for kommunikasjon, tilhøre forskjellighet på forskjellige nivåer og forholde seg til ulike midlertidige situasjoner. Kelleher skriver, at alle personer han omtaler i kapittel 1 beskriver seg selv som irske uten ambivalens, men de gjør seg også forskjellige fra hverandre. Alle utenom Ian som kommenterte at når han var i England eller Scotland ble han kategorisert som irsk, og da identifiserte han seg selv som irsk (2003: 93).

Kelleher skriver, at irske nasjonalister i Ballybogoin manifesterte sin identitet gjennom den politiske kampen. Disse identitetene var avhengige av hverdagens sosiale rutiner, og spesielt samtale. Fordi samtalen var en så viktig faktor, så ble også praksisen med å tolke og derigjennom ta avstand fra mennesker noe fremmed. Mange beskrev denne atferden som "I let myself down" eller "we let ourselves down". Det å snakke med mennesker en møter og anerkjenne dem, blir betraktet som "good form". Den alminnelige omgangsformen hos irsk katolikkene er samtalen, forhold trenger samtalen for å holdes intakt. Resiprositet ble opprettholdt på puben ved å spandere runder med øl, og ønsket fra alle om å bidra med sang. " – these relationships had morality inscribed in them." "Talk and it's associated practices gave meaning to everyday life" (2003: 95). Hilde "Nothing strange" produserte og reproduiserte forhold. Mennesker

som ikke fortalte historier eller ikke lyttet til andre, ble betraktet som ignorant. Det å være en person i Ballybogoin krevet at folk fortalte historier, en refleksjon over fortiden. Det kunne være nok med en refleksjon over forrige kvelds samtale. Kelleher skriver, at blant den irsk katolske befolkningen var det ved slik interaksjon at identitet ble skapt (2003: 96). "Talk marked Catholics as different from Ballybogoin's Protestants. To Catholics themselves, it distinguished them, They made identities through it and recognized that fact. Their processes of identification they understood, were made through the myriad social practices that constituted talk" (2003: 103).

Katolikker og protestanter unngår å komme i snakk med hverandere, selv den nærmeste nabo. "They interpreted this as their neighbors' refusal to be "neighborly," which they understood to require the sharing of stories and the relation of selves" (2003: 97). På denne måten presenterte de selvet som en relasjon og ikke kategorisk når de var innen sitt sosiale område. En type prat kan være om hvordan slektninger som har flyttet til England har endret seg og at de ikke er riktig irske lenger. Denne viktige sosiale praksis som samtale er, står altså i sterk kontrast til stillheten ved å tolke (2003: 100). Protestantene på sin side føler at de oppfyller sine plikter til naboskap med "decency". Anstendighet har den samme verdi for protestanter som samtalen har for katolikker.

Denne strukturelle følelse indikerer at folk opprettholder respekt for andre ved å respektere seg selv, disiplinere seg selv, ikke blande seg inn i andres liv og være ærlige (2003: 98). Den signifikante nabo besitter forskjellige meninger hos protestanter og katolikker i naboskapssituasjonen. Kelleher viser til Allen Feldman som skriver om hvordan det å tolke den andre konstituerer en kompleks decoding av den andre som omkoder selvet. Når fremmede møtes på gaten setter de sammen et inntrykk av klær, språk, ansiktsuttrykk, kroppslig fremtoning, politisk religiøse tegn, generalisert bevegelse i rommet, antatt bosted, til den personen som nærmer seg. Ut fra denne tolkningsakten dras det slutninger om hvor en skal samhandle.

Kelleher viser til et eksempel fra glassverket, hvor arbeidene diskuterer et intervju med en pensjonert lærer om fenomenet "telling". Læreren mente at praksisen med "telling" var umoralsk og at det var galt å identifisere andre som så forskjellig at en ikke ville snakke med dem. Arbeiderne sier seg enige i dette og unnskylder seg overfor Kelleher og hva han må tenke om dem. Samtidig sier de at det er slik det er og de ikke kan komme ut av det. "Silence restricted the space of agency and denied a properly moral selfhood to nationalists while, paradoxically, it increased the value of

talk, the practice through which these workers constructed a meaningful sociocultural order and, in the process, constructed themselves in its terms (Munn 1986)” (2003: 101). I Ballybogoin ble det politiske en del av slik mennesker konstruerte subjektivitet og sosial identitet. Kelleher viser til feministisk teori og hvordan det politiske griper inn i menneskers dagligliv (2003: 129).

”The nailer” prøver å balansere mellom de to gruppene. Men for sine protestantiske venner var han en som en plasserte seg på nasjonalist siden. ”He did not fully identify with one or the other position, but others put him in one or the other” (2003: 128). Kelleher skriver, at “the nailer`s” handlinger viser at identitet i et miljø som dette hvor identitet fremstår som permanent og konkret, så kan identiten også i bestemte kontekster bli splittet opp. ”This is not a question of selv against society but of social discourses, social context, entering and passing through selves, making the self what Renato Rosaldo (1989) calls a ”busy intersection”” (2003: 128).

Mennesker må forhandle sin identitet hele tiden for ikke å bli misforstått, eller komme i konflikt. Men siden det var skikk og bruk blant den katolske befolkningen å snakke, så kunne det bli konfliktfylt å si for lite også. ”His Catholic mates often said to me, ”the nailer, he`s deep as a well,” implying that it was difficult to know what he thought on a lot of issues, especially political ones” (2003: 127). Han snakket om sport, musikk, populærkultur og lignende, men aldri om politikk. ”His nationalist self came to the fore with his Protestant mates that night in the pub. It seldom, if ever, did with his Catholic fellow workers and friends. This suggests ambivalence and a context-dependent cultural identity” (2003: 128).

## **Kommentar**

Kellehers og Schneiders studie representerer mennesker i helt forskjellige situasjoner og fokuset for studiet er også forskjellig, men det er nettopp dette som gir en utdyping av de to monografiene sett i sammenheng. Jeg mener at forskjelligheten gir et mer helhetlig bilde, enn to tilnærmet identiske studier ville ha gjort. Videre mener jeg, særlig Cohens teori belyser de to motsatte fokus. Arnt Schneiders studie av immigranter i Argentina, blir presentert i neste kapittel. Schneiders monografi viser hvordan mennesker forsøker å ta til seg en ny nasjonal, etnisk, eller gruppemessig identitet og gjøre den til sin egen. Schneider skriver, at i tidligere antropologi har kulturer blitt sett på som helhetlige. Det vil si at den symbolske representasjonen og materiell manifestasjon var bundet til en gruppe av individer. Det har derfor vært lite rom for å studere enkeltindivider (2006: 24). På denne måten vil

Kellehers studie representere det motsatte i og med at hans studie er en analyse av de viktigste samfunnsinstitusjonene i Ballybogoin og fokuset i liten grad er på enkeltindivider.

Kellehers hovedanalyse, er den romersk katolske befolkningen, men han har også data om den protestantiske befolkningen. I Ballybogoin styrer todelingen mellom katolikker og protestanter samfunnet på alle plan, fra offentlige organer og inn i hverdagslivet. Barth skriver: "Social systems differ greatly in the extent to which ethnic identity, as an imperative status, constrains the person in the variety of statuses and roles he may assume" (1996: 260). Det samfunn som Kelleher beskriver legger meget sterke føringer på sine innbyggere. Jeg vil vel nesten tro at den person som i stor grad er uenig, må velge å flytte. Vi får da også informasjon om at personer som har flyttet til England, oppleves som ikke lenger å være irske av folk fra Nord-Irland som besøker dem. Det kan være flere årsaker til at de har endret væremåte, men at en del personer velger å flytte kan ha sin årsak i en situasjon som de føler er umulig.

