

## 6 Diskrimineringens andra ansikte – svenskhet och ”det vita västerländska”

Katarina Mattsson

### Introduktion

I boken ”Försvenskningen av Sverige”, från början av 1990-talet, inleder etnologerna Ehn, Frykman och Löfgren (1993) med en betraktelse. De skriver att idéer om det svenska och svenskhet vid bokens författande tycks ha fått en förnyad sprängkraft i ljuset av framväxten av ett pluralt och mer heterogent samhälle. Idéer om ”svensk kultur” och svenska traditioner, om ”vårt sätt” att göra saker, blandas med en oro över den nationella identitetens framtid på en rad områden. Det har börjat dyka upp företagskurser i ”det typiskt svenska”. Ehn, Frykman och Löfgren menar att det ökade intresset för nationell självbespeglning tycks vara direkt relaterat till Sveriges ändrade karaktär till ett invandringsland, eller kanske snarare föreställningen om Sveriges ändrade karaktär till ett invandringsland (jfr Svanberg och Tydén, 1999).

Om intresset för det nationella i början på 1990-talet speglade en sorts nyväckt och spretig diskussion om det svenska, tycks dessa idéer under 1990-talet ha befasts, systematiserats och blivit en för-givet-tagen utgångspunkt för att tala om samhället och samhälls-processer. Idéer om svenskhet och vem som är svensk, och parallellt vem som inte är det, präglar idag på ett mycket konkret sätt de processer som på olika samhällsområden skapar ett segregerat samhälle. Jag vill därför här föra en diskussion kring hur dessa idéer om svenskhet ser ut, och vilka betydelser och innebörder som skapar positionen ”svensk” som en distinkt och normerande social position, från vilken det blir möjligt att göra och säga vissa saker som annars inte är möjliga.

Det är samtidigt uppenbart att de etniska klyftorna i Sverige, åtminstone på en strukturell och institutionell nivå, återskapar hierarkier som kan återföras till en mer komplex gradering av variationer av likhet och olikhet. I dessa hierarkier finns vissa positioner som föreställs vara mer lika, till exempel i ”den ryska dockan” av

identiteter som svensk, europé, vit och västerlänning. På senare tid har därför vithet som en del i de föreställningar som formar det svenska samhället lyfts fram och analyserats av forskare (Fundberg, 2001, Mattsson, 2003, 2004, Sawyer, 2000, de los Reyes & Mulinari, 2005).

Jag hävdar i artikeln att förekomsten av en normativ svenskhet måste förstås i ett större sammanhang, nämligen i relation till föreställningar som kretsar kring ”det vita västerländska”. Jag hämtar här inspiration och teoretiska influenser från fältet kritiska vithetsstudier.

### Kritiska vithetsstudier – att studera normen

Kritiska vithetsstudier, eller ”Critical Whiteness Studies” på engelska, är ett teoretiskt forskningsperspektiv som under senare tid har blivit vanligt förekommande inom en rad samhällsvetenskapliga och humanistiska discipliner, inte minst i den anglosaxiska forskningen.<sup>1</sup> Rasism och rasifieringsprocesser lyfts här fram som något som inte bara formar rasifierade minoriteters livsvillkor, utan även ”vita” människors liv och vardag. Ruth Frankenberg's bok *White Women – race matters* (1993) är en banbrytande studie inom fältet. Frankenberg intervjuade vita kvinnor som växt upp i USA och visar hur föreställningar om ras medvetet och undermedvetet formar kvinnornas liv. Här kan en parallell göras med forskningen kring betydelsen av kön som i form av ”kvinnoforskning” länge reproducerade den allmänna bilden av kön som något som kvinnor har eller gör. I motsättning till detta synsätt, skriver Frankenberg i introduktionen till sin bok att ”vita människor är rasifierade, precis som män är könade” (s.1).

Frankenberg ser vithet som ett ”kumulativt namn” för de sätt som rasifieringsprocesser påverkar och formar ”vita” människors livsvillkor och perspektiv på omgivningen. Hon identifierar tre

---

<sup>1</sup> Litteraturen kring vithet återfinns inom en rad discipliner och berör en rad områden som inte här kommer att tas upp. Frankenberg (1997) gör en klassificering av vithetsstudierna, enligt följande: (i) historiska studier av betydelsen av vithet för nationalism, klassfrågor och imperiebildning, (ii) nutida studier av betydelsen av vithet för identitetsskapande, såväl som i strukturella och institutionella arrangemang, (iii) studier som lyfter fram vithet som en performativ del av individers identitet, dvs som något som upprepar uttrycks i handlingar och symbolik inom en rad områden, (iv) studier av hur vithet fungerar som norm inom politiska rörelser och organisationer, t.ex. i västerländsk feminism. Därtill kan studier av organiserade rasistiska aktörer och aggressiva försvarare av ”vithet” läggas (se Ferber, 1998a, 1998b).

innebörder i denna påverkan. För det *första* tillskriver rasismen strukturella fördelar till så kallade "vita" (d.v.s. människor som placeras i positionen som vit), exempelvis i det ekonomiska systemet, i det politiska systemet och när det gäller att ha tolkningsföreträde. Det strukturella inslaget innebär att även enskilda individer som identifierar sig som antirasister och har aidentifierat sig med vithet som en identitet, i en strukturell bemärkelse kan uppleva en rad fördelar av att "vara vita". Vithet som en strukturellt privilegierad position måste också ses i relation till andra system för privilegium, t. ex. klass, kön, sexualitet och generation (Frankenberg, 1993, se även de los Reyes & Mulinari, 2005). För det *andra* menar Frankenberg att vithet utgör en ståndpunkt eller ett perspektiv varifrån "vita människor" ger mening och innebörd till världen och människor, sig själva och andra. Vithet uttrycks i form av diskurser och betydelsesystem. Här är det viktigt att betona att det sker utifrån en position i ett samhällssystem som tillskriver den tänkta gruppen "vita människor" en överordnad status och att det är den överordnade statusen som medför ett specifikt perspektiv på samhället. För det *tredje* omfattar begreppet vithet, enligt Frankenbergs syn, en rad kulturella praktiker som ofta inte benämns som specifikt "vita", och som utgör en måttstock mot vilka andra kulturella praktiker mäts, bedöms och benämns. Detta visar sig inte minst i hur kulturella uttryck explicit benämns som "svarta", t. ex. svart musik och svart konst, vilket markerar att det är ett sorts synligt avsteg från en i övrigt implicit vit norm för musik och konst (jfr Morrison, 1993).

Vithetsforskningens styrka ligger i att göra dessa implicita normer synliga och lyfta upp dem till granskning och därmed motverka de starka tendenserna att likställa studier av rasism och etniskt skiktning av samhället med att studera etniska minoriteter och deras livsvillkor (jfr Delaney, 2002, McGuinness, 2000). Istället betonas att rasism är något som formas kring maktrelationer där vithet som norm förutsätts och skapas i relation till det "icke-vita". Även i den svenska forskningen kring rasism och rasifieringsprocesser finns tendenser till en slagsida mot att studera hur invandrares livsvillkor formas av diskriminerande strukturer och hur bilden av "invandrare" ser ut i media. Även när svenskhet som norm påverkar dessa strukturer har kopplingen mellan svenskhet och vithet ofta inte varit tillräckligt utforskad, och empiriska projekt som explicit studerar hur inkluderings- och exkluderingsprocesser formas kring överlappande idéer om svenskhet och vithet har saknats.

Kortfattat lyfter kritiska vithetsstudier upp frågor som berör hur rasism och diskriminering formas kring en normerande vithet, dvs idén om att vita människor utgör en specifik grupp med särskilda, ofta eftersträvarvärda, egenskaper. Inom den kritiska vithetsforskningen understryks att denna tanke är en socialt och historiskt uppkommen idé som formats i sociala och politiska processer. Det finns varken en naturlig eller stabil sådan grupp "vita människor" eller några självklara sätt för att avgränsa den grupp som kallas vita (Bonnett, 1998; Jackson, 1998; Dyer, 1997; Peach, 2000). Vissa grupper har i särskilda historiska situationer omdefinierats och gjorts "vita" (exempel genom historien är: irländare, mexikaner och judar) och behandlas omväxlande som en del av vitheten, omväxlande exkluderas de. Dessa grupper fungerar som en "buffert" mellan de föreställt motställda grupperna "svarta" och "vita" menar Dyer (1997), vilket visar hur rassystemets och föreställningarna om vithet är både instabila och föränderliga till sin karaktär.

Snarare än en självklar och stabil indelning bör vithet, enligt Jackson ses som "en diskurs för rasifierade privilegier som inte på något direkt sätt motsvaras av en särskild grupp människor" (1998, s. 105). Däremot har det i föreställningsvärden, i form av ideologier och diskurser, funnits vissa idéer om vithet som har varit "historiskt stabila"; de uppträder i mer eller mindre oförändrad form över en längre tid. En sådan är idén om en europeisk vithet och överlappningarna om idéer kring "väst" som belyst av Bonnett (1998, 2000, 2004).

### **Idéer om "det vita västerländska"**

Rasbegreppet är en historisk konstruktion som förkroppsligas i tre olika diskurser enligt Dyer (1997), nämligen kristendomen, teorier om "raser" och diskurser om företagande i form av imperialism. Dessa tre diskurser är centrala för att förstå vithet och samtliga vilar på en uppfattning om kroppen som möjliggör vithet som makt-position.

När föreställningarna om vithet formades under moderniteten byggde de, enligt Dyer, vidare på de innebörder av blekhet som symbol för aristokratin, samt för renhet och religiositet, som fanns i Europa sedan antiken och medeltiden. Dessa traditioner var sammanvävda med kristna representationstyper där vithet associerades till kyskhets och gudomlighet. Kristendomen har också kategorise-

rats som vit genom större delen av dess historia och på ett flertal sätt, menar Dyer (1997). Han räknar upp hur det har skett: genom dualismen mellan svart och vitt inom kristendomen, i korstågen som i mångt och mycket beskrev nationella och geografiska grupper i rastermer som "kristendomens fiender", transformeringen av bilderna av Jesus och Maria till entydigt vita, samt användningen av religionen i rasteorier och appeller till Gud i genomförandet av rasistiska doktriner. Även förståelse av kroppen inom olika rasteorier härrör, enligt Dyer (1997), till stor del från kristendomens syn på länken mellan kropp och själ, framför allt i sammankopplingen av yttre och inre egenskaper.

Under inflytande av modernitetens ideal kom förståelsen av vithet att knytas allt mer till den koloniala och rasistiska världsbild som växt fram sedan 1500-talet och som etablerades inom västerländsk vetenskap under 1700-talet. Rasistiska ideologier skapade själva idén om rasernas hierarkier där "det vita" placerades på toppen. I dessa fick vithet sin mening genom att återkommande uttryckas som en motsättning mellan två tänkta grupper, nämligen "vita" och "svarta". Vilka specifika folkgrupper som har betraktats som vita har under historiens lopp varierat, men en kärna av föreställningar kopplar vithet till den geografiska sfären Europa och "dess kultur". I koloniala diskurser användes orden vit, den vita/kaukasiska rasen, europé, Europa, Väst och västerlänning som om de vore ömsesidigt utbytbara kategorier. På samma sätt har termerna afrikaner, Afrika, svart, negrer och den negroida rasen använts som utbytbara begrepp (Blaut, 1992; Goldberg, 1993; Nederveen Pieterse, 1992).

Vithet knöts till själva idén om modernitet och kom därmed att likställas med ideal för utveckling och framsteg. I och med att vithet idémässigt knöts till tanken om Europa som "de vitas kontinent", innebar det att tidigare icke-europeiska konstruktioner av vithet, i till exempel Kina och Asien, överskuggades (Bonnett, 1998, 2000). Genom den underförstådda kopplingen mellan modernitet och vithet formades tanken om "universella" ideal för till exempel skönhet, intelligens, rationalitet och intellektuell kapacitet utifrån en högst partikulär vit norm (jfr Essed & Goldberg, 2002, Tesfahuney's bidrag i denna volym). Bonnett skriver att detta tillsammans skapade en situation där:

Kategorin "vita européer" blev både en tautologi och en grupp bortom jämförelse. (Bonnett, 1998, s. 1039, min översättning)

Kategorierna ”vit” och ”västerlänning” och dess relation till Europa som kontinent är därför central. I sin bok om hur idéer om väst har formats över tid och i olika delar av världen skriver Bonnett om hur han känner att han bär på en skuldmedveten hemlighet. Att han, trots att han stöter på ordet västerländsk var och varannan dag både i media och i vetenskapliga alster, inte har förstått var gränserna för det västerländska går, vilka som räknas in i det västerländska, vilka som inte gör det och varför. Skälet till detta är givetvis att det finns ett flertal sätt att avgränsa ”väst” på och i sin bok redovisar han sju olika sätt. Dessa förlägger i olika hög grad ursprunget till ”det västerländska” till Europa.