Kelleher beskriver samfunnet ovenfra og ned, mens Schneider beskriver samfunnet nedenfra og opp, altså fra struktur til individ og fra individ til struktur. Cohen skriver, at vestlig samfunnsvitenskap har betraktet individet ovenfra og ned. Det vil si å starte med de store kategoriene som klasse, nasjonalitet, etnisk gruppe etc. og samtidig tatt individet for gitt. Cohen mener, at forholdet mellom individ og samfunn er langt mer komplekst og variert enn en enkel, uni-dimensjonal deduktiv modell. Individet har ved seg "the authorial or self-driven aspect of behaviour" (1994: 7). Kellehers studie representerer på mange måter nettopp den kritikk som Cohen forfekter. Kelleher har gitt liten stemme til enkeltpersoner, noe jeg vil utdype nærmere.

Den diskurs som pågår i den irske befolkningen om situasjonen de lever under, er en diskurs på institusjons plan. De to væremåtene i Ballybogoin, den britiske anstendige og den irske utadvendte, skaper kontrast. På denne måten kan en si at det eksiterer tre væremåter i Ballybogoin i og med at det er en væremåte som beskrives som "telling". Kelleher skriver, at hverken protestanter og katolikker følte seg bekvemme med å skulle tolke fremmede og dermed være mistenksomme. Beskrivelsen Kelleher gir av samfunnet, er sammenfallende med Barths tese om at etnisitet opptrer i møtet mellom grupper. Barth skriver følgende: "Since belonging to an ethnic category implies being a certain kind of person. Having that basic identity, it also implies a claim to be judges, and to judge oneself, by those standards that are relevant to that identity" (1996: 256). "In other words, regarded as a status, ethnic identity is superordinate to

most other statuses, and defines the permissible constellation of statuses, or social personalities, which an individual with that identity may assume” (1996: 259).

Væremåte er en viktig faktor i en persons identitet. For mange vil en væremåte eller omgangsform være noe de ikke reflekterer over fordi de er født og oppvokst inn i den. Bevissthet om væremåte vil først opptre i møte med en annen væremåte som derved skaper refleksjon om en selv. Barth skriver: “What can be referred to as articulation and separation on the macro-level corresponds to systematic sets of role constraints on the micro-level. Common to all these systems is the principle that ethnic identity implies a series of constraints on the kinds of roles an individual is allowed to play, and the partners he may choose for different kinds of transactions (1996: 258). Cohen skriver, at Barths tilnærming til etnisk identitet er nyttig, ved å se identiteten som en relasjon eller opposisjon til andres identitet og da særlig andre gruppers etniske identitet. ”But it still does not ask what the individual is conscious of when she or he invokes a boundary as a means or source of social identity” (199: 125). Imidlertid er konseptet om grenser sentral i antropologien fordi det utvider vår egen begrensede bevissthet med formål om å fatte andres bevissthet. Cohen skriver, at en følelse av en kollektiv identitet kan være veldig forskjellig fra det individuelle selvet. Gruppen må på denne måten streve med en kontradiksjon som ligger i at den består av selvbeviste individer (1994: 11). Gruppen må derfor hele tiden kjempe for sin opprettholdelse. Opprettholdelsen kan her ligge i at tilhørighet til en gruppe og den felles identitet også er en del av individets identitet og dermed et ønske om å bevare denne.

Vi får med Kellehers beskrivelse en opplevelse av hva som er en felles irsk identitet. Det er å være en person som viser andre oppmerksomhet, som spør hvordan det står til, som lytter og er engasjert, som forteller egne historier om smått og stort. Når en ire derfor opplever å måtte avstenge seg fra denne væremåte ved å overse mennesker slik de ofte gjør overfor protestanter, så oppleves det som en konflikt med seg selv. Men det er en konflikt de selv sier at de må leve med på grunn av situasjonen. De sosiale praksisene som Kelleher beskriver kunne ligne på rollespill slik Goffman beskriver det i ”Presentation of Self i Everyday Life” (1959). Rollespill er imidlertid noe som oppstår i situasjoner, mens det Kelleher beskriver er et institusjonalisert adferdsmønster som er felles for hele befolkningen. Slik Kelleher beskriver det, har væremåten blitt innarbeidet i kroppen til menneskene og han bruker da også Bourdieus habitus som referanse.

I et samfunn hvor snakk og fortelling er det viktigste sosiale middel, og hvor det er en rådende mening om hvilken oppfatning en skal ha, vil en person som ikke gir seg til kjenne, skape usikkerhet. Slik er det i de tilfeller hvor en katolikk blant sine egne, velger å være stille

om viktige temaer. Beskrivelsen ”deep as a well” gir blikk inn i personer som ikke deler den rådende oppfatning, eller ikke ønsker å ta del i den eller ønsker å forholde seg annerledes til situasjonen. Vi får også en anelse om hvilken frustrasjon dette bringer for omgivelsene. The nailer, he is ”deep as a well”. Det er også flere personer som blir beskrevet på denne måten. Det er tydelig at det skaper usikkerhet for omgivelsene i forhold til hvor de har denne personen, om han er til å stole på. Slik jeg forstår det, blir uttrykket ”Deep as a well” brukt som en slaks unnskyldning for personer som ikke tar del i den politiske diskusjonen. “The nailer” prøvde å orienter seg bort fra den nasjonalist identiteten som ble påført ham. Når samtalen med hans nasjonalist venner, som stod ham nær, kom til politikk ble han stille, ”deep as a well”. Dette gjør de andre usikre på hvor de egentlig har ham (2006: 208).

Kelleher gir de personer som forholder seg annerledes til den rådende oppfatning, liten stemme. Han går ikke videre enn det som er angitt ovenfor, og det gjør at leseren blir sittende igjen nysgjerrig på hvordan det egentlig forholder seg til de som har en annen oppfatning. Den meningsytring som går imot volden, er kun en meningsytring som beveger seg på institusjonsplan. Kelleher mener, at den situasjonen menneskene her lever under, kan føre til et splittet selv. Jeg er litt usikker på hva Kelleher mener med dette, fordi han ikke har gitt noen forklaring på hva han legger i selvet. Eller selvet til forskjell fra identitet. Kelleher skriver, at den sosiale praksisen er så omfattende at den griper helt inn i selvet, og at den sosiale praksisen er med å forme individenes identitet. Kelleher beskriver motstrid mellom to væremåter, og at det er dette som vil påvirke selvet.

Enkelte teoretikere har sett for seg en modell med individet som en beholder med mange selv som spilles ut i forskjellige anledninger. Giddens tar opp dette spørsmålet og avviser at individet kan ha flere selvs. Et splittet selv, vil vær et selv i uballase og i verste fall et sykdomstilfelle. I følge de teorier jeg har presentert mener jeg det er lite sannsynlig at den irske befolkningen generelt får et splittet selv på grunn av situasjonen eller de sosiale praksisene. Dette til tross for at situasjonen har vedvart over mange år. Det kan synes som væremåte og strategi er to forhold som fungerer sammen. I forhold til Goffmans rolleteori vil en person som bruker strategier kunne bevege seg i ulike grupper av samfunnet. Strategi og rollespill fordrer selvbevissthet og det er noe som vil motvirke endring av selvet.

I følge Cohen vil personer som lever under vanskelige livsbetingelser sannsynligvis heller få en større bevissthet om seg selv. Giddens skriver om hvordan kriser kan påvirke mennesker til å ta andre valg. Så lenge vi ikke vet hvordan menneskene opplever situasjonen personlig og hvordan de selv mener at de blir påvirket av den, er det vanskelig å dra noen slutning i forhold til selvet. Kelleher skriver, at det å skape identitet går gjennom en



forhandlingsprosess, praksiser for kommunikasjon, tilhøre forskjellighet på forskjellige nivåer og forholde seg til ulike midlertidige situasjoner. Kelleher skriver, at alle personer han omtaler i kapittel 1 beskriver seg selv som irske uten ambivalens, men de gjør seg også forskjellige fra hverandre. Alle utenom Ian som kommenterte at når han er i England eller Scotland blir han kategorisert som irsk, og da identifiserte han seg selv som irsk (2003: 93). Dette er et eksempel på hvor en som leser skulle ønske mer informasjon. Hvordan tenker Ian om seg selv når han er blant sine egne i Ballybogoin?

Gjennom monografien blir vi kjent med enkeltpersoner eller situasjoner hvor støtten til den rådende oppfatning blir trukket i tvil. Kelleher beskriver en situasjon hvor presten under søndagsmessen snakker mot volden i samfunnet. Det resulterer i at flere reiser seg og går. Når en da vet hvilken maktfaktor som ligger vold, så er det ikke å undre seg over at få turde protestere mot den måte konflikten ble håndtert. Kelleher skriver, at det er et strategisk og posisjonierende konsept for identitet som danner grunnlaget for denne etnografien. Han skriver at det er et selv som står i motsetning til oppfatningen av det stabile konseptet av selvet som beveger gjennom historien uforandret. Konseptet for et stabilt selv er ikke i tråd med den beskrivelse Giddens gir av selvet. Giddens beskriver et selv som er i stadig endring. Et strategisk eller posisjonierende selv mener jeg heller ikke er i tråd med den refleksivitet som Giddens beskriver. Det selvet som Kelleher beskriver forholder seg til samme situasjon hele tiden. Den strategi og posisjonering som beskrives, ligger innefor gitte rammer. Den refleksivitet som Giddens beskriver gjør at individet hele tiden er i en dynamikk med omgivelser som endrer seg raskt. Omgivelsene og situasjonen i Nord-Irland er fastlåst, og Kelleher skriver at menneskene levde 1700-talls liv.

Vi får vite at mange opplever den sosiale praksisen som moralsk forklastelig og at den strider mot den irske væremåten. Dette gir en indikasjon på at den sosiale praksisen ikke griper inn i individenes selvoppfattelse, og at den refleksjon de har rundt dette tema nettopp gjør at den ikke påvirker selvet. Det kan synes som enkeltpersoner har satt i verk strategier for nettopp å unngå å la seg påvirke av noe de er uenig i. En strategi er å snakke om ”ufarlige” temaer og ellers være stille. Beskrivelsen vil jeg karakterisere som rollespill. Personene anvender strategier og taktikk for å unngå situasjoner de ikke ønsker. De unngår temaer for samtaler som kan kompromittere dem selv. Cohen mener, at europeisk sosialteori ikke tar i betraktning individets kapasitet til å være refleksiv i forhold til sin egen atferd. Dette er også hva som kalles selvbevissthet. Cohen mener, at for å svare på dette må vi i stedet for å ta ”selfhood” for gitt, sette individet i sentrum (1994: 8). Cohen mener, at vi om oss selv har en sterk følelse av selvet og at det er innarbeidet i språket på en slik måte at vi for eksempel

sier om en person som er ikke mestrer tilværelsen ”hun er ikke helt seg selv for tiden”. Målet er å ha en sterk og stabil opplevelse av seg selv.

Jeg vil avslutte dette kapitlet med å reflektere over studie med fokus på individet. Ville en gjennom enkeltindivider kunne gripe helheten? Jeg har fremhevet de individer som forholder seg annerledes enn det jeg har forstått som den rådende oppfatning. Dersom det er individer som er uenige eller definerer seg annerledes enn majoriteten, så gjør de det i relasjon til noe. Kelleher har beskrevet dette som de enkelte definerer seg bort fra. I Ballybogoin er de viktigste institusjoner den historiske forankringen, den irske væremåten og de sosiale praksisene. På mange måter kan en si at Kellehers studie er et studie i seg selv. Studiet har gitt en troverdig beskrivelse av samfunnet og hvordan individene forholder seg til det. Jeg vil si at studie av enkeltindivider er uinteressant dersom en ikke også kan se helheten. Kollektivet eksisterer ikke uten individer. Innen kollektivet vil det være ulik tilknytning og personlige oppfatninger, men uten det kollektive vil det ikke være noe å være uenig i. Jeg vil i neste kapittel vise til Schneiders studie og hvordan identitet på mange nivåer er en del av den personlige identitet.

## KAPITTEL 9 IMMIGRANTERS KONSTRUKSJON AV IDENTITET

### Innledning

I dette etnografiske eksemplet tar jeg for meg Arnd Schneider "Appropriation as Practice. Art and Identity in Argentina." Boken er et resultat av et års feltarbeid 1999-2000 og oppfølging i 2001/2002. Boken utkom første gang 2006.

Argentina er et land som for en stor del er bygget opp omkring immigrasjon, selv om det også er en opprinnelig befolkning der. Den opprinnelige befolkningen, deres kultur og kunst som er sentral i boken. Hovedfokus for monografien er hvordan mennesker i et nytt land tilegner seg ny identitet. Nærmere bestemt hvordan tilegnelse blir en aktivitet og en prosess for individet som kombinerer praktisk utøvelse og mental bevissthet. Den aktuelle tilegnelsesprosessen foregår ved at kunstnere med europeisk opphav studerer kunst hos den opprinnelige befolkningen, for å gjøre den til en del av sitt eget prosjekt. Med dette velger de aktuelle kunstnerne bort den anerkjente europeiske tilknytning.

Schneider skriver, at han også tar opp spørsmålet om hvordan kategorier formes. Definerende kategorier har ofte sin basis i opposisjoner slik som ekskludere –inkludere, og hvordan dette kommer til uttrykk i en globaliseringsprosess. Hvordan blir for eksempel innfødt definert av europeiske kunstnere til forskjell for hvordan de innfødte oppfatter sin identitet (2006: 6). Monografien er også ment å være et bidrag i den pågående debatten om globalisering og mer spesifikt hvordan overføring av kultur blir praktisert og erfart av kunstnere i Argentina (2006: 3). Schneider skriver, at han er interessert i kulturoverføring, kultur utveksling og anerkjennelse av annerledeshet, noe han mener kommer til uttrykk gjennom nevnte kunstners praksis (2006: 20).

Tilegnelse er en strategi og praksis for forståelse -på hermeneutisk vis- den andre og et middel til å konstruere identitet. Fokuset er på individuelle praksiser i interkulturell overføring og på individer som sosiale agenter (2006: 30).

### Argentinsk identitet

Schneider starter monografien med å beskrive paradoksene for identitet i Argentina. Med europeiske og nord amerikanske øyne, og ikke minst sett fra andre latin amerikanske land, så er Argentina et land bebodd av immigranter, og Buenos Aires (BA) blir omtalt som South Americas Paris. Denne oppfatningen er delt av mange som et image, særlig blant folk i kystprovinsene. Imidlertid er ideen om *portènos*, som er betegnelsen på de som bor BA og er

etterkommere av europeiske immigranter og de som søker en latinamerikansk identitet, konstruksjoner skapt i det nye landet og som derved er kreolsk (2006: 6).

*Porteno* er en argentinsk identitets markør og et kreolsk konsept. Schneider mener, at Argentina best er forstått som en kreolsk nasjon. ”This might sound surprising, since Argentina from the end of the nineteenth century and most of the twentieth century have taken the melting pot (crisol de razas) as the basis for their identity construction” (2006: 8).

Schneider skriver, at Argentina har en skjør nasjonal identitet sammenlignet med for eksempel Mexico og Peru, hvor den opprinnelige befolkningen hadde manifestert seg med høyt utviklede samfunn. Tilsvarende finnes ikke i Argentina (2006: 105). Den argentinske ideen om urbefolkningen er at de er primitive og levde i fortiden, men nå er forsvunnet (2006: 106).

Schneider henviser til Germani (1955, 1970) og skriver at til forskjell fra andre immigrant land som Australia og USA hvor det oppstod segregering, ble Argentina en smeltedigel for immigrantgrupper av ulike opprinnelse. Men smeltedigelen var langt fra egalitær. Det oppstod kategorier for ulike grupper av immigranter som ble betegnet hvem som var ønsket, mindre ønsket og uønsket (2006: 9). Afrikanske slaver var også en del av den argentinske befolkningen.