Här kan vi sammanfatta att flera världsomspännande normerande föreställda gemenskaper sammanfaller och skapar en uppsättning maktpositioner som måste förstås i relation till varandra. Att dessa är världsomspännande till karaktär är centralt för vår förståelse av dessa. Som norm har vithet och de närliggande begreppen europé, modern, kristen och västerlänning haft en verkningskraft och räckvidd som inte kan likställas med någon annan normativ beteckning. Det hänger samman med kolonialismens maktordning och de förutsättningar för vithet som en globalt närvarande norm och maktposition som kolonialismen skapade. Vithet är än idag förknippat med globala fördelar och privilegier.

Vithetsperspektivet har mycket att tillföra den svenska forskningen om rasism och förståelsen för rasifieringsprocesser i Sverige. Det vore dock felaktigt att rakt av tolka vithetens konstruktion i Sverige utifrån den anglosaxiska vithetslitteraturen. Vithetsbegreppet, så som det utvecklats inom denna litteratur, bör snarare betraktas som markerad av sin specifika historiska och rumsliga kontext. I ett svensk sammanhang måste, enligt min uppfattning, vithetsstudier omfatta en diskussion om både de nationalistiska idéerna kring svenskhet och de specifika rasifierade idéer som konstruerar vithet och ”det vita västerländska” som norm i Sverige.

## Normerande svenskhet

En mängd forskare har sedan slutet av 1990-talet visat hur idéer om svenskhet och det svenska som norm är verksamma inom en rad samhällsområden och hur föreställningar om svenskhet påverkar viktiga aktörer i samhällets agerande. Viktiga arbeten är till exempel Molinas (1997) studie om stadens rasifiering och boendesegregation där ett institutionellt, ekonomiskt och ideologiskt särskiljande av svenska och invandrade bostadssökande påvisas. Tesfahuney (1998) har granskat hur diskurser om migration formas kring bilder av invandringen som ett "hot" mot svenskhetens gränser. Osman (1999) visar i sin avhandling om vuxenutbildning hur föreställningar om likhet och särart mellan invandrare och svenskar skapar avståndstagande beteenden och utgör en utgångspunkt för det sociala samspelet mellan dessa grupper.

Ett exempel på hur idéer om svenskhet har fått nya verkningsområden är tanken om att kraven på "Sverige-specifik kompetens" och "Sverige-specifik social kompetens" har ökat på arbetsmarknaden. Förslagen om att invandrare bör investera i "svenskhet" uttryckts i den allmänna debatten, såväl som i vetenskapliga texter (Mattsson, 2001a, 2001b, 2002, se även de los Reyes, 2001). I sin studie av ungdomars arbetsmarknadschanser har Knocke och Hertzberg (2000) visat hur arbetsgivare och arbetsförmedlars syn på arbetssökande ungdomars kompetens och chanser att få en anställning sammanblandas med föreställningar om svenskhet i hur de olika aktörerna uppfattar och bemöter ungdomar med invandrarbakgrund (se även Knocke, 2003). Hertzberg (2003) har i sin avhandling vidare undersökt arbetsförmedlare och deras beskrivningar av de hinder, problem och möjligheter som ungdomar med invandrarbakgrund möter på arbetsmarknaden. Han visar hur en "normativ svenskhet" fungerar som utgångspunkt i arbetsförmedlarnas bemötande av ungdomar. Föreställningar om kulturell avvikelse ligger till grund för generaliserande resonemang om ungdomarnas "brister" i relation till arbetsgivarnas krav.

Om vi vänder blicken mot media, har Brune (2004) i sin avhandling "Nyheter från Gränsen" visat hur media vanemässigt formar en underförstådd bild av svenskheten genom att avgränsa och fixera kategorin "invandrare". Kategorierna svensk och invandrare som motsatspar förmedlas, enligt Brune, på olika sätt i medias rapportering och det sker i ett grundläggande vi och dom-tänkande. Det föreställda svenska utgör en dagligen återkommande norm i det

som beskrivs som eftersträvansvärt och normalt. I bilden av invandrare är det istället sociala problem som dominerar – bidragsberoende, kriminalitet, våldsbrott, patriarkala värderingar och utanförskap. Indirekt skapas samtidigt en bild av Sverige som självförsörjande, säkert och jämställt.

Bilden i media av "förorten" ger dessa föreställningar om invandrare en rumslig dimension genom att likställa förorten med invandrarstäta områden som inte hör hemma i "det svenska". Med samhällets normativa svenskhet som utgångspunkt avbildas förorter som t.ex. Rosengård i vad Ristilampi (1999) har kallat en pendling mellan "negativ och positiv annorlundahet". Förorten framställs systematiskt som annorlunda i jämförelse med det "egentliga Sverige" även om detta ibland tar sig i uttryck i positiva omdömen, till exempel i beskrivningar av förorter som exotiska platser för karnevaler och "kulturmöten" (se även Ericsson, Molina och Ristilampi, 2002).

Föreställningar om svenskhet formas även genom att olika aktörer i tal och skrift på olika sätt utgår ifrån föreställningar om svenskhet och knyter sig själva och sina projekt till idéer kring nationen. De los Reyes och Mulinari (2005) har till exempel diskuterat hur den traditionella genus- och jämställdhetsforskningen och en "hegemonisk feminism" formeras inom ramen för svenskhet och en privilegierad vit medelklassposition (se även de los Reyes, 2002). I Neergaard och Mulinari's bok "Den nya svenska arbetarklassen" följer författarna nätverket Fackligt aktiva invandrarers (FAI) arbete och analyserar hur facket i LO-tidningen, i sina beskrivningar av medlemmar med invandrarbakgrund, positionerar och knyter det fackliga arbetet till föreställningar om svenskhet (Neergaard & Mulinari, 2004).

### **Svenskhet som en position i ett maktlandskap**

I det kommande ska jag argumentera för att svenskheten ska förstås som en position i ett maktlandskap, som skiljer sig från, men också anknyter till och sammanblandas med, andra maktpositioner. Det är synsätt som är inspirerat av språkteoretikern och diskursanalytikern Norman Fairclough (1992: 1995a, 1995b) som beskriver språkanvändning som både konstituerad av den sociala världen och som konstituerande för den sociala världen, det vill säga att



språkanvändning står i ett dialektiskt förhållande till andra dimensioner av det sociala livet.

En central del i Faircloughs syn på språk och makt är att olika gruppers dominans över andra grupper i samhället påverkar och påverkas av dominerande sätt att förstå och tala om omvärlden i form av *diskurser*. Genom att beskriva och skapa mening om människor och samhället *på ett visst sätt* påverkar dominerande diskurser hur människor tänker och handlar. Parallellt hävdar Fairclough det omvända: vilka grupper i ett samhälle som besitter makt att formulera dominerande diskurser kommer direkt få effekter för hur dessa utformas. Diskurser som utgår från svenskhet som norm kan därmed sägas påverkas av att de formuleras av människor som identifierar sig som svenskar eller med "det svenska". De kommer också att få effekter för hur människor i det konkreta vardagslivet ser på sig själva och andra människor och hur de agerar. De får därmed ideologiska, materiella och symboliska effekter; de "bidrar till att producera, reproducera och transformera dominansrelationer" (Fairclough, 1992: 87).

Med hänvisning till Antonio Gramscis hegemonibegrepp beskriver Fairclough hegemoni som ideologisk kontroll genom samtycke, snarare än tvångsförtryck av underordnade klasser. Detta innebär att ideologiska sätt att se på världen som förstärker ojämna maktrelationer kan komma att "naturaliseras". Det innebär att de får status som "sunt förnuft", dvs som en allmänt vedertagen och ej ifrågasatt kunskap. Därmed blir diskurserna svårfattliga och oantastliga eftersom det råder konsensus om dess sanningshalt.

Med andra ord får diskursiva konstruktioner av identiteter och subjektpositioner betydelse för hur människor betraktas och bemöts. Tyner (2002) menar att kontroll av sociala gränser sällan är ett inslag i formella politiska strävanden utan snarare upprätthålls som vardagspraktiker av "vanliga människor" genom "en ihärdig övervakning – och ofta ett våldsamt påtvingande – av sociala och rumsliga gränser" (s. 445). Det skapar möjliga och mindre möjliga handlingsrum, en sorts socialt sanktionerade handlingar, för olika människor.

Jag vill här anknyta till Philomena Esseds studier av vardagsrasism (Essed, 1991, 2004, se även denna volym). Essed synliggör hur rasistiska ideologier och strukturer rutinmässigt skapas genom vardagshandlingar och aktiveras i vardagliga situationer, och även hur rasistiska ideologier ger skilda individer olika social makt. Essed menar att möten mellan individer aldrig sker i ett neutralt vakuum

utan i ett maktlandskap, som formas utifrån hegemoniska diskurser. I detta maktlandskap agerar individer aldrig helt som individer, utan tillskrivs olika positioner och får i varierande grad och i varierande former social makt över andra människor. Rasistiska ideologiers grundläggande funktion är i det avseendet att skapa en uppställning sociala relationer av viss karaktär, på samma sätt som ideologier och diskurser om till exempel kön, sexualitet och generation ligger till grunden för liknande, men samtidigt distinkta, sociala relationer.

Jag ser, i likhet med Essed, svenskhet som en position i ett maktlandskap, där att agera som svensk innebär att utnyttja och använda sig av den maktposition som föreställningar och ideologiska innebörder i tanken om svenskhet medger. Om dessa föreställningar och ideologiska innebörder är sanna eller falska är i min mening mindre intressant, då de maktrelationer de skapar i det sociala livet får reella konsekvenser. Enkelt kan man säga att det handlar om att idéer om svenskhet som en distinkt social position ger vissa människor exklusiva möjligheter att till exempel uttala sig och få tillgång till sammanhang som är stängda för andra. Att positionera sig som svensk kan innebära en diskursiv eller symbolisk positionering i form av uttalanden som "vi svenskar..." eller "i Sverige anser vi...". Det kan också handla om en kroppslig positionering där klassificeringen av en människa som *svensk* utifrån utseende ger tillgång till fördelar när man söker jobb, går på krogen eller söker bostad.

Att framhålla svenskhet som en position innebär också att enskilda människor måste bli uppfattade och klassificerade som svenskar av andra människor. Svenskhet är inte en naturlig eller automatisk följd av att vara född i Sverige, vara delaktig i en "svensk kultur" eller utseendemässigt karaktäriseras som svensk. Lika lite som att betraktas som vit är en naturlig följd av hudfärg (Bonnett, 1998; Jackson, 1998; Dyer, 1997; Peach, 2000). Båda dessa positioner är snarare framförhandlade identiteter som i sig är beroende av sitt sammanhang och de sociala relationer som de formas i (jfr Peach, 2000; de los Reyes & Mulinari, 2005). Hur människor kategoriseras av sig själv och andra är samtidigt direkt relaterat till vem som har makt att i olika sammanhang definiera och kategorisera. Själva förhandlingen kring identiteter görs således i ett sammanhang som ofta kontrolleras av medlemmar av den privilegierade gruppen, i detta sammanhang "svenskar" respektive "vita".