På bakgrunn av at den innfødte befolkningen nesten var utryddet etter 1879, og de gjenværende ble dyttet inn i marginale reservater, måtte europeere av ulik opprinnelse, de stadige migrasjonsbølger samt kreoler, forhandle nasjonale identiteter. Konseptet kreol er et resultat av denne hybride situasjonen. ”For even if self-definitions insist on a presumed European character, that is, Europeanness as expressed in building styles, food consumption, and language influences, such notion are entirely New World constructs, and therefore Creol.” “Even in BA , *criollo* became synonymous with having acquired an Argentine identity” (2006: 10).

I den spansktalende verden, er den originale og mest snevre betydning av kreol, en person som er født av spanske foreldre i den ”nye” verden. I Argentina, på grunn av masse immigrasjonen, blir betegnelsen kreol brukt på helt forskjellige måter. I sin mest egalitære betydning er kreol enhver blanding av spansk koloni og opprinnelig opphav, det være seg alt fra skikk og bruk, væremåter, mat etc. En måte å bruke betegnelsen kreol, er å markere sosial klasse og kreol blir således en term for lagdeling. Europeiske etterkommere og andre senere immigranter som utgjør hovedparten av befolkningen i kystområdene, bruker begrepet på en nedsettende måte i forhold til de som bor i landområdene. Disse blir tillagt egenskaper som tilbakestående, bondske vaner og dårlig utdanning, til forskjell fra dem selv som har en mer

sofistikert livsstil. Men kreol kan også bli brukt på en mer positiv måte i forhold til livet på Pampasen og dets innbyggere *gauchos*. Dette positive syn har sin bakgrunn i romanen ”Martin Fierro” av José Hernández), og populariseringen gjennom gaucho-figuren Juan Moreira.

Kreol betyr også europeiske etterkommere på landsbygda som har blitt så særmerket i sin levemåte at de skiller seg fra øvrige spanske etterkommer samt indianere, at de faktisk har blitt kreolisert (*acriollados*). ”In addition, those identifying strongly with Creole traditions would oppose them to imported European ways, in which case Creole becomes a counter-discourse, and a means to distinguish oneself from more recent European immigrants” (2006: 11). Begrepet *criollo* fikk også forskjellig betydning alt etter hvilken klasse i samfunnet som identifiserte seg med det. For overklassen betyd *pure*, en ubrutt linje fra spanske kolonifamilier på tross av inngifte med nyere europeiske immigranter. Kreol ble også brukt til å gjøre en forskjell fra senere europeiske immigranter.

Men kreol var likevel ingen hermetisk lukket kategori. Europeere kunne bli kreoler og det viser at mennesker kan bevege seg mellom kategorier og anta nye identiteter. ”Moreover, it shows that what I term the egalitarian notion *criollo* is a culturally constructed category, and not based on an ideology of descent (however fictive or putative) as among upper class.” In this sense, the egalitarian and inclusive meaning of *criollo* is similar to *porteno*, denoting any inhabitant of the port city of Buenos Aires” (2006: 12).

Schneider skriver, at ikke alle oppfatter seg selv som kreoler, selv om de er det. Det er imidlertid disse nye konstruksjonene for identitet gjennom å tilegne seg opprinnelig kultur ved en bevisst handling mot kreolisering, de omtalte kunstnere er engasjert i (2006: 13).

## Metode

Schneider viser til Hegel's påstand om at det er gjennom overføring av eiendom at to individer manifesterer sin frie vilje, den ene som gir eller overfører og den andre som mottar eller tilegner. Schneider viser videre til Marx, om at det på tross av transaksjonens fundamentale likeverd i seg selv, så er personene som er involvert ikke likeverdige, hva enten det gjelder innen samme samfunn eller mellom ulike samfunn (2006: 26).

Med tilegnelse i sin formelle betydning, menes å ta noe ut av en kontekst og sette inn i en annen kontekst, men den utvidede betydning som monografien fremhever, ser tilegnelse som en hermeneutisk prosedyre, og i det ligger ikke bare at kulturelle elementer blir gitt en ny mening, men at individene selv blir transformert og derved konstruerer og antar ny identitet (2006: 299). Konseptet for tilegnelse har fokusert utelukkende på det økonomiske og

legale aspektet ved tilegnelse også når det har vært snakk om kulturell endring. På denne måten har det vært en benektelse hermeneutisk sett, å se at det har skjedd en endring på det personlige plan ved å tolke andres gjenstander eller en hvilken som helst annen kulturell manifestasjon (2006: 26). Schneider mener, at antropologi må utvikle et konsept for å ta i betraktning mottakeren. "Somehow, anthropology must find a way to reveal, as social and cultural relations, the actual mediating process, which, via objects, artefacts, ideas, language, takes place between culturally different social actors" (2006: 26).

Fokuset for tilegnelse som individuelle strategier og praksiser, gjør at en må tenke nytt vedrørende teorier om globalisering og hybridisering fordi disse ikke tar nok hensyn til individuelle praksiser. "Hybridization, creolization, transculturation, and other concepts focus more generally on mixtures of different cultural practices in entire societies or groups of individuals, but less on individual strategies" (2006: 19). Vi bør tenke på kultur som åpne systemer, hvor individer forhandler tilgang og bringer in symbolske elementer som ikke har noen fastlagt mening (2006: 19).

### **Tilegnelsesteknikker**

Mange argentinere følte at de med Falklandskrigen i 1982 ble latt i stikken av Europa og at dette var en pådriver til å finne nye røtter og en ny identitet. Det nye konseptet for Argentinsk identitet bygger på innfødte termer for historie, kultur og territorie (2006: 108). Men det ligger et paradoks i dette, fordi den opprinnelige befolkningen knapt er med i denne prosessen. Dette betyr at det også har foregått en kolonisering av de innfødtes historie. Interessen for opprinnelig kultur er del av en større diskurs om Argentinsk identitet basert på innfødt estetikk. Argentinsk politikk er en del av bildet, særlig med tanke på militærdiktaturet fra 1976 – 1983, hvor militæret diskriminerte mot alt innfødt. Den kunstneriske aktiviteten er en del av "the social fabric of everyday life", noe som omfatter samtaler og diskusjon omkring temaer som politikk, økonomi, kjønn og familie.

I prosessen med tilegnelse inngår innsamling av materiale til bruk i kunsten. Kunstnerne tar i bruk mønstre og teknikker fra den opprinnelige befolkningen. Arkeologiske utgravninger er også av betydning (2006: 81). Dette forutsetter feltarbeid og kontakt med den innfødte befolkningen (2006: 135). Men kunstnere som arbeider på denne måten blir marginalisert i BAs kunstverden (2006: 134). Ved tilegnelsen må vi må sondre mellom direkte og indirekte praksis. Direkte tilegnelse betyr at kunstnerisk feltarbeid og praksis omfatter ansikt til ansikt kontakt med de innfødtes samfunn. Eller for tilfellet av historiske studier, at kunstneren deltar i arkeologiske utgravninger eller besøker arkeologiske plasser,

museer eller liknende. Det er forskjellige grader av engasjementet involvert, noe som berører både privat og offentlig (institusjons) studie eller feltarbeid. Dette betyr på mange måter også en tilegnelse av de innfødtes sted, noe som har en problematisk side. Det betyr en tilegnelse av tid og historie, slik som når samtidskunstnere gjør krav på at ”Pre-Columbian past of Argentine indigenous cultures” er ”vår”. “Therefore, it has been essential in this book to show how artists conceptualize appropriation, that is to say, how they view their strategies to incorporate difference into their work, and finally, how they construct proximity and distance to their subject, and how this influences the process of appropriation” (2006: 183). Schneider skriver, at abstraksjonsnivået og en anerkjennelse av forskjellighet, motbeviser en ensidig overføring eller assimilering. ”On the other hand, artists also express appropriation in the idiom of identity, a newly constructed belonging in Latin America – what was other becomes now *lo nuestro*, or “ours” (2006: 184).