## Svenskhetens varierande gränser

När det gäller hur dominerande diskurser och idéer kring svenskhet ser ut och vilka faktorer som påverkar hur människor klassificeras som svenska eller icke-svenska vill jag här lyfta fram några grundläggande dimensioner. Som exempel på dominerande sätt att använda termen svensk på vill jag här använda hur forskare klassificerar och definierar människor i sina studier. Dessa ger oss en inblick i hur gränser kring svenskhet dras och kan sammanfattas i fem olika återkommande principer:

- Svensk som en kategori baserad på att man är *född i Sverige*: invandrare eller utlandsfödda blir då en kategori vars berättigande grundas i att vara född i ett annat land än Sverige.
- Svensk som en kategori baserad på *medborgarskap*: svensk är man när man har svenskt medborgarskap, invandrare kallas då ofta "naturaliserade" svenskar (även uppdelningen svenskar – svenska medborgare tycks existera i en form av glidning där svenska medborgare då avser invandrade svenskar)
- Svensk som en kategori baserad på *blodsband*: svensk är man när ens båda föräldrar är födda i Sverige, vilket ibland gör att man pratar om "helsvenska ungdomar" och den vanliga benämningen "andra generationens invandrare" eller "ungdomar med utländsk bakgrund" för ungdomar som har en eller två föräldrar som är födda i ett annat land.
- Svensk som en kategori baserad på *kultur* eller *språk*: att vara född i Sverige likställs då vid att vara "kulturellt svensk" och kopplas till en rad föreställningar om vad det innebär (kristen, modern, västerländsk, utvecklingsnivå) och att språkligt ha svenska som modersmål.
- Svensk som en kategori baserad på *utseende*, som delar in ungdomar i ungdomar som ser "svenska ut" och ungdomar med "annat utseende". Ibland talas det om "synliga minoriteter" vilket gör det tydligt att se svensk ut likställs med att "vara vit".

I dessa fem principer finns sammanblandade dimensioner av "det svenska" som en politisk enhet och statsbildning med medborgarskap som grundläggande princip koppla till ett avgränsat territorium. Men de bär också på mer underliggande myter om svenskhet som en kulturell och språklig gemenskap och en "blodsbands-" och

"utseendegemenskap". Dessa sammanblandade idéer om svenskhet återfinns även i mer vardagliga användningar av ordet svensk i media och vanligt tal och måste, menar jag, förstås mot bakgrund av hur nationella berättelser om Sverige formats under en lång tid.

### Nationella berättelser

I nationella berättelser och mytologier finns vissa återkommande drag som utgör en förutsättning för skapandet av nationen som idé och "imaginär gemenskap" (Anderson, 1983). De förmedlar idéer om att nationen motsvaras av en välavgränsad och ofta oföränderlig grupp människor med vissa karaktäristiska egenskaper och drag. Språk, religion, "kulturella praktiker" eller utseende är exempel på egenskaper som nationella befolkningar ofta anses ha gemensamt, och i de flesta nationella grundberättelser eller myter skapas också en relation mellan människor och platser. Framför allt till det nationella territoriet genom så kallade "rotmetaforer": berättelser och avbildningar som "rotar" en tänkt befolkning på en viss plats (Penrose, 1993, Jackson & Penrose, 1993). Nationella diskurser har även formulerats i direkt relation till rasistiska idéer och föreställningar. Anthias och Yuval-Davis (1993: 41) menar exempelvis att föreställningen om engelskhet i kulturell mening är nära förknippad med tanken om "A Deep England" och ett engelskt utseende, till vilken "utlänningar" aldrig har tillgång.

I den svenska nationalismens historia finns en överlappning mellan svenskhet som kulturell kategori och tanken om "den nordiska rasen" och ett specifikt svenskt utseende (Mattsson, 2004, Sawyer, 2000). I föreställningar om svenskhet finns en tydlig utseendebaserad dimension. Att "se svensk ut" och "ha ett svensk utseende" likställs oftast med att vara blond och ha blå ögon, vilket innebär en direkt och tydlig koppling mellan svenskhet och vithet. Blont hår och blåa ögon har i rasbiologiska teorier historiskt ansetts vara genuint "vita" egenskaper (Dyer, 1997, Mattsson, 2004). Med andra ord präglar dessa egenskapers särställning i rasbiologiska teorier om skandinaver som en sorts "vitare vita" ännu idag bilden av "svensken" (Mattsson, 2004, jfr Dyer, 1997). De utseendebaserade dimensionerna av nationalitetskonstruktioner kan även utläsas i hur mörkt hår och mörka ögon historiskt har setts, och i samtiden ses, som tecken på avvikelse och annorlunda-het (Sawyer, 2000; Catomeris, 2004).

I relation till modernitetsdiskurser och modernitet som samhällsförändrande process, har ett flertal författare hävdade att synen på Sverige och den dominerande konstruktionen av en svensk nationell identitet, under framför allt efterkrigstiden, har varit starkt präglad av modernitetstanken. Grinell (2004) skriver exempelvis att Sverige, under uppbyggnaden av "folkhemmet", har varit speciellt i det avseendet, i och med att den statsbärande ideologin så starkt sammankopplades med föreställningen om Sverige som det mest moderna och rationella samhället. Som de los Reyes (2002) påpekar har "moderniteten kommit att representera en viktig ideologisk premiss för skapandet och vidmakthållandet av föreställningar om *the West and the rest*, som Stuart Hall formulerade det". (de los Reyes, 2002, s. 177). Det gör föreställningarna om Sverige som en föregångare i det moderna projektet till ett viktigt inslag i den gradering av (o)likhet som påverkar hur olika människor och grupper av människor bemöts i Sverige idag. Samtidigt är det viktigt att, som Catomeris (2004) har gjort, betona att rasistiska föreställningar om vit överhöghet har präglat den svenska självbilden långt innan det moderniseringstänkande som föregick folkhemmet.

### Grader av (o)likhet och flexibel exkludering

Det är vanligt att beskriva rasifieringsprocesser som uppbyggda kring ett "vi och dom" – tänkande. Jag vill dock hävda att de gränser som dras kring ett tänkt svenskt "vi" och ett avvikande invandrat "dom" snarare bygger på en komplex överlappning av gränser. I dagens Sverige används en rad markörer för att signalera och framhäva "invandras" annorlunda – kulturella, religiösa, "värde-mässiga", geografiska, utseendemässiga och civilisationsteoretiska. "Det nationella" som maktredskap och rasifierad identitet är i det avseendet fyllt av skiftningar och särskiljs parallellt från en rad "andra" (se Mattsson, 2005b; Mattsson & Pettersson, 2004).

Jag tror därför att det i analysen av normerande svenskhet är avgörande att synliggöra inte bara hur idéer om svenskhet formas genom att *avgränsas* från andra nationer och föreställningar om "de Andra". Lika viktigt är hur idéer om svenskhet handlar om att positionera nationen Sverige och den föreställda befolkningen svenskar i "det moderna vita västerländska" och *ankenyta* till föreställningar om "vita västerlänningar". Idéerna om vithet och det

västerländska får avgörande konsekvenser för hur människor bemöts och kategoriseras även i dagens Sverige. Gränsdragningar kring de människor, aktiviteter och rum som upplevs som vita och västerländska är i lika hög grad närvarande i det svenska samhället, som gränsdragningar kring ”det svenska”. Vi behöver dock mer kunskaper om hur dessa gränser vidmakthålls genom institutionella praktiker och vardagliga handlingar.

De sammanblandade dimensionerna av svenskhet skapar, när de läggs som lager på varandra, en inre kärna av ”obestridliga svenskar”, bestående av människor som utifrån samtliga dessa kriterier kategoriseras som svenskar. Parallellt skapar de en slags periferi med ”tillfälliga svenskar”, som oberoende av hur de själva upplever sig i olika sammanhang och situationer omväxlande definieras som ”svenskar” respektive ”icke-svenskar”. En yttre grupp av ”otänkbara svenskar” formas också som – oberoende av hur de själva uppfattar sig – inte utifrån något av kriterierna uppfattas som svenskar i det vardagliga. De los Reyes & Mulinari (2005, s. 93ff) visar detta komplexa samspel mellan särskiljandets logik och makten att skapa gränser. Denna flexibla exkluderings- och särskiljande logik skapar i sig en maktsituation där kriterierna för hur människor kategoriseras både ligger bortom enskilda individers räckhåll och ständigt förflyttats, vilket har belyst av Michael Azar (se denna volym). Azar menar att en fast definition av svenskhet omedelbart skulle medföra att vissa ”svenskar” hamnar utanför och att ”icke-svenskar” skulle plutas i svenskheten. Därmed är flexibiliteten i gränsdragningen ett nödvändigt inslag i en diskriminerande praktik, eftersom det skapar en variation av grunder utifrån vilken diskrimineringen kan ske.

### **Att studera diskrimineringens andra ansikte**

Jag har här visat på ett synsätt som kan användas för att förstå strukturell diskriminering som en vardagspraxis som formas utifrån diskurser där svenskhet och ”det vita västerländska” är starkt sammanflätade normer i den svenska offentligheten. Det sker främst genom att skapa positionen ”svensk” som en särskild och överlägsen social position kring vilken en rad sociala maktrelationer formas. De överlappande föreställningarna om kultur, utseende, blodsband och svenskhet som en del i en vidare vit västerländsk

sfär skapar en norm som både påverkar "vita" människors och "icke-vita" människors liv.

Med utgångspunkt i kritiska vithetsstudier är det möjligt att formulera frågor om hur diskriminerings- och rasifieringsprocesser också formar "svenskars" och "vita" människors liv. I studier av de segregera processerna som präglar arbetsmarknaden och bostadsmarknaden, men också det sociala livet i övrigt, finns en tendens att fokusera på de exkluderande dragen i samhällets strukturering. Det gör att de inkluderande dimensionerna i samma processer ofta förblir omärkta. Att beskriva och analysera strukturell diskriminering som något som också sker genom en infogning och inneslutning av svenskar och vita västerlänningar hjälper oss att rikta det analytiska intresset mot invanda förhållningssätt och beteenden på det sätt som begreppet strukturell diskriminering avser. Genom att relatera detta till hur en utestängning och bortsortering av invandrargrupper (som upplevs bryta mot dessa normer) sker, är det därmed förhoppningsvis möjligt att bredda kunskapen om diskriminerande processer och skapa förutsättningar för att synliggöra "osynliga" strukturer.

Utifrån de teoretiska resonemang som här förts öppnar sig en rad intressanta möjliga studier och angreppssätt på fenomenet strukturell diskriminering. Ett första steg är att beskriva och analysera hur svenskhet och vithet/västerländskhet som norm formas och befästs i olika specifika organisatoriska och institutionella sammanhang. Hur se de processer ut i vilket det sker? Här finns en utgångspunkt för att studera och ställa frågor om "diskriminerings andra ansikte" – den för-givet-tagna preferensen för "likar" och infogningsprocesser av "likar" (Essed, 2004). Hur skapas föreställningar om likhet? Vad förutsätter likheten? Det öppnar även för studier som analyserar under vilka premisser inneslutning av rasifierade minoriteter sker, både på symbolisk och strukturell/institutionell nivå. Finns det till exempel situationer av "villkorat deltagande", där tillhörighet till exempel kan vara villkorat med krav på konformitet? Det innebär även en utgångspunkt för att diskutera vilka metoder och teorier som kan vara relevanta för att studera strukturell diskriminering, då infognings- och inneslutningsprocesser gör sig gällande i alla institutionella och organisatoriska sammanhang och situationer, dvs även där etniska minoriteter inte finns representerade eller på ett tydligt sätt har blivit diskriminerade.