Indirekte tilegnelse foregår når kontakt med innfødte skjer gjennom et annet medium, slik som fotografi, tegning/ skisse, skrevne kilder, ekspressiv media slik som performance og installasjon, gjennom internett eller innsamling av gjenstander. Dette kommer som regel til uttrykk gjennom bøker, utstillinger, museums kuratorer osv. Men alle disse teknikkene kan også bli utøvd gjennom å reise og direkte kontakt med de innfødte slik som beskrevet for direkte tilegnelse (2006: 183). ”Travel involves physical and temporal displacement, underscoring the cultural (and temporal) difference perceived and created through appropriation” (2006: 183).

### **Konstruksjon av ny identitet**

Schneider spør, hvorfor en gruppe kunstnere av europeisk opprinnelse beskjeftiger seg med innfødt kunst fra Argentina og andre steder i Latin Amerika. Spørsmålet er langt fra åpenbart, da Argentinas kunstelite favoriserte import av Europeiske modeller for kultur til fordel for innfødt kultur (2006: 2). Det har ikke vært en legitimerende nasjonal ideologi for å tilegne seg innfødt kultur i Argentina. Tilegnelsens valg blant kunstnere er en bevist konstruksjon (2006: 3).

Krisene ble en trigger for å finne ny inspirasjon og ny identitet. ”Obviously, such a general disenchantment with political, economic, and to some degree also cultural projects for national identity, does not prevent artists, as well as other Argentines, to perfectly feel “Argentine” or rally behind “national” causes in other realms of national life, especially sports, for instance, as followers of the national soccer team (se also Archetti 1999, 2001)” (2006: 171).

Tilegnelse er ikke et nytt fenomen og er universelt i hvordan kulturer endres, samt et av de viktigste mønstre i hvordan globalisering spres. I dette har kunstneren som en individuell sosial og kulturell aktør en viktig rolle og kan virke som en megler mellom lokalt og globalt nivå (2006: 163). Relatert til kunst, så vil tilegnelse si enten ren kopiering eller å mikse symboler av ulikt opphav inn i et arbeid og å utvikle nye former inspirert av innfødte former. Dette er igjen med på å skape ny mening og kontekst til det ”originale”. Innbakt i tilegnelsesprosessen ligger også et hermeneutisk potensial som betyr en læringsprosess. I de kreative prosessene ligger det implisitt en leten etter en ny argentinsk identitet *lo nuestro* (”ours”) som ikke er basert på slektskap, men ny kulturell kapital oppnådd ved ulike praktiske og teoretiske arenaer hvor en erverver ferdigheter (2006: 90). Tilegnelse er ikke noen uniform prosess, men varierer individuelt. ””Rooting” that is, leaving old and acquiring and creating new traditions, is probably the best expression for this process” (2006: 164). De beskrevne artistene står overfor et dilemma siden de ikke lenger oppfatter seg som ”transplanted Europeans”, noe som var den gamle tilnærmingen for Argentinere, og ennå ikke som innfødte Latin Amerikanere. De er på en måte en tredje kategori, som en uttrykte det, et valg til forskjellighet. De har blitt fremmede i forhold til sin opprinnelige europeiske kultur og de er forskjellige fra den kulturen de delvis ønsker å assimilere til. ”Outside stereotypes, as much as inside ascriptions define the spaces of identity” (2006: 164).

Spørsmålet er så hvilke elementer fra den opprinnelige kulturen som ble valgt ut. Svaret på det er det tradisjonelle, altså det som antas å være det mest originale og autentiske til forskjell fra det som er undergitt moderne eller postmoderne påvirkning. Det var imidlertid få kunstnere som var i direkte kontakt eller dialog med den nåtidige innfødte befolkning. Årsaken til dette lå i en oppfatning om at den innfødte befolkning trengte å gjenføde sin kultur i forhold til det opprinnelige og det som lå i fortiden. De var på en måte like ”uprooted” som immigrantene. Schneider mener, at interessen for de innfødtes kunst og kultur kommer fra en idealisering av det opprinnelige og enkle uten korrupsjon. Den gylne tid som det også blir referert til. Kunstnernes egne uttrykk var ”respekt”. I dette ligger det å verdsette og akseptere de ”kulturelle andre”. Men i og med at dette hadde en hensikt og ikke bare for sin egen skyld, var det også et ønske om å oppnå goder intellektuelt, kunstnerisk og også kommersielt. Enkelte kunstnere uttrykte også skyld i forhold til denne aktiviteten (2006: 166).

Schneider skriver, at han ble møtt med en slaks benektelse av fenomenet tilegnelse av innfødt kunst, dette må tolkes som en del av en spesiell identitets konstruksjon hvor Argentinas kunstverden oppfatter seg selv å være internasjonal med sin orientering mot Europa og North America. Det faktum at han ble fortalt at hans studieobjekt ikke eksisterte, er



en del av en større benektelses ideologi, som blant annet har å gjøre med at Argentina er forstått som et land for europeiske immigranter og deres etterkommere. Dette medfører en spesiell utfordring for de som skal studere identitet og utformingen av nye kunstformer i Argentina. ”This is because construction of identity are not voiced in the idiom of presumed biological descent, but in the terms of geographical and cultural belonging. This amounts to an inclusive form of identity construction that is defined by practices of cultural acquisition and not by discourses on origin” (2006: 3).

Disse to måtene å konstruere identitet på står i motsetning til hverandre og er en potensiell trussel til identitet som baserer seg på antatte biologiske røtter. Identitet på grunnlag av opprinnelse gjør krav på biologisk opphav og tilhørighet til et bestemt territorie. Den inkluderende identitet tilegnelse eller konstruksjon, er lik med å lære et nytt språk eller å adoptere elementer fra en annen kultur, uten å gjøre krav noen biologisk slektenskap til de som bærer den. Identitet på grunnlag av tilegnelse, kan oppfattes som respektløs overfor de som henter sin identitet på grunnlag av opprinnelse (2006: 3). Det å tilegne seg den innfødte kulturen betyr også å tilegne seg tid og rom, som betyr historien slik den fremgår av arkeologiske utgravninger etc. samt prosessen omkring ”land-taking”. Disse to gruppene, den opprinnelige og nykommeren var ikke gjensidig ekskluderende eller uten oppfattelse av hverandre. Flere av de opprinnelige kunstnerne gjorde krav på å delta i utstillinger i BA og ”det hvite kunstuniverset”. De søkte en dialog heller enn konfrontasjon. (2006: 4).

En del av identitets konstruksjonen dreier seg om hvordan antatte lokale former importeres til et internasjonalt rammeverk. ”One of the principal points this book makes, is that the appropriating strategies of artists are positioned at nodal points in a global network of cultural flows, in which specific indigenous discourses are converted into an idiom that is receptive to international consumption” (2006: 5). I forhold til den europeisk orienterte kunsten, representerte tilegnelse et slags opprør, i og med at de nevnte kunstnere lagde et nytt paradigme med tilegnelse av innfødt kunst, en konstruksjon med røtter i Latin Amerika (2006: 9). Schneider skriver, at boken viser hvordan kunstnere posisjonerer seg til uttrykksmåter om identitet i forhold til de dominerende ideologiene om smeltedigel og immigrant nasjon. Det kan endog sies at det var Argentinas overveldende erfaring med immigrasjon som har ledet til en større predisponering og fleksibilitet i å konstruere nye identiteter (2006: 18). I konstruksjonen av identitet innebærer det også å tilegne seg historie, sted og rom, symboler, ideer m.m. ”On the other hand, appropriation for many Latin American and other “Third World” artists prolongs and extends the experience of the original, whilst also investing it with new meaning, and serves as a strategy for identity constructions” (2006: 21).