## Referenser

- Anderson, B. (1993) [1991]. *Den föreställda gemenskapen: Reflexion-  
er kring nationalismens ursprung och spridning*. Göteborg:  
Daidalos.
- Anthias, F. & Yuval-Davis, N. (in association with Harriet Cain)  
(1993). *Racialized boundaries: Race, nation, gender, colour and  
class and the anti-racist struggle*. London: Routledge.
- Blaut, J.M. (1992). "The Theory of Cultural Racism" i *Antipode*  
24:4, 1992, s. 289–299.
- Bonnett, A. (1998). "Who was white? "The disappearance of non-  
European white identities and the formation of European  
racial whiteness" i *Ethnic and Racial Studies*, Vol 21, No 6,  
1998.
- Bonnett, A. (2000). *White identities. Historical and international  
perspectives*. Harlow: Prentice Hall.
- Bonnett, A. (2004). *The idea of the West. Culture, Politics and  
History*. New York: Palgrave Macmillan.
- Brune, Y. (2004). *Nyheter från gränsen. Tre studier i journalistik om  
"invandrare", flyktingar och rasistiskt våld*. JMG, Göteborgs  
Universitet, Göteborg.
- Catomeris, C. (2004). *Det ohyggliga arvet: Sverige och främlingen  
genom tiderna*. Stockholm: Ordfront.
- Delaney, D. (2002). "The Space That Race Makes" i *Professional  
Geographer*, 54 (1), 2002, s. 6–14.
- de los Reyes, P. (2001). *Mångfald och differentiering: Diskurs, olik-  
het och normbildning inom svensk forskning och samhällsdebatt*.  
Stockholm: Arbetslivsinstitutet.
- de los Reyes, P. (2002). "Den svenska jämställdhetens etniska grän-  
ser – om patriarkala enklaver och kulturella frizoner." i  
Lindberg, I. och Dahlstedt, M. *Det slutna Folkbemmet: om et-  
niska klyftor och blågul självbild*. Agoras årsbok 2002.  
Stockholm: Agora.
- de los Reyes, P. & Mulinari, D. (2005). *Intersektionalitet. Kritiska  
reflektioner över (o)jämlighetens landskap*. Lund: Liber.
- de los Reyes, P. & Wingborg, M. (2002). *Vardagsdiskriminering och  
rasism i Sverige. En kunskapsöversikt*. Integrationsverkets rap-  
portserie 2002: 13. Norrköping: Integrationsverket.
- Dyer, R. (1997). *White*. New York: Routledge.
- Ehn, B., Frykman J. och O. Löfgren (1993). *Försvenskningen av  
Sverige*. Stockholm: Natur och Kultur.



- Ericsson, U. Molina I. & P-M. Ristilampi (2002). *Miljonprogram och media: föreställningar om människor och förorter*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Essed, P. (1991). *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, London: Sage.
- Essed, P. (2004). "Rasism och preferens för sammanhet: om kulturell kloning i vardagslivet", Mattsson, K. (red); Lindberg, i (red), *Rasism i Europa – kontinuitet och förändring*, Agora, Stockholm.
- Essed, P. & D.T Goldberg, (2002). "Cloning Cultures: The Social Injustices of Sameness" i *Ethnic and Racial Studies*, Vol 25. (6), s. 1066–1082.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, N. (1995a). *Critical Discourse Analysis: the Critical Study of Language*. London: Longman.
- Fairclough N. (1995b). *Media Discourse*. London: Edward Arnold.
- Ferber, A. (1998a). "Constructing whiteness: The intersections of race and gender in US white supremacist discourse" i *Ethnic and Racial Studies*, Vol 21, No 1, 1998.
- Ferber, A. (1998b). *White Man Falling: Race, Gender, and White Supremacy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Frankenberg, R. (1993). *White women, race matters. The Social Construction of Whiteness*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Frankenberg, R. (1997). *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*. Durham & London: Duke University Press.
- Fundberg, J. (2001). "Osynlig vithet" i *Invandrare & Minoriteter*, Nr 1, 2001.
- Goldberg, D.T (1993). *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- Grinell, K. (2004). *Att sälja världen. Omvärldsbilder i svensk utlandsturism*. Gothenburg Studies in the History of Science and Ideas 17. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Hertzberg, F. (2003). *Gräsrotsbyråkrati och normativ svenskhet: hur arbetsförmedlare förstår en etniskt segregerad arbetsmarknad*. Stockholm: Arbetslivsinstitutet.
- Jackson, P. (1998). "Constructions of 'whiteness' in the geographical imagination." i *Area*, Vol 30, Nr 2, s. 99–106.

- Jackson, P. & Penrose, J. (red) (1993). *Construction of 'race', place and nation*. London: UCL Press.
- Knocke, W. (2003). *Rekrytering för mångfald?*, Rapport Integration 2003, Bilaga, Integrationsverket.
- Knocke, W. och F. Hertzberg (2000). *Mångfaldens barn söker sin plats: en studie om arbetsmarknadschanser för ungdomar med invandrarbakgrund*. Stockholm: Svartvitt i samarbete med Arbetslivsinstitutet.
- Mattsson, K. (2001a). "Ekonomisk rasism – Föreställningar om de Andra inom ekonomisk invandrarforskning" i Mc Eachrane, M. & Faye, L. (red) (2001). *Sverige och de Andra – Postkoloniala perspektiv*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Mattsson, K. (2001b). *(O)likhetens geografier – Marknaden, forskningen och de Andra*. Geografiska regionstudier 45, Kulturgeografiska institutionen, Uppsala universitet.
- Mattsson K. (2002). "Gisslan i välfärdsdebatten? Föreställningar om 'de Andra' i debatten om den svenska modellen" i Malmberg, B. & Sommestad, L. (2002). *Befolkning och välfärd: perspektiv på framtidens välfärdspolitik*. Stockholm: Institutet för framtidsstudier.
- Mattsson, K. (2003). *Vithetens symbolik och praktik*. Artikel för integrationsverkets hemsida. [www.sverigemotrasism.nu](http://www.sverigemotrasism.nu).
- Mattsson, K. (2004). "Vit rasism" i Lindberg, I. & Mattsson, K. (red) *Rasism i Europa – kontinuitet och förändring*. Stockholm: Agora.
- Mattsson, K. (2005a). "Den färgblinda marknaden och välfärdens rasifiering" i Mattsson, K. & Lindberg, I. (red) (2005) *Rasism i Europa – arbetsmarknadens flexibla förtryck*. Stockholm: Agora.
- Mattsson, K. (2005b). "Klonad skönhet – Fröken Sverige och andra "missar" i kritisk belysning" i Forsberg, G. & C. Grenholm (2005). *...och likväl rör det sig – Genusrelationer i förändring*. Karlstad: Karlstad University press. (Under utgivning)
- Mattsson, K. & Pettersson, K. (2004). "Crowning Miss Sweden – Constructions of Gender, Race & Nation i Beauty Peagants". *Paper presenterat på konferensen "Gender and Power in the New Europe" 5th European Feminist Research Conference, Lund, 19–24 August 2003*.
- McGuinness, M. (2000). Geography matters? Whiteness and contemporary geography. *I Area*, Vol 32, Nr 2, s. 225–230.

- Molina, I. (1997). *Stadens rasifiering – Etnisk boendesegregation i folkhemmet*. Geografiska regionstudier, Nr 32, Kulturgeografiska institutionen, Uppsala universitet.
- Morrison, T. (1993). *Mörkt spel: vithet och den litterära fantasin*. Stockholm: Trevi.
- Mulinari, D. & Neergaard, A. (2004). *Den nya svenska arbetarklassen: rasifierade arbetares kamp inom facket*. Umeå: Boréa.
- Nederveen Pieterse, J. (1992). *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Osman, A. (1999). *The "strangers" among us: the social construction of identity in adult education*. Linköping: Linköping University.
- Peach, C. (2000). "Discovering white ethnicity and parachuted plurality" i *Progress in Human Geography*, 24, 4, s. 620–626.
- Penrose, J. (1993). "Reification in the name of change: the impact of nationalism on social constructions of nation, people and place in Scotland and the United Kingdom." i Jackson, P. & Penrose, J. (red) (1993). *Construction of 'race', place and nation*. London: UCL Press.
- Ristilampi, P-M. (1999). *Rosengård och den svarta poesin: En studie av modern annorlundahet*. Stockholm/Stenhag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Sawyer, L. (2000). *Black and Swedish: Racialization and the Cultural Politics of Belonging in Stockholm, Sweden*. Dissertation in Anthropology, University of California, Santa Cruz.
- Svanberg, I. & M. Tydén (1999). *I nationalismens bakvatten. Om minoritet, etnicitet och rasism*. Lund: Studentlitteratur.
- Tesfahuney, M. (1998). *Imag(in)ing the Other(s). Migration, Racism and the Discursive Constructions of Migrants*. Uppsala Universitet. Geografiska region Studier 34.
- Tyner, J. A (2002). "Narrating interracial relations and the negotiation of public spaces" i *Environment and Planning D: Society and Space*, 2002, vol 20 s. 441–458.

## 7 Det symboliska objektet

Delen, delandet och den nationella gemenskapen

Michael Azar

Håll tyst och försvinn ur vår dansande ring envar som inte är ren...

Aristofanes, Grodorna

Låt denna inneslutning/uteslutning fungera som analysens utgångspunkt: "den dansande ringen" från vilka "de orena" bör försvinna i tystnad. Därefter reflekterar vi vidare kring denna distinktion mellan ringens insida och dess utsida, där renheten respektive orenheten situeras: ett klassiskt snitt, ett slags diskursiv operation, alltid förbunden med en uteslutning, en diskriminering, ett skapande av antagonistiska identiteter. Inklusionen klarar sig inte utan exklusionen, insidan inte utan utsidan, det samma inte utan det andra, identiteten inte utan skillnaden, renheten inte utan orenheten. Den dansande ringen som metafor för frambringandet av *gemenskap*. Eller varför inte, eftersom vi vet att människor har gjort sig till människor genom att reducera andra till icke-människor och djur: den dansande ringen som en bild av det mänskligas tillblivelse gentemot det deklarerade omänskliga.

Att börja med att ställa frågan om "vad det är som håller samman ringen?" erbjuder, tror jag, en bättre utgångspunkt än frågan om *vilka* som gör det. Istället för att leta efter i vilka bestämda kroppar (biologins domän) eller själar (psykologins domän) som konstituerar en viss gemenskap, skall jag söka efter någonting som ständigt befinner sig på *gränsen* mellan gemenskapens insida och dess utsida. Jag skall dessutom leta efter detta något precis på den plats där det riskerar att glida ur gemenskapens händer och som därför gör hela gemenskapen bräcklig. Gränsen mellan gemenskapens insida och dess utsida är en skör tråd. I den gemenskapsform som här ska undersökas – den svenska nationella gemenskapen – pågår det ständiga konflikter och förhandlingar om var gränsen skall dras, hur den skall skyddas, på vilket sätt den kan förstärkas. Det är mycket som står på spel: insidan av gränsen symboliserar en värld

av materiella och symboliska privilegier, utsidan ofta av marginalisering och mer eller mindre lyckade inbrytningsförsök. Min fråga om vad det är som håller samman den nationella gemenskapen utgår med andra ord redan från antagandet att ingen gemenskap någonsin är given utan måste skapas, att den politiska vetenskapen kommer före rasen, att den koloniala antropologin föregår etniciteten och att staten kommer före nationen och folket.

Den sköra tråd som min analys uppmärksammar kommer att gå under namnet *det symboliska objektet*. Genom att ringa in det symboliska objektets funktion skall jag försöka öppna för en förståelse av den strukturella och – mer eller mindre omedvetna – diskriminering som skapandet av gemenskaper tenderar att etablera. Det handlar till att börja med om att förstå detta objekts funktionssätt utifrån en ekonomisk princip, dvs att förstå det utifrån ett slags hushållnings- och utbyteslogik, vars avgörande form består i *delningen och delandet*. En lämplig jämförelsepunkt står att finna i Marx analys av varan i *Kapitalet*, eftersom den erbjuder ett slags bakgrund mot vilken det symboliska objektets särdrag kan tecknas. Ty om varan med Marx ”först och främst är ett yttre föremål, ett ting, som genom sina egenskaper tillfredsställer mänskliga behov av något slag” (Marx 1970: 31), framträder det symboliska objektet *först och främst som ett fenomen, ett metonymiskt tecken, som genom sin delning och plats tillfredsställer mänskliga begär av något slag*.

Låt mig försöka, steg efter steg, precisera denna abstrakta formulering:

*...ett fenomen, ett metonymiskt tecken...*

Till att börja med hänvisar fenomenet till någonting bortom ”tinget” eller ”objektet” i en strikt materialistisk mening. Det handlar inte om ett strikt yttre föremål som produceras, distribueras och konsumeras på marknaden – utan om det utbyte av symboler som förbinder subjekt till subjekt genom att skriva in dem via en eller annan benämning i samma gemenskap. Det symboliska objektet pekar på detta sätt ut subjektets sociala identitet: om det så gäller bokstavliga symboler på utmärkelse (från krigskorset till judestjärnan), vardagliga symbolhandlingar (från invigningsriter till sjungandet av nationalsången), eller de mer abstrakta entiteter vi kallar för benämningar (från familjenamnet till nationsnamnet, etc). Det symboliska objektet äger förmågan att på en och samma

gång *singularisera*, dvs att märka ut det enskilda subjektet genom att underkasta det en symbol (t.ex. i form av egennamnet), och *kollektivisera*, dvs att skriva in det enskilda subjektet i en gemenskap som tämjer dess individualitet (t.ex. genom att symbolen kan signalera alltifrån släkttillhörighet till konfessionstillhörighet).