I svært snever forstand betyr tilegnelse nærmest å kopiere. Det ligger imidlertid et paradoks i dette, fordi det vanskelig kan sies at noe er egentlig opprinnelig eller rent. Det finnes egentlig ikke noe som er originalt. Vestlig tradisjon har et konsept for kunst som særegen og unik. Dette har sin rot i det vestlig syn på individet som en avgrenset og autonom person (2006: 63). Schneider viser til en filosof ved navn Ricoeur som spesielt har skrevet om tilegnelse. Tilegnelse er det motsatte av å distansere, men det betyr ikke å overta det andre. ”To the contrary, the term implies in the first instance the dispossession of the narcissistic ego, in order to engender a new self-understanding, not a mere congeniality with the other (Ricoeur 1981: 191-193)” (2006: 26). Schneider mener, at i stedet for å se på produktet som en kopi, så er det som skapes gjennom den kreative prosessen et originalt arbeid. Dette har sin årsak i at ny mening er brakt inn i kopien gjennom den kreative prosessen. Dette blir dermed også en prosess hvor annerledeshet anerkjennes og transformeres til noe nytt (2006: 64).

### **Selvrefleksjon i forhold til tilegnelsesprosjektet**

Schneider bringer inn spørsmålet om de det blir ”appropriert” fra, dette fordi det kan oppleves som et tyveri. Australske aboriginene har prøvd å protestere mot at ”hvite kunstnere” har tilegnet seg deres spesielle maleteknikk (mk). Schneider mener derfor at tilegnelse må forgå i en dialogprosess (2006: 28).

Schneider skriver, at ikke alle kunstnerne var like selv -refleksive eller selv – kritiske i deres praksiser for tilegnelse. De innfødtes kultur, og særlig imaget av dem, for ikke å si stereotypiene, ble ansett for å være et reservoar for identitet. Dette ble spesielt tilfellet etter de senere politiske og økonomiske katastrofene for landet. På samme tid ble den europeiske modellen for kultur et slags blidspor. Det er ikke stedet hvor du ble født som teller, men det stedet hvor hele din historie ligger. Slik var det mange av kunstnerne opplevde deres forsøk på å skape en ny argentinsk identitet. Det betød at deres søken etter en ny identitet begynte med en krise. Den europeiske modellen for identitet som bygger på avstamning, hadde gjort dem utslitt. En av informantene beskriver det som å ha ”non-identity”. Schneider skriver, at informanten Bestard nå har fått en fornyet refleksjon om identitet. Bestard avslutter med å si at han avstår fra sin catalonske innfødthet til den fjerne øye Mallorca, mens han innser at denne også kan være en kunstig konstruksjon av fortiden (2006: 170).

Innfødte og immigranter er ikke forenet gjennom historien ”we are not united by the discours on Argentine identity” (2006: 168). Dette fordi den som er innfødt er ikke argentinsk, men innfødt og tilhører en spesifikk kultur. Forsøkene på å skape en ny felles identitet ble kaldt ”ours and indigenous”. Dette inkluderende prosjektet skulle omfatte

fragmenteringen av identitet som et resultat av kolonisering, uavhengighet, undertrykkelse av den innfødte befolkning og masse immigrasjon. ”This is way I want this new *project of unity* between immigrants (and descendantes of immigrants) and indigenous people. We had to establish a new common platform”(2006: 168). Forsøket på å forene møtte imidlertid motstand fordi den innfødte befolkning som insisterte på fortsatt å være innfødt og ikke være en del av andres agenda. De innfødte hadde et helt annet konsept for innfødtthet (2006: 169, 170). “But the indigenous people looked at me, as if saying: ”Why? This is not our project. Our project is to continue being indigenous people” (2006: 168).

### **Kommentar**

Schneiders beskrivelse viser hvordan mennesker har behov for identitet på mange plan. Monografien er blant annet et eksempel på hvordan en forhandler identitet med seg selv og sine omgivelser. Immigranter befinner seg ofte i et ingenmannsland, og den mentale reisen er like viktig som den fysiske. Noen av informantene sier at de følte en form for ikke-identitet. De menneskene Schneider beskriver har tatt det en nærmest kan kalle totale valg. Først har de reist fra sine kjente omgivelser til den andre siden av jorden. Deretter velger de å gå inn i en identitet på tvers av det aksepterte og bryte med sitt europeiske opphav.

Schneider skriver, at krisene i Argentina ble en trigger for å finne en ny identitet. I Giddens fremstilling av selv-et identitet, er krisene en viktig faktor. Giddens bruker betegnelsen ”Fatefull moments” for å beskrive spesielle situasjoner eller episoder hvor konsekvensene er store og problematiske (1991 s. 113). ”Fatefull moments” er truende for den ”beskyttende kokongen” (1991 s.114). I følge Giddens kan krisen enten føre til ny selvinnrettning og en ny start eller den kan bli en undergang for individet. Giddens skriver, at grunnleggende tvil griper inn i på de fleste områder av hverdagslivet. ”Risk assessment is crucial to the colonisation of the future; at the same time, it necessarily opens the selv out to the unknown”(1991: 182).

Selv om de kriser Giddens omtaler, er på det personlige plan, så mener jeg at de nasjonale krisene som Schneider beskriver, er like betydelige for den enkelte når de blir personlig opplevd. Den økonomiske krisen på begynnelsen av 2000-tallet, er helt klart noe som berørte mennesker personlig. Nasjonale kriser er av betydning for individet gjennom individets identifisering med nasjonen, og fordi hvert enkelt individ er byggesteinen i helheten. Cohen skriver, at en gjenfinner nasjonens identitet i selv. ”The self has primacy in the creation of locality, in rendering boundaries meaningful, in the interpretation of national identity (1994: 132). Giddens skriver, at moderniteten er iboende gjenstand for kriser, på mange ulike nivåer. Kriser har blitt normalisert, men ikke rutinisert (1991 s.184). ”The crisis-

prone nature of late modernity thus has unsettling consequences in two respects: it fuels a general climate of uncertainty which an individual finds disturbing no matter how far he seeks to put it to the back of his mind; and it inevitably exposes everyone to a diversity of crisis situations of greater or lesser importance, crisis situations which may sometimes threaten the very core of self-identity” (1991: 185).

Det er fenomen hos immigranter at de har lett for å holde fast ved sin opprinnelige kultur, og derved har de vanskelig for å integreres og de mister også den utvikling og endring som skjer i hjemlandet, fordi deres identitet er knyttet til tidspunktet da de drog. Den trygghet de har, er den identitet de tok med seg og kanskje et av de få holdepunkter i tilværelsen. Giddens skriver, at kultivert eller styrt risiko er sammenfallende med noen av de mest grunnleggende innretninger under moderniteten. Det er muligheten til å bringe i uorden det som er fastlagt og åpne for nye mønstre og dermed gripe inn i en hittil ukjent fremtid. Kultivert risiko er et eksperiment med grunnleggende tillit. Det er dette som er en del av modernitetens rastløse karakter (1991: 133).

Personene i Schneiders monografi lager en forbindelse mellom det indre og det ytre. Dette fordi menneskets behov for trygghet virker på mange plan. De bringer sammen forbindelsen mellom nasjonal identitet og personens identitet som en villet prosess. Dette er en inkluderende form for identitetskonstruksjon. Slik jeg ser det, er dette slik identitet konstrueres i alle moderne samfunn. Cohen viser til en forfatter ved navn James Fernandez, og tar opp spørsmålet om menneskers konstante kamp mot utrygghet. Fernandez mener, at mennesker tar opp i seg kulturelle trekk for å skape en følelse av helhet for seg selv. Det er på denne måten at kultur kan integreres. Fernandez mener, at når mennesker beveger seg ut i det ukjente griper de etter noe som er kjent for å kunne opptre kompetent. Dette blir dermed en strategisk atferd. Mennesker bruker metaforer for å skifte fra et felt til et annet og for å få andre mennesker til å oppfatte dem med et bestemt image. Mennesker er mobile og selvet er mobilt (1994: 139).