I denna mening utgör det symboliska objektet alltid ett slags *schibbolet* i ordets bibliska bemärkelse: ett lösenord och kännetecken som avslöjar, inför den andre, till vilken sida av gränsen, till vilken identitet, som det enskilda subjektet är förbundet.\* Oavsett vad som sker i det enskilda subjektets medvetande (eftersom identiteten här, återigen, inte är biologisk eller psykologisk), kommer den andre, vem det än är, att kunna identifiera subjektet utifrån detta kännetecken; om det så är via hudfärgen, dialekten, könet, ögonformen eller kroppsstorleken, etc. Det symboliska objektet befinner sig i denna mening bortom subjektets omedelbara kontroll, eftersom det på denna nivå inte spelar någon roll hur hon tänker (om sig själv) eller agerar (inför andra) – vad hon än gör så tenderar hon alltid att tolkas utifrån det symboliska objekt genom vilket hon förbinds till en viss gemenskap snarare än en annan.

Härigenom fungerar den strukturella diskrimineringen i det närmaste oberoende av mänskliga intentioner: symbolen signalerar så att säga identitetstillhörighet av egen kraft och är därför, i de ögonblick den sociala antagonismen intensifieras, fullt tillräcklig för att mer medvetna diskrimineringsstrategier skall ta vid. Märk väl, och jag återkommer till detta, att de politiska diskurser som är knutna till de mer moderna nationalstaterna dessutom ofta fordrar att subjektet direkt skall kunna uppvisa tydliga *schibbolet* – om det så gäller i form av identitetshandlingar som bekräftar delaktighet, eller i form av identitetsprövningar som syftar till att definiera och hålla de otillbörliga på avstånd (t.ex. visumtvång som försvårar gränsövergången för flyktingar som kommer till Sverige). I denna senare process finns det en enorm uppfinningsrikedom för att hålla gemenskapens inre och yttre gräns intakt, i synnerhet när den känner sig hotad, när de symboliska objekt som definierar den är på glid. Eftersom identiteten inte är en inre egenskap kommer varje

\* Vi följer här den gränsdynamik som, i den berömda scenen från det Gamla Testamentet, konstituerar *schibbolet* som metaforen för det lösenord, i vidaste mening, som på en och samma gång uppställer skillnader och verkställer dem i praxis – om så genom diskriminering eller utrotning: "Gileaditerna spärrade vadställena över floden Jordan för efraimiterna, och när någon av de flyende efraimiterna ville gå över floden frågade gileaditerna: 'Är du en efraimit?'. Om han svarade nej, så sade de: 'Säg 'schibbolet!'". Om han då sade 'sibbolet' därför att han inte kunde uttala ordet rätt, grep de honom och högg ner honom vid vadstället. Vid detta tillfälle dog 42 000 efraimiter" (*Domarboken*, 12: 5-6).

gemenskap att mer eller mindre lida av denna ambivalens: den kan aldrig vara säker på vad den är från en dag till en annan, vilka som ingår och inte ingår i den för tillfället. Ständigt utsatt för erosion kämpar starka intressen inom gemenskapen för att upprätthålla den gräns som sanktionerar deras tillgång till olika former av privilegier. Om de symboliska objekt genom vilka gränsen tar form framträder som alltför vaga för att hålla gränsen intakt fordras mer tillslutna objekt – det räcker t.ex. inte med att ha ett svenskt pass för att bli en del av gemenskapen, man måste därtill t.ex. kunna visa upp att man är riktigt ”integrerad”, att man verkligen är en del av ”den svenska kulturen”, etc. Gränsen som skyddar gemenskapens insida förskjuts i samma ögonblick som de ovälkomna knackar på dörren; man går från ett schibbolet till ett annat. Att bli en ”äkt svensk” – att införlivas i denna benämning och få ta del i de symboliska och materiella privilegier som är knutet till den – är förvisso inte en lätt sak. Inte minst eftersom själva innebörden i beteckningen ständigt är på glid och blott kan definieras genom sin utestängande funktion: en äkt svensk är den som inte är som den som inte är det. I de ögonblick de materiella och symboliska fördelarna på insidan trots allt uppfattas som hotade, uppfinner man ännu tydligare schibbolet: de fordrar helt enkelt att de som skapar ambivalens om var gränsen skall gå, om vilka som är vilka, skiljs ut med fysiskt och symboliskt våld (Azar 2001).

Långt ifrån den klassiska integrationsideologins premiss att det handlar om att hitta ett sätt att övervinna de fundamentala olikheterna mellan ”skilda kulturer”, visar det sig snarare att den svåra frågan ofta består i att *överkomma de hotande likheterna genom att istället uppfinna skillnader*. Om inte den strikt fysiologiska skillnaden är tillräcklig tydlig, måste man i värsta fall fästa en Davidsstjärna på kroppen – eller, som i Nazityskland 1938, tvinga alla kvinnor att lägga till ”Sara” i sitt namn eller rentav stämpla alla judars pass med ett stort rött ”J”. Ju mer lik, desto besvärligare. (Under folkmordet i Rwanda 1994 utvecklades en omvänd strategi för samma mål: de ledande extremistiska hutuerna försökte rensa ut och mörda de hutuer som i alltför hög grad påminde om tutsierna...). I detta ljus ska jag snart också tolka det tal om ”körkort i svenskhet för invandrare” som för några år sedan var i hetluften, och som på olika håll föreslogs som ett slags integrationstest för invandrare efter mordet på Fadime Sahindal 2002.

Men vad betyder det att det symboliska objektet är ett metonymiskt tecken? Helt enkelt att det såsom tecken hänvisar vidare till

någonting annat, att det står för något annat såsom ett slags del av en helhet. Och det är precis här som *delandet/delningen* kommer in som utbyteslogik: det symboliska objektet *delas* mellan skilda subjekt, vilka, genom själva tillgången till objektet, ger dem *delaktighet* i ett slags gemenskap, en *helhet*. Att få *ta del* av det symboliska objektet är själva bekräftelsen på att man ingår i den helhet som det står för. (Ett basalt exempel: det symboliska objektet "ett svenskt pass" är ett metonymiskt tecken för att man har sin del i den svenska nationalstaten). Det avgörande med denna delning är att den inte konsumerar objektet, tillintetgör eller urgröper dess värde: tvärtom är det genom delningen – på villkor att den inte är öppen för alla – som objektet blir till och kan framträda som symbol, som en del av en värdefull helhet, överhuvud. Grekiskans *symbolon* betecknar just ett kännetecken, dvs ett tecken genom vilket man kan *identifiera* det subjekt som bär på symbolen och identifiera det. Såsom verb, *symbollein*, betecknar det själva akten att sätta samman delar och förena dem till en helhet: identifikationen av delen sker via dess inkapsling i en viss helhet snarare än en annan (genom att t.ex. möjliggöra utpekandet av den enskilde som grek snarare än barbar, etc). Grekiskans *symbolon* kunde därtill åsyfta den rituella *delningen av ett mynt i två delar mellan två parter* (släkter) som skulle göra det möjligt för parterna att, även långt senare, bevisa deras förbindelse till varandra.

Gemenskapen klarar sig inte utan hänvisningen till denna del, genom vars delande, den imaginärt kan framställas som en sluten helhet. Detta kan vi förstå redan genom det enkla faktum att det inte finns någon gemenskap överhuvud där det inte finns symboler för den, inte ett vi som inte förmedlas genom ett igenkännings-tecken, inte en institutionaliserad gemenskap som saknar *benämning*. För att ytterligare betona det symboliska objektets abstrakta natur – det faktum att gemenskapen inte behöver dela på strikt materiella objekt (pengar, föda, varor) för att konstitueras – ska jag helt kort lyfta fram ett illustrerande fenomen: *den rena tystnaden*. En sådan kan aldrig analyseras *per se*, men i samma ögonblick som den får formen av ett visst symboliskt objekt kan den fungera lika bra som vilket materiellt objekt som helst. Betänk t.ex. "den tysta minuten": staten utlyser en eller flera tysta minuter för att uppmärksamma och hedra offren för en viss katastrof. Den tysta minuten *delas* sedan mellan de tysta. Denna handling skulle kunna betraktas som en strikt neutral händelse, men tysta minuten är i



själva verket en symbolhandling som signalerar vilka subjekt som tillhör varandra och ingår i samma gemenskap.

Frågan ”varför en tyst minut *för detta* (t.ex. efter den 11/9 eller tsunamin) och *inte för detta* (t.ex. för kriget i Kongo-Kinshasa, bombningarna av civila i Irak eller jordbävningen i Bam?)” avslöjar att gemenskapen tar form via en dold och partikularistisk uteslutning – även när den, som i dessa fall, åberopar sig på det universellt goda. Cirkulationen och delandet av tystnaden är en politisk identifikationsmarkör som ingalunda förutsätter ett konspiratoriskt medvetande utanför cirkulationen, men som onekligen förutsätter såväl inklusion som exklusion. I samma ögonblick som vi – medborgarna – interPELLERAS till att dela och sedan faktiskt delar den tysta minuten kommer vi *i praktiken att visa var vi står, vad vi tycker är viktigt, vilka offer som är värda att sörjas, vilka nationer som vi har nära band till, etc.* Med andra ord, vi kommer att visa vilka vi inkluderar i gemenskapen – den ring inom vilken rättigheter, erkännande, lika mänskligt värde, etc upprätthålls – och vilka vi lämnar utanför den. ”Vi är alla amerikaner”, som europeiska statschefer snabbt markerade efter bombningarna den elfte september.

*...som genom sin delning och plats...*

Man skall alltså, som framgått, inte stirra sig blind på objektet som sådant, utan snarare förstå dess *symboliska värde som en effekt av själva den utbytesprocess genom vilken det delas*. En medalj, ett namn, ett halvt mynt, en tystnad, eller beteckningen ”svenskhet”, har inget värde i sig, äger inga inneboende hemligheter som kan blottläggas. Snarare får de sitt värde genom de utbytes- och delningsprocesser som knyter subjekt till subjekt via objektet. Låt mig än en gång anknyta till Marx analys av varuformen, och denna gång till analysen av dess fetischistiska karaktär, dvs av dess framträdande som ett objekt med ”övernaturliga egenskaper”, förmodat immanent levande i varan som sådan. Marx symptomatiska läsning avslöjar emellertid hur varuformen döljer hela den underjordiska värld av utbyten, transaktioner och arbetsinsatser som transformerar varan till ett *värde* överhuvud. På samma sätt måste man visa hur varje objekt först förvandlas till ett symboliskt objekt genom att det faktiskt delas, att den ene delar det med den andre – och det är precis denna process som förvandlar det, för att låna ytterligare ett begrepp av Marx, till ”en samhällelig hieroglyf”, ett symptoma-

tiskt tecken som avslöjar det sätt på vilket gemenskapen konstituerat sig genom delning. Härigenom får vi, utöver Marx bruks- och bytesvärde, faktiskt ett tredje värde: *det symboliska värde*, eller om man så vill, *det gemenskapsvärde*, som ett visst objekt kan uppbåda genom att tas i bruk i en social delningsprocess.