Sammenholdt med Schneider, vil jeg si at tilegnelse og selv-refleksjon er en helhetlig prosess. Refleksjon vil si å se de tre dimensjonene ved tilværelsen; fortid, nåtid og fremtid, i relasjon til hverandre. Noe som på en eller annen måte medfører endring. Uansett hvilket forhold en har til ny kunnskap eller ny erfaring, så vil den vurderingsprosess som en har vært i gjennom gjøre at ens tidligere oppfatning ikke helt er den samme. På denne måten vil ”appropriation as practice and learning” være en tilnærming til endring. Cohen skriver, at mennesker søker etter visshet noe som derigjennom motiverer identitet (1994: 131). Dette kan

igjen bli formulert rundt en kollektiv stereotypi eller dogma. Individet kan assimilere et kulturelt produkt til en egen erfaring.

Det vil si at en nasjons- identitet kan gjøres personlig. For de som er født i et land så vil den nasjonale identiteten bli en del av personen gjennom oppveksten. Cohen skriver, at for immigranter kan opplevelsen av å måtte holde fast ved noe som er deres eget bli ennå sterkere en for personer som bor i de samme omgivelser som de alltid har gjort (1994: 103). En type identitet kan være representert i mange ulike situasjoner og kan opptre sammen med andre identiteter. Men vi kan også tenke oss situasjoner hvor nasjonal identitet er helt uten betydning. Ved en familiesammenkomst vil det sikkert være viktigere å være en god vertinne enn katolikk i Nord-Irland.

Det viktigste med Schneiders studie er ikke om personene lyktes i deres identitets prosjekt, men at de prøvde. Studiet viser menneskers behov for tilhørighet på mange plan. På det individuelle plan er identitet kategorier å tenke med. Det er noe som skaper rammer om tilværelsen og det igjen gir trygghet. Et menneske må ha et knippe av ideer om seg selv, for å ta valg og for å vite hvordan en skal opptre overfor andre. Når personen har en ide om hvem en selv er, er det også lettere å ta avgjørelser. Ut fra denne forestillingen vil jeg tenke meg personens identitet bestående av mange bokser, hvor en henter frem den identiteten som er aktuell i den gitte situasjonen. Hvordan identiteten utspilles der og da, vil avhenge av alle de forhold som betinger en rolle eller hva som er best strategisk. På mange måter er modellen "a basket of selves" ikke så fjern fra den modellen jeg selv tenker meg. Flere identiteter kan være virksomme på samme tid. Dette kunne komme i strid med forestillingen om et enhetlig selv. Men jeg mener at identiteten er satt sammen av mange komponenter som til sammen skaper en helhet. Det er forbindelsen til selvet som skaper det enhetlige. Denne forbindelsen er tankeprosessen eller den refleksive prosessen som hele tiden vurderer og konkluderer, inkluderer og forkaster. Refleksjon er en kontinuerlig prosess mellom det indre og det ytre i utall av situasjoner som hele tiden må forhandles. Resultatet er en helhetlig identitet. Om du går på fest og kler deg i finstas, så vil ditt valg avhenge din personlige forestilling om deg selv. Velger du lang eller kort kjole, høye heler eller moderate sko. På det individuelle plan er identitet kategorier å tenke med. Det er noe som skaper rammer om tilværelsen og det igjen gir trygghet. Et menneske må ha et knippe av ideer om seg selv, for å ta valg og for å vite hvordan en skal opptre overfor andre.

Når personen har en ide om hvem en selv er, er det også lettere å avgjøre. På det individuelle plan er identitet kategorier å tenke med. Det er noe som skaper rammer om tilværelsen og det igjen gir trygghet. Et menneske må ha et knippe av ideer om seg selv, for å

ta valg og for å vite hvordan en skal opptre overfor andre. Rollen er den utøvende del av identiteten. Konteksten eller situasjonen avgjør hvordan rollen spilles ut. På denne måten kan det være en flytende grense mellom identitet og rolle, og mellom identitet og selvet.

## KAPITTEL 10 ETTERORD

Min påstand til slutt vil være at identitet er personlig uansett om den er et resultat av en bevisste valg eller følger av samfunnets føringer på individet. Identitet er et resultat av mange ulike komponenter som virker sammen og som gjør individet til en helhetlig person. I de tilfeller hvor personen opplever at identiteten er påført vedkommende uten å være i samsvar med personens opplevelse av seg selv, så vil denne identiteten fortsatt være personlig, idet den karakteriserer personen. Vedkommende kan stå overfor det valg å enten prøve å gjøre noe med det inntrykk andre har av vedkommende eller leve med situasjonen. En endringsprosess kan ta lang tid. De valg som personen står overfor fordrer refleksivitet. Dette fordi mennesker hele tiden må presentere seg selv. På dette grunnlag mener jeg at personen hele tiden er i en kontinuerlig diskurs med seg selv og sin identitet uansett om vedkommende opplever en konfliktsituasjon eller ikke. Det å ha en helhetlig idè om seg selv gir grunnlag for det Giddens kaller livs-politikk. Med begrepet "life politics" så mener jeg Giddens har i tankene hele den kompleksitet av forhold som omhandler selv-identiten og utformingen av den. Følelsen av å ikke være i harmoni med seg selv, eller slik Cohen skriver det "ikke være helt seg selv", er en tilstand de fleste vil finne ubekvem. Goffman er inne på det samme når han skriver om ego -identiteten hvor det er divergens mellom det indre og det ytre. De fleste mennesker vil bestrebe å være i harmoni med seg selv, som igjen vil si å ikke være fremmed overfor seg selv.

På denne måten kan en også si at det å skape identitet også er en prosess som gir trygghet. Behov for trygghet er et allment menneskelig fenomen uavhengig av samfunnsform. Førmoderne samfunn hadde gitte rammer og faste holdepunkter for tilværelsen. Giddens har nevnt de fire faktorene slektskapsystemet, det lokale stedet, religiøse kosmologier og tradisjoen i førmoderne samfunn, som skapte trygghet for individene. Hva har så erstattet de faktorer som skapte trygghet i førmoderne samfunn? Jeg mener at mennesker i vestlig forankrede samfunn skaper et mentalt festningsverk som stenger utryggheten ute. Mennesker okkuperer tankene med livsstil og alle mulige gjøremål som fyller opp eventuelle tomrom i tilværelsen som kunne gi grobunn for utrygghet. Det vi kaller tidsklemmen er egentlig bare en måte skape faste holdepunkter på.

Det moderne mennesket står overfor mange utfordringer. Ikke minst kan alle de valg vi står overfor nettopp skape utrygghet. Noe av det trygge ved tradisjonelle samfunnet var at en visste hvor i samfunnet en var plassert hvilken rolle en hadde. Livet var til en viss grad forutbestemt. Knapt noe er mer frustrerende enn det å skulle ta valg. Et annet

problem for moderne mennesker, er at de svært ofte må ta avgjørelsene alene fordi autoritene har mistet sin betydning. Uansett om ungdom blir formanet av sine foreldre til å ta en bestemt utdanning, så vet de at valget egentlig kun er deres eget. For å redusere valgene, kan bevissthet om en bestemt livsstil vær en løsning. Det å omgi seg med mennesker som har den samme livsstil er en måte å redusere valgene. En kan velge å bosette seg i et område hvor en stort sett treffer de samme mennesker som en selv. Mange vil gjennom den utdanning en har, treffe den samme type mennesker på jobben. På denne måten kan en si at mennesker snevrer inn sin verden og gjør valgene lettere. Det blir ikke lenger noe individualistisk ved valgene, de sosiale omgivelsene har allerede lagt de nødvendige føringer.

Noe av det mest problematiske med moderne samfunn kan være alle de motsetninger det medfører. Det kan synes som det som i en situasjon er et gode, i en annen situasjon er en trussel. En fordel kan fort bli til en ulempe, og kunnskap kan skape usikkerhet. Det er i dette spenningsforholdet mennesket befinner seg. Ofte med vissheten om at en er alene. Det blir en kontinuerlig kamp om å skape faste holdepunkter i tilværelsen. Og ikke minst, andre mennesker som en vet alltid vil være der. Den virkelige vennskapen må opprettholdes hele tiden. Den daglige kamp i vårt samfunn er på det følelsesmessige og mentale plan. Det blir et totalt fenomen som omfatter livsstil, handlinger og væremåte. Livsstil både inkluderer og skaper avstand. Det samme gjør væremåte. Væremåte har mye å gjøre med stedet en er vokst opp og hvilken utdanning en har. Utdanning endrer ikke bare kunnskapsnivået, men også språket. Alle disse forhold griper på en grunnleggende måte inn i selvet.

Katolikkene i Ballybogoin har en spesiell bevissthet om sin væremåte fordi de ser den i kontrast til den protestantiske væremåte. I tillegg ser de sin egen væremåte i kontrast til den væremåten som konfliktsituasjonen har påført dem. Det kan være nærliggende å si at bevissthet fordrer kontrast eller sammenligning. Bevissthet kan føre til at en stiller spørsmål i forhold til seg selv eller den etablerte samfunnsorden. Bevissthet fordrer kunnskap eller bevissthet om noe annet. I vårt samfunn blir vi hele tiden tilført kunnskap. Kunnskap gjør at vi blir kritiske. Vi stiller spørsmål ved autoriteter som foreldre, skole og myndigheter. En del år tilbake var dette utenkelig. I dag er det en selvfølge. Når vi vokser opp i et samfunn, vil samfunnets premisser bli en del av oss selv. Historien forteller oss at mye var annerledes før. Uten historien ville vi ikke vist om en verden uten internett og mobiltelefon. Det er tenkelig at det er omgivelsene som har endret seg, mens menneskene på grunnleggende vis er de samme. Giddens skriver om trygghet som et fundamental premiss for menneskets væren i verden. Vi organiserer vår verden for å tilfredsstille dette grunnleggende behov. Både historien og antropologiske studier viser at menneskets tilpassningsdyktighet er formidabel. Over alt



skaper mennesker rammer om tilværelsen som søker å oppfylle tryggheten. Mennesket har et enormt potensial for tilpassning og overlevelse. Den verden vi fødes inn i tar vi som en selvfølge og lever med den inntil vi blir presentert for noe som gjør at vi får en annen bevissthet. Kunnskap og bevissthet kan dermed bli en byrde fordi det gjør at det som var, ikke lenger er det samme. Forestillingen om deg selv kan bli en annen. Et krav om endring dukker opp. Identiteten blir på denne måten en faktor som fordrer mye av individet.

Når uttrykket selv-identitet blir brukt, mener jeg det fra forfatterens side er ment å illustrere den identitet som er et resultat av en villet prosess. Dette til forskjell fra etnisk-identitet som i de fleste tilfeller er samfunnsskapt og felles for mange selv om opplevelsen av den kan være individuell. Jeg mener at det er identiteten sammen med fysiske trekk som skaper bildet av personen og at det er dette bildet omgivelsene tolker til å være denne distinkte personen. De tanker og refleksjoner som personen gjør seg, er et personlig prosjekt og uløselig knyttet til slik personen tror at vedkommende blir oppfattet av omgivelsene. Jeg mener at selvet er den helhet som skaper forbindelsen mellom tanker, refleksjon og identitet, og til slutt den rolle som den enkelte velger i en gitt situasjon.

Jeg vil fremheve en inkluderende form for identitet. Det vil si at jeg vil inkludere alle de faktorer som skaper personen både de som er et resultat av en villet prosess og de som er skapt av samfunnet. Med den samfunnsskapte identiteten mener jeg også slik vi mennesker tolker hverandre. Jeg mener at en må gi begrepet selvet et klart innhold. Og at identiteten må ha et eksplisitt uttrykk når den beskrives. For ikke å sammenblande med begrepet selvet, så vil jeg heller bruke begrepet personlig identitet i stedet for selv-identitet, når det er behov for å uttrykke identitet knyttet til et individ.

Jeg forestiller meg en modell hvor personen har mange ulike identitets bokser. I noen situasjoner kan identiteten fra flere bokser være i virksomhet på samme tid, mens i andre situasjoner vil bare en type identitet være av betydning. Som jeg har fremhevet tidligere, så kan identitet være påtvunget individet. Men det rykker ikke ved modellen. Forskjellen blir at vedkommende eventuelt må utøve rollen på en slik måte at vedkommendes egen forestilling om identitet blir den virkelige. Eller akseptere situasjonen. Her vil jeg fremheve Goffmans tre trinns modell for å tenke om identitet, rett og sett fordi den gir et godt redskap for å forstå hvor i den sosiale setning forskningsobjektet befinner seg. Giddens er av særlig betydning fordi han har innført refleksiviteten som det tenkende individ, og livshistorien som det sentrale i individets konstruksjon av identitet. Livshistorien er et inkluderende prosjekt fordi personens ferd gjennom livet umulig kan være uten andre individer. Slik Cohen uttrykker det tenkende selvet, kan det også sies å være et refleksivt prosjekt. Goffman setter hele tiden

individene i relasjon til hverandre og i relasjon til gruppen eller samfunnet. Giddens setter individet i relasjon til moderne institusjoner og hvordan dette både gir muligheter og skaper vkompliserte forhold for individet. Cohen er særlig opptatt av å se individet i relasjon de føringer samfunnet legger på det og den selvbevissthet som det skaper. På dette grunnlag synes jeg disse tre teoretikere skaper et mer helhetlig bilde enn hver for seg. De tre monografiene skaper også et helhetlig bilde idet de gir en opplevelse av hvor mangfoldig den personlige identiteten kan være.

Giddens skriver, at moderne mennesker hele tiden er utsatt for trusselen fra meningsløshet og trusselen fra imaginære farer. Det er alle de farer vi ikke kan beskytte oss mot slik som atomforurensning og terroranslag. Det kunne vært interessant å se Cohen og Giddens satt opp mot hverandre i forhold til hvordan moderne mennesker virkelig håndterer hverdagen. Det vil si det tenkende individ i forhold til abstrakte systemer og imaginære, men likevel reelle farer. Kanskje mennesker i dag har en opptatthet gjennom alle sine gjøremål og aktiviteter, at de dermed har laget en mental sperre mot meningsløshet og farer. Det som Giddens kaller ”den beskyttende kokong”. Det er sannsynlig, at for mennesker uansett hvilket samfunn de lever i, så er hverdagen er nærmest. Det kan synes som modernitet og globalisering ikke er større en at vi er oss selv nærmest. Jeg vil gripe tak i det Schneider skriver om å ”føle seg som argentiner”. Denne overordende følelsen som gjør at mennesker kan samles om noe felles. Det er denne følelse av felleskap som også gir mulighet til en individuell tolkning. Det vil igjen si en individuell følelse, noe som skaper harmoni og mening i livet for den enkelte. De fleste mennesker har som prosjekt å skape mening i tilværelsen. Mening i tilværelsen skapes gjennom helhet, som igjen vil si et bevisst forhold til det indre og det ytre.

## REFERANSELISTE:

Bourdieu, Pierre: originalens tittel “Le bal des célibataires”, Éditions du Seuil.  
**Mars 2002.**

Cohen , Anthony P.: ”Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity”. Routledge, 11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE. **1994.**

Eriksen, Thomas Hylland (red): “Sosialantropologiske grunntekster”. Ad Notam Gyldenda AS, Postboks 6730, St. Olavs plass, 0130 Oslo. **1996.**

Giddens, Anthony: originalens tittel “The Consequences of Modernity”, Board of Trustees of the Leland Standford Junior University. **1990.** Oversatt tittel “Modernitetens konsekvenser”.

Giddens, Anthony: “Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age”. Polity Press, 65 Bridge Street, Cambridge CB2 1UR, UK. **1991.**

Goffman, Erving: ”Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity” , Prentic-Hall Inc., Englewoods Cliffs, New Jersey, **1963.**

Kelleher, Jr. William F.: “The Troubles in Ballybogoin. Memory and Identity In Northern Ireland”. The University of Michigan Press, Ann Arbor. **2003.**

Schneider, Arnd: “Appropriation as Practice. Art and Identity in Argentina”. Palgrave Macmillian, 175 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10010. **2006.**