I Marcel Mauss *Gåvan (Essai sur le don)* från 1925 preciserar författaren hur en sådan delningslogik – i form av givandet av objektet som gåva till den andre – kan ge objektet status som ”*en del av givarens kropp och själ*”. Själva akten att dela med sig av objektet förbinder mottagaren, i det ögonblick han eller hon mottar denna del, till att ingå i samma gemenskap som givaren. Deras relation förmedlas genom objektet – om det så gäller ett namn, ett tecken eller ett faktiskt föremål. Sålunda blir det till synes meningslösa fenomenet genom själva cirkulationen till ett symbolmättat objekt, fullt av liv och mening. Det blir rentav villkoret för givarens och mottagarens fortsatta relation:

Vad det än är: mat, kvinnor, barn eller ritualer så innebär det [gåvan] ett magiskt och religiöst tvång över mottagaren. Gåvan är inte bara ett dött föremål. Den är levande och ofta starkt personlig [...] Maten, kvinnorna, barnen, ägodelarna, jorden, tjänsterna, religionen, politiken, allt är saker som kan ges bort och återgäldas. I en oavbruten upprepning av vad vi kan kalla en andlig kretsång, innefattande både människor och föremål, passerar dessa element fram och tillbaka mellan klaner och individer, samhällsklasser, kön och generation (Mauss 1997: s27f)

Betänk här skillnaden mellan det materiella och det symboliska brödet; mellan det materiella, som kan konsumeras av den enskilda individen för att tillfredsställa det som Marx kallar behov, och det symboliska, som bryts mellan skilda subjekt, i ett slags ritual som förbinder dem till varandra på ett eller annat sätt. För att ta ett tydligt exempel: givandet och delandet av *oblaten*. Under inga omständigheter handlar det om ett strikt materiellt objekt, ett rent bruksvärde i en materialistisk ekonomi. Det handlar inte heller om inneboende egenskaper i brödet som sådant, utan om en metaforisk funktion (det ena istället för det andra, brödet som ersättning för Kristus kropp), som förvandlar brödet till ett symboliskt objekt: genom att dela brödet blir man en del av den kristna gemenskapen. Det symboliska objektet utgör samtidigt en metonymi för Kristus kropp, där oblatet just blir, med Mauss ord igen, en del av givarens kropp och själ (delen för helheten). För att inte tala om att helheten här också innefattar självaste Gud – eftersom vi vet att Kristus,

Guds gåva till mänskligheten, enligt samma logik, i sin tur är en del av givarens kropp och själ. (Jfr Azar 2004).

Eller för att ta det exempel som här skall konkretisera den strukturella diskrimineringens mekanismer: *talet om körkort för invandrare*. Här närmar vi oss direkt nationalstatens säregna problematik, i egenskap av en gemenskap som konstituerar sig genom hänvisningen till "nationen" och "den nationella identiteten" som symboliska objekt. Talet om körkort i svenskhet för invandrare skall situeras precis i denna kontext: frågan om hur den "svenska gemenskapen" skall *fördelas*, eller ännu bättre, frågan om med vilka "svenskheten" skall *delas* och med hjälp av vilka *schibbolet*? Talet om körkort kan därmed läsas som en samhällelig hieroglyf över frågan om hur ambivalensen kring gemenskapens inre och yttre gränser skall kunna lösas: vilka är de äkta, rena, svenskarna, och vilka är de orena, som bör hållas utanför?

Det enkla svar som talet om körkort efterlyser är naturligtvis att de som skulle klara av ett sådant förmodat körkortstest är riktiga svenskar, *eftersom de därigenom delar detta symboliska objekt och till och med har skriftligt bevis på det*. Ingen osäkerhet längre – och det är precis osäkerheten som är problemet i det läge där den nationella renheten och den svenska gemenskapens heder kommit att utmanas *inifrån*. Mordet på Fadime Sahindal 2002 aktualiserade en nationalistisk diskurs som återopade sig på begrepp som kulturell renhet och äkta svenskhet för att hålla de orena borta från gemenskapen. Detta "hedersmord" skulle helt enkelt inte få hända i Sverige, eftersom det inte tillhör svenskhetens natur, inte den politiska ordning och det värdesystem som reglerar och förbinder de riktiga svenskarna till den svenska gemenskapen. Så framträdde svenskheten som ett slags inneboende väsen hos de äkta svenskarna, en identitet som framställdes som en ahistorisk essens bortom varje politisk dynamik och oberoende av alla möten med omvärlden. Det visade sig inte minst genom det faktum att *ingen föreslog att det eventuella körkortstestet också skulle testas på "svenskarna"*.

Jordmånen för diskussionen – som efter mordet på Fadime tog fart på allvar i media (t.ex. i SVT:s *Debatt*, den 30/1-02) – var redan väl förberedd. I en intervju från sommaren 2001 hade dåvarande integrationsministern Mona Sahlin förklarat att det strikt objektivt existerande någonting sådant som "svenska värderingar" – och sedan tillagt att det nu bara för invandramännen att ställa upp på dem:

I Sverige gäller ett knippe värderingar som det bara är att ställa upp på. Man kan tycka om det eller inte, men det är bara att gilla läget. Om folk drar sig undan samhället för att slippa anpassa sig måste vi hitta ett sätt att tvinga in svenska värderingar. (DN, 8/6-2001)

Och det är precis detta som är nyckeln till den strukturella diskrimineringens diskursiva logik: den svenska gemenskapen måste *förutsättas* som en harmonisk helhet, som en monokulturell identitet, uppbyggd på gemensamma värden. Här handlar det inte om en juridisk ordning, utan om en identitetsmässig: svenska värderingar är någonting som *riktiga svenskar* förmodas ha, ett självklart vi som samtidigt mobiliseras mot *de* som inte anpassar sig. Polariseringen är tydlig och helt oproblematiserad: det är svenskar (dvs. anpassade) mot invandrare (dvs. icke-anpassade), och det är förvisso det första ledet som har till uppgift att korrigera – med tvång om så behövs – det andra. Sahlins diskurs, vilken i sin tur förvisso hade rötter i en lång historia, lämnade med andra ord denna ödesfråga till Sverige och svenskarna: *vi måste hitta ett sätt att tvinga in svenska värderingar...* På en sådan obesvarad önskan finns det bara ödesdigra svar – på vilket talet om körkort i svenskhet blott var ett av flera.

Det skall betonas att min analys inte stannar vid en hermeneutisk läsning av Mona Sahlin – eller någon av alla de politiker som på olika sätt tog upp tråden efter henne – utan istället presenterar en symptomatisk läsning av gränsdragningens *symboliska funktion*. Idén om ett slags körkort i svenskhet förtätar härigenom en redan föreliggande diskursiv motsättning mellan svenskar och invandrare: en utsaga talar nämligen alltid – oavsett intentionen – *till någon* och *implicerar* därmed alltid ett visst subjekt snarare, eller i motsats till, ett annat, i det vi som utsagan postulerar. Märk för övrigt den strukturella likheten mellan Sahlins ultimatum och det tonläge som Ny Demokrati representerade i början av nittiotalet – exempelvis i form av den blivande partiledaren Vivianne Franzén: ”Passar inte galoscherna, då är det bara att åka hem” (Catomeris 2004: 182). I båda fallen är det självklara och aprioriska adressater: ”vi” som passar in i galoscherna (svenskarna) och ”de” vars värderingar och kroppar inte är anpassade för dem (invandrarna). Sahlin var till yttermera visso inte ensam om en sådan diskursiv motsättning, utan lyfte blott till ytan en polarisering som många redan tidigare velat göra explicit – och som samhällsstrukturen i väsentliga avseenden utgår från i det tysta. Problemet var att Sahlin sanktionerade

den från högsta politiska instans, och därmed gjorde det rumsrent att försöka hitta på lösningar på frågan om hur man skulle "tvinga in svenska värderingar" i invandrarna. Som vore detta ett av de största och mest akuta problemen i samtidens Sverige.

Varje gång krav på sådana symboliska objekt och skarpa gränser artikuleras offentligt måste de därtill läsas som hieroglyfer över den oro som uppstår när identitetsgränserna – och de privilegier som är förbundna till dem – håller på att suddas ut. Ambivalenskräcken öppnar i sin tur för krav på symboliska ritualer och nya gränsprövningar för att åter institutionalisera gränsen och frambringa *offentliga kännetecken på vem som är vem (och vem som är värd vad)*. Gemenskapens inre ambivalens täcks över genom talet om ett *yttre hot*, inkarnerat av invandrarna. Det märkliga med det som här kallas "diskurs" är just att den förmår upprätta en gräns, helt oberoende av hur det förhåller sig i den s k verkligheten, och att den därmed förmår skapa den spegel, dvs. "invandraren", genom vilken svenskheten kan reflekteras som en självklar och annorlunda identitet. Det räcker med att snittet görs i språket, genom att kategorierna "svensk" och "invandrare" träder fram i diskussion efter diskussion som antagonistiska enheter *för att gränsdragningen skall få högst påtagliga praktiska effekter*. Det är i precis denna mening som man ska säga att människornas tillvaro får sin form av diskursen. Vi behöver förvisso inte gå till nazismens politiska och juridiska diskurser om juden för att förstå den sociala kraft som sådana gränsdragningar äger – det räcker med att förstå att diskurser, i detta sammanhang, har som yttersta funktion att markera ut vilka som skall få ta del av vilka symboliska objekt, att klargöra vilka privilegier som tillhör vilka, och att specificera de schibboleter som placeras vissa på insidan av gränsen och andra på utsidan.

Diskursen om körkort (och närbesläktade varianter) fyller alla dessa funktioner samtidigt som den förtätar en historisk förskjutning: övergången från en rasdominerad ideologi till en *kulturalistisk* föreställning om kollektiva identiteter. Befrielsen från rasens bojor har istället slungat in människan i kulturens symboler – och det tycks som om den nya besattheten av rena kulturer och etniciteter helt enkelt har ersatt "ras" med "kultur" utan att någonting på djupet har förändrats. Vad är skillnaden mellan att slå vakt om rasen för att undvika "rasblandning" och att försöka skydda den svenska kulturen från otillbörlig "kulturblandning"? Vad är skillnaden mellan att tala om ett "mångrasigt" samhälle och ett "mångkulturalis-

tiskt”? Var går skillnaden mellan att *dela en ras och att dela en kultur*?

På en nivå är svaret enkelt: hänvisningen till kulturen som gemenskapsgrund har i dag större legitimitet eftersom rasbegreppet förlorat mycket av sin vetenskapliga auktoritet efter nazismen (och därför framför allt lever kvar bland obskyra grupper). Det fordras i dag andra sätt att dra gränsen mellan insida och utsida, och föreställningen om att man på ett enkelt skulle kunna dela en kultur, eller en etnicitet, klingar överhuvud mycket bättre – emedan dessa begrepp samtidigt pekar ut ett slags exotiserande respekt för den förmodade andre. Rasen som benämning har förlorat sitt fysiologiska stöd, medan däremot kulturen fortfarande kan åberopa sig på den nationella gemenskapens territoriella och statliga inramning. Det är en övergång som har såväl en kolonialhistorisk som en postnazistisk bakgrund, även om kulturalistiska nationsföreställningar redan långt tidigare tjänat som grund för gränsdragningar mellan förmodade kollektiva identiteter. Nationalstaternas historia är till yttermera visso historien om hur det påstådda egna ”folket” föreställs vara bärare och förvaltare av en viss typ av kultur, snarare än en viss annan. Som Étienne Balibar uttrycker det, återkommer denna nya ”rasism utan raser”, ständigt till mantrat om ”de kulturella skillnadernas orubbliga karaktär”, samtidigt som den poängterar det skadliga ”i att avskaffa gränserna mellan olika livssätt och traditioner” (Balibar/Wallerstein 2002: s38f).

Det avgörande beträffande körkortet i svenskhet är att det här är *den svenska nationen* som fungerar som den svenska kulturella identitetens ramverk. Föreställningen om den äkta och rena svenskheten är omutligt sammansvetsad med den svenska nationalstatens historia eftersom konstruktionen av nationen förutsätter en normerande idé, en vision om ett specifikt folk med vissa bestämda egenskaper till skillnad från andra folk med andra bestämda egenskaper (mellan vilka det inte kan råda något slags det rena utbytets ekvivalensprincip). I västvärlden har denna normerande idé naturligtvis varit knuten till de kännetecken som deras medborgare historiskt har förknippats med – med vitheten och kristenheten som centrala identitetsmarkörer –, samtidigt som denna har varit inskriven i en västerländsk kolonial expansion som understötts av deklARATIONER om den vita rasens eller civilisationens absoluta överlägsenhet och biologiska rätt eller moraliska plikt att erövra världen.

Den strukturella diskrimineringen och uteslutningen av vissa *per association*, snarare än *precis definition*, är knuten till denna fantasi och idén om folket som organiskt förbundet med staten – och mellan vilka ett socialt kontrakt beträffande materiella, symboliska och libidinala utbyten förmodas råda. När jag säger ”per association, snarare än precis definition”, är det alltså för att klargöra att varken svenskhetens eller invandrarens identitet någonsin kan fastställas – bortom sådana innehållslösa kriterier som t.ex. var man är född någonstans och som alltså aldrig kan underbygga den *innehållsliga gräns* mellan svenskar och invandrare som rasism och diskriminering förutsätter. Förvisso skulle ingen innehållslig definition av begreppet ”svensk” eller ”invandrare” överleva dagen (om dess mål var att upprätta en tydlig gräns dem emellan), av den enkla anledningen att det inte finns någonting på deras respektive *insida* (ett slags inre väsen, rasmässigt eller kulturellt) som skulle kunna identifieras en gång för alla. Och det är precis därför som sådana projekt som ”körkort i svenskhet” för eller senare måste falla i den mån de skall institutionaliseras: för det första därför att det skulle fordra en nationell strutspolitik om gränsförhårets frågor inte *också* riktades mot de förmodat äkta svenskarna (av vilka givetvis en hel del skulle svara fel på frågor som en hel del förmodade invandrare skulle svara rätt på), för det andra därför att den politiska debatten om exakt vilka egenskaper som utmärker svenskheten inte är en debatt som någon vill ta i (helt enkelt därför att det inte finns en enda sådan egenskap som det folk som skulle definieras genom den skulle kunna erkänna enhälligt).

Nej, diskursen fungerar bara så länge den håller sig på en abstrakt polariseringsnivå och diskriminerar via association, snarare än via definition – det vet varje nationalistisk och populistisk politiker i Europa som noga aktar sig för att precisera exakt var gränsen går mellan insida och utsida, vän och fiende. De förblir nöjda så länge antagandet att det finns en *inre skillnad* mellan svenskar och invandrare, görs till utgångspunkt för den politiska diskussionen om nationens öde. Med andra ord: det är i själva verket redan *talet om* ”körkort i svenskhet” som etablerar den diskursordning som inte bara placerar ”invandrarna” utanför den äkta svenska gemenskapen, utan därtill också misstänkliggör dem för att hota den.

Sålunda kan man konstatera att den svenska identiteten inte är ett ahistoriskt väsen som kan studeras och blottläggas för sig, utan snarare alltid är effekten av en eller annan representation som snittar ut det, under stor möda och ambivalens, gentemot andra för-

modade identiteter. De historiska förskjutningarnas Damoklessvärd hänger ständigt över själva gränsen mellan svensken och icke-svensken, och det är detta som gör den till föremål för så många hysteriska diskurser: den rena svenskheten måste skyddas från våldsamma invandrarkulturer, man måste väl kunna skilja mellan äkta svenskar och invandrare (Janne Josefsson i Fittja Paradiso), man måste väl ändå ha rätt att säga sanningen om invandrare även om det väcker anstöt (Robert Aschberg). Det avgörande här är att inte falla offer för den godhetens ideologi som t.ex. Josefsson och Aschberg uttrycker: det vill säga, hänvisningen till nödvändigheten att få säga "sanningen". Istället måste vi studera själva diskursen symptomatiskt, det vill säga som en samhällelig hieroglyf inom vilken det symboliska objektet "svenskhet" är det som står på spel för *begäret* – och som hela diskursen om en förmodad inre skillnad mellan svenskar och invandrare såsom kollektiva identiteter gör sitt bästa för att slå vakt om. Sålunda är det alltså begär som ytterst artikuleras i diskursen: *nödvändigheten av en bevarad gränsdragning mellan svenskar och invandrare*. En gränsdragning som, av en händelse, också gör möjlig ett bevarat privilegiesystem för dem som hamnar i den första kategorin.

*...tillfredsställer mänskliga begär av något slag.*

I detta sammanhang är det viktigt att påvisa hur nationalstaterna genomsyras av den inbyggda spänningen mellan partikularitet och universalitet i sin hänvisning till "alla människors lika värde".

Å ena sidan, den partikularistiska grundvalen: staten "Sverige" som en stat åt "svenskarna", dvs åt ett visst folk som förutsätts existera (*jus sanguinis*) eller som konstitueras och konstituerar sig som svenskar genom att de identifieras och identifierar sig med en viss etnicitet och nationell identitet snarare än med en annan. I namn av en partikulär identifikation och måttstock – den äkta svensken – mäter man ut distansen till de ansökande som ständigt måste visa upp att de verkligen erkänner denna identitet och lever upp till integrationsfantasin, vilken i extrema fall artikuleras i termer av körkort i svenskhet, eller varför inte rentav Davidstjärnan. I denna diskurs får svenskheten aldrig i sig bli ett problem, utan måste förutsättas som en norm i ljuset av vilken nationens plågor kan projiceras på någon(ting) utanför själva nationen – det vill säga, en diskurs som förutsätter att "invandraren" och "orena" svenskarna (de



som är *nästan* som svenskar, men inte riktigt) kan artikuleras i termer av *problem*, *avvikelser*, *störningar*. Mot normen, det o/normala; mot den förutsatta nationens organiska hälsa, diskursen om virus i samhällskroppen; mot förnuftet, ordningen och lagen, diskursen om de irrationella, hotfulla och laglösa. Den partikularistiska nationalstatens institutionaliserade gräns mellan svenskar och invandrare erbjuder en diskursiv grund för att alltid placera svenskarna i det första ledet (normen, sundheten, ordningen) – och invandrarna i det andra (avvikelsen, störningen, kriminaliteten).

Hur mycket mantrat än försöker övertyga oss om att ”det aldrig får hända igen”, bör vi ha klart för oss att själva *potentialen* för direkt och indirekt diskriminering, ja rentav för etnisk rensning, genomsyrar nationalstaten som institution – och *aktualiseras* i takt med att diskursen om dess äkta folk invaderar det offentliga rummet av troskyldiga politiker och journalister som säger att man inte skall ”lägga locket på” och att det måste finnas en gräns för ”toleransen”. En diskriminerande diskurs som för övrigt alltid a priori förutsätter att invandrare till sin essens är annorlunda, och att de överhuvudtaget skulle vara i behov av de normalas *överseende*. Det vill säga: en diskurs som sjukförklarar invandrarna, vilka de nu är, redan från början och redan *på begreppets nivå*. ”Invandraren” är per se ett problem som måste hanteras, bemästras, organiseras, kategoriseras, tolereras, kontrolleras, undersökas, etc – oavsett vilken faktisk individ det än är som åsyftas i denna tomma formel. Det är för övrigt väl bekant att också godsinta tyska journalister tog nazisternas diskurs på allvar genom att börja ställa frågor huruvida det inte var ”sant” att den ”judiska rasen” hotade ”de äkta arierna”. Själva diskursens förutsättning, det vill säga, *att* skillnaden mellan arier och jude överhuvudtaget var relevant som analytisk utgångspunkt, sattes inte i fråga.

Låt mig ta ett annat exempel: oviljan bland malmöbor i villaområdet Bunkeflostrand att ha ”invandrade muslimer” boende i sin närhet. I deras argumentation åberopade de sig å ena sidan på en antirasistisk ideologi, samtidigt som de i praktiken gav ”de andra” en kulturalistisk och kolonial sjukförklaring som på alla sätt motsvarade rasbegreppets essentialism. ”Vi är inte rasister”, förklarade de, ”ty, vi skulle även protestera om det kom kriminella, vanartiga och sinnesjuka med önskan att bo här” (G-P 12/6) Muslimer är kriminella och sinnesjuka. I en skrivelse från en svensk familj kom just denna längtan efter att hålla gränsen intakt, att separera svenskheten rent spatialt gentemot invandraren, för att på så sätt,

vilket givetvis inte formuleras, komma i åtnjutande av de symboliska privilegier som tillhör denna skyddade plats för de äkta svenskarna:

Bunkeflostrand är en av de få sista utposterna i närheten av Malmö att fly till om man vill slippa araber inpå knutarna. Vad är det för mening med att flytta hit en hopar araber som inte kan försörja sig själva, sannolikt är kriminellt belastade och inte har ett uns av vilja att anpassa sig utan endast kräver saker. (DN, 4/6-01;)

Dessa formuleringar förtätar i några fraser hela "det koloniala omedvetna" som ofta tar sig uttryck i västvärlden. Märk väl: dessa villaägare behöver inte vara rasister i sin egen självbild, de behöver överhuvudtaget inte känna till någon kolonial historia, det räcker med att de upprepar den diskurs om svenska och invandrare, kristna och muslimer, västerlänningar och araber, som genomsyrat hela framväxten av det moderna Västeuropa. I detta ljus klargör Edward Saids idéhistoriska analys av den koloniserande diskursen om "orientalen" varför det inte behövs en rasbiologisk diskurs för att upprätthålla en motsvarande diskrimineringspraktik:

Tillsammans med andra folk som i olika grad betecknades som efterblivna, ociviliserade och outvecklade betraktades orientalerna inom ramar som hade konstruerats utifrån biologisk determinism och moralisk-politiska proklamationer. På det viset förknippades orientalen med vissa element i det västerländska samhället (brottslingar, sinnesjuka, kvinnor, fattiga) som hade en identitet som bäst kan beskrivas som beklagansvärt annorlunda. [...] Man analyserade dem, inte som medborgare eller ens som människor, utan som problem som skulle lösas eller begränsas. (Said 1993: 207)

Å andra sidan, den universalistiska grundvalen: staten "Sverige" som en strikt territoriell enhet, med ett formellt medborgarbegrepp som inte pekar ut någon given inre identitet utan istället i princip är öppen för alla i linje med den franska revolutionens princip om *jus solis*, dvs en politisk ordning som bekänner sig till de borgerliga revolutionernas individualiseringsprinciper där "det mänskliga värdet" tillfaller alla människor i lika hög grad, oberoende av ras, kön eller etnisk tillhörighet. Staten vilar inte på en viss nation, eftersom nationen är folket-vilket-som-helst, inom ramen för vilket alla människor kan ta plats och där alla i princip är utbytbara beträffande värde och identitet – det enda kriteriet på tillhörighet är det formella medborgarskapet. Lojaliteten mot staten är här inte metafysisk: den utbyteslogik som reglerar relationen mellan med-

borgaren och statsapparaten är strikt materialistisk och befriad från alla symboliska objekt som skulle kunna få medborgaren att offra sin singulära existens för att subsumeras under nationens etniska eller konfessionella sanktion.

Problemet är nu inte bara att nationalstatens inbyggda spänning mellan partikularism och universalism ofta i sig underminerar dess universalistiska anspråk, snarare är det så att universalismen som sådan tenderar att blottlägga en immanent partikularism varje gång den proklamerar sin vision om ”människan” (eftersom frågan ändå alltid måste ställas *om vilken och vad för slags människa som visioneras*). Det är väl bekant vid det här läget att redan den franska revolutionens universalistiska paroller om människan och om frihet, jämlikhet, broderskap åt alla redan i sig handlade om partikularistisk människa: vita män i besittning av vissa symboliska och materiella privilegier. Den sociala antagonismen hotar alltid att iscensätta denna spänning och lägga den i öppen dager – inte minst därför att den också innefattar den inte oproblematiska kopplingen mellan rättigheter och medborgarskap, vilket öppnar upp för en godtycklig diskriminering av asylsökande och papperslösa. Varje social konflikt bär därför på möjligheten av en radikal exponering av den förmodade universalistiska samhällsordningens partikularistiska och diskriminerande tendenser. I dessa antagonistiska iscensättningar, där de farliga klasserna väcker oro beträffande bevarandet av *status quo*, framträder rasen istället ofta som ett slags ”rasstat” (med David Goldbergs term). Étienne Balibar tar sin utgångspunkt i Goldbergs begrepp för att artikulera denna immanenta och strukturella spänning i nationalstaterna:

”[de är] ’rasstater’ i den bemärkelsen att de inrymmer jämlikhetsbrister och konflikter som legitimeras i termer av rasskillnader, *eller någon faktisk motsvarighet* [läs: kultur- etnicitetsskillnader], samtidigt som de är juridiskt och politiskt försvurna åt att *etablera jämlikhet*, åtminstone på formell och rättslig nivå, och därmed bekämpa ’rasismen’ eller ’bannlysa’ den inom den offentliga sfären och den politiska gemenskapens organisation” (Balibar 2004: 34).

Man måste tillägga att denna antagonistiska samhällsordning ständigt hotar att mynna ut i följande till synes djupa paradox: *för att bekräfta sin trohet mot universalismen kan staten, eller de krafter som gör anspråk på den, i själva verket iscensätta en alltmer partikularistisk politik*. Det är ur detta perspektiv som talet om körkort i svenskhet framträder som en mycket illavarslande hieroglyf: den

uttrycker det ögonblick då de politiska krafterna, istället för att konfrontera den sociala antagonismens svåra dimensioner, väljer att, i namnet just av universalistiska värden, a priori *peka ut ett partikulärt skikt av befolkningen som dess sanna inkarnation* (de normala, äkta svenskarna) och ett annat lika partikulärt och kulturaliserat skikt som själva antagonismens kropp (de avvikande, oanpassade, invandrarna). Eller för att tala bibliska: statsordningens inneboende problematik, dess djupa antagonistiska grundval och ojämlikheternas politiska förutsättningar, täcks över genom att *projiceras och exterioriseras på en syndabock* som det räcker med att identifiera och fördriva för att antagonismen skall försvinna och nationens naturligt organiska och universalistiska harmoni skall återuppträda.

### Identitetens paradoxer: exklusivitet och exklusion

Det symboliska objektets plats är, som framgått, inte en plats där det enskilda medvetandet tillfredsställer sitt singulära behov i ensamhet (som hade objektet ett immanent bruksvärde), utan tvärtom den plats där subjektet lämnar sin ensamhet för att införlivas i en social och libidinal tillvaro. Med andra ord är det aldrig heller ett privat objekt, utan ett objekt vars värde på ett paradoxalt sätt kan upprätthållas *trots att det delas*, men bara på villkor *att det inte delas av alla*. Exemplet med det symboliska brödet visar vidare att behovsnivån här överhuvudtaget är sekundär: införlivandet av brödet tillfredsställer mindre magen än hjärtat, mindre kroppen än själen, för att tala i klichéer. Nationalistiska ledare förstår bättre kraften i detta objekt än vad marxister och liberaler tenderar att göra, förvirrade som de brukar vara inför den nationalistiska irrationalismens grepp över "folket". Så spelade t.ex. den ryska kommunistledaren Ziuganov precis på denna libidinala dimension när han, under våren 2000, deklarerade sitt löfte om att medborgarna inte blott skulle få sina bukar fyllda om han vann valet – de skulle dessutom, likt de som får del av gemenskapen i Kristus genom oblatet, få en del av den nationella gemenskapens kärlek: "*Varje ryss ska få sin del av den nationella pirogen*", förklarade han. Här möter vi den precisa punkt där materiella och symboliska fördelar vävs samman samtidigt som de knyts till ett privilegierat subjekt: *ryssen*. Diskursen är, återigen, den matris som strukturerar *till vilka* som objektet skall fördelas. Att inta rollen som "en äkta ryss" i diskur-

sen innebär därför att man tillhör de som ges rätt att dela på de materiella och symboliska privilegierna, och det är precis också därför man skulle kunna säga att redan att få räknas som "en äkta ryss" eller "en äkta svensk" i sig *är* ett symboliskt privilegium, eftersom det är genom själva tillhörigheten i benämningen som alla andra portar öppnas för en (om det så gäller arbeten, bostäder, sjukhus, social status, etc).

Det avgörande är att vi här står inför en libidinal dimension, där subjektets existentiella öde som social varelse är satt på spel. Får hon vara med eller inte? Är hon ute eller inne? Med hjälp av vad – vilka namn och kännetecken? – kan hon förbinda sig till de gemenskaper som ger hennes liv värde?

Talet om körkort i svenskhet signalerar denna dimension på ett träffande sätt.

För det första därför att "körkortet" markerar den plats, den korsväg, där frågan om insidan och utsidan avhandlas: antingen har man det eller så har man det inte. I den mån man har det, dvs har det *schibbolet* som körkortet förkroppsligar, kommer samtidigt en rad andra dörrar att öppnas. Förutom att det skulle vara ett lösenord på arbetsmarknaden och bostadsmarknaden, så skulle det även signalera tillhörighet till en rad andra fördelar av mer libidinal art. Sambandet mellan ekonomiskt och socialt välbefinnande behöver knappast understrykas, men det viktiga i det senare fallet står att finna i vad man skulle kunna kalla för bemötandets realitet. Diskrimineringens olika sidor, den direkta och indirekta, den brutala och den subtila, möter upp i frågan om hur subjektet blir bemött – och vad det är för lösenord som måste formuleras för att få träda in utan att stöta på avvisandets gester (om det så gäller på diskoteket, i taxibilen, hos läkaren, på arbetsförmedlingen, på snabbköpet). Hör man hemma eller inte på denna *plats*. Har man rätt att *dela den*?

För det andra därför att talet om körkort så tydligt artikulerar den nationella gemenskapens regressionspotential: hellre än att konfrontera den samhällliga gemenskapens socioekonomiska och politiska realiteter, tar man sin tillflykt till en exotiserande och exorciserande hänvisning till "de andra" – *som förutsätts vara andra utan bevis*. Denna gest lägger all sköldbörda för samhällets plågor på en enda instans, en instans – "människor från andra kulturer" – som i en enda gest förflyttas från insidan till utsidan, varifrån de sedan förväntas försöka rentvå sig från en skuld ingen ännu bevisat att de har begått. Politiken reducerad till en *Process*, i kafkaesisk

skepnad: ”invandraren” som en Josef K som inte får veta vad det är för brott han har begått, eller varför han misstänks *dela* brottet med brottslingen, och som fråntas alla medel för att hitta tillbaka till gemenskapen. Den libidinala vinsten är uppenbar: svenskarna, vilka de nu än är, behöver inte visa upp några körkort, inga kännetecken, utan förutsätts automatiskt vara fria från all skuld. Lika lite som *the true americans*, som Bush Jr uttryckte saken, skulle kunna tortera fångar i Abu Ghraib, skulle äkta svenskar kunna göra sig skyldiga till sådana *omänskliga brott*. Därigenom täcker man över precis den ambivalens som hotar den kulturella gränsdragningens imaginära ordning och vars hot består i insikten om att mordet på Fadime, för att återigen ta det som ett exempel, faktiskt var en del av den nutida *svenska* kulturen – åtminstone om man skall insistera på en universalistisk tolkning av nationalstatens medborgerliga rättigheter (och inte heller accepterar att en nationalstat hämningsfritt kan diskriminera och stigmatisera som farliga och annorlunda alla de som befinner sig inom landets gränser, men ännu inte fått sitt medborgarskap). Alla försök att exkludera liknande brott från svenskheten genom att återvända till ”en ren svensk kultur” är i sig metafysiska och diskriminerande, eftersom de förutsätter förekomsten av en ren inre kultur överhuvud – på samma sätt som man skulle kunna förutsätta en ren ras som grundval för identiteten. Om alla sådana omänskligheter skulle uteslutas från den svenska kulturen, så skulle innehållet i begreppet svenskhet givetvis bli helt godtyckligt, ambivalent och fetischistiskt – ty, vem som helst skulle kunna plocka bort vad som helst som inte passar in i den goda bilden av Sverige (inga äkta svenskar skulle ha kunnat vara nazister, seriemördare, hustrumisshandlare, ja, vad du vill, alltefter som det passar in i bilden av svenskheten som den norm som nationen skall vila på).

För det tredje erbjuder svenskheten som symboliskt objekt ett socialt värde som överskrider kapitalets utbyteslogik: i och med att det individualiserar samtidigt som det kollektiviserar framträder det enskilda subjektet som *utvalt*. Om subjektet på arbetsmarknaden är som en vara-vilken-som-helst, universellt utbytbar mot vem-som-helst, enligt ekvivalensprincipens hårda järnlagar, är hon här i stället exklusiv och unik. I den nationalistiska fantasin träder subjektet fram som outbytbart: hon är med och delar på det symboliska objektet *just för att hon är hon* och inte vem som helst. Och det är precis därför man inte kan dela det med sig till vem som helst: *rätt sak, dvs objekt, på rätt plats, dvs till rätt person*. Delandet av objektet

får lika lite ske hur som helst, som mellan vilka som helst. För de som ingår i den nationella gemenskapens delningsprocesser finns det en fundamental förpliktelse: att i sin tur dela objektet vidare blott till rätt personer, till de som inte hotar att förvalta det fel, som inte i sig själva, genom att ha det i sina händer, tenderar att upplösa gemenskapen som sådan. Som Balibar uttrycker det, så har även ”varje nationell gemenskap vid en eller annan tidpunkt framställts som ett ’utvalt folk’” (Balibar/Wallerstein 2002: 129). Det är därför som det inte kan finnas en universellt rättvis fördelning av det symboliska objektet; dess värde är strikt beroende av sin exklusivitetsgrad.

En scen i en klassisk film, *The fall of the Roman Empire* (Anthony Mann, 1964), kan hjälpa oss att klargöra dess innebörd. Här träder en senator fram inför den romerska senaten för att föreslå att de ”barbariska” folken kring Romarrikets gränser intas i den romerska gemenskapen såsom romerska medborgare. På detta sätt skulle man kanske få slut på de ändlösa strider som plågar rikets gränser i norr. En annan senator invänder då bryskt:

Om vi gör dessa barbarer till romare – måste vi inte då också göra syrier, egypter och andra barbarer till romare? Och vad händer då med det romerska medborgarskapet, den romerska identiteten, som en gång i tiden var så eftertraktansvärd och dyrköpt, förlorar den då inte helt sitt värde? Förlorar den då inte all sin forna prakt!?

[Jag behöver förmodligen heller inte påminna om alla de regelverk för vad som får delas hur, när och mellan vilka, som genomsyrar de mänskliga institutionerna. Struktureringen av det libidinala fältet par excellence, alltså könsskillnadens fält, indikerar under alla omständigheter att vi har att göra med en betydelsefull kraft i det mänskliga livet: från det Oidipala dramats alla tragiska konfigurationer till den dödsstraffsbelagda regleringen av vilka (kön, etniciteter, konfessioner, etc) som får dela säng eller kärleksring med varandra, och vid vilka tillfällen. Fadimes öde återkommer också här som en påminnelse om denna kraft, ty det är också i ett liknande ljus vi måste läsa olika svenska rasistiska gruppers tal om att invandrarna hotar de egna kvinnorna – som om kvinnorna vore livegna och männen själva, liksom Fadimes far, hade något slags a priorisk och exklusiv äganderätt till vissa kvinnor såsom symboliska objekt. Förvisso har, som Freud så ingående visat i t.ex. *Totem och Tabu*, delandet av kvinnor och andra libidinala objekt genomgående varit en central problematik för varje (totemisk, symbolisk)

gemenskap – inte minst eftersom det är i regleringen av dessa objekt som gemenskapen investerar sin framtid: om kvinnan hamnar i fel händer väntar inte bara sorg, utan också identitetsblandning, gemenskapsupplösning, hybrida avkommor, ekonomisk förlust, etc.].

Talet om körkort i svenskhet träder sålunda fram som ett slags försvar mot den sammanblandning som hotar det exklusiva värde som är förbundet till svenskheten. Det symboliska objektet ”svenskhet” skyddas helt enkelt mot *libidinal inflation*: om de andra skall få tal i det, om de skall få dela objektet med oss, så måste de bevisa att de är värda det. Identifikationens libidinala ekonomi förutsätter en diskriminerande struktur. Det finns inte ett objekt som kan delas lika mellan alla, utan att det därigenom förlorar sin status som symboliskt objekt. Det nästa steget i analysen blir därför att förstå hur invandraren, i körkortsdiskursen, just därför får en högst betydelsefull roll: det är genom invandrarens förmodade vilja att bli svensk som själva svenskheten kan framställas som ett högst exklusivt värde. Innebörden av detta blir att den *exkluderade* i själva verket blir en ofrånkomlig instans för att exklusiviteten skall kunna förverkligas för de inneslutna – och *exklusivt utvalda*. ”De andra”, ja, vilka är de – om inte *precis de som hävdas vilja stjäla objektet ifrån oss*. ”Oss”, ja, vilka är de, om inte *precis de som föreställs ha en naturlig rätt till objektet*. Med andra ord: diskursen presenterar två imaginära gemenskaper som förmodas stå mot varandra och vars yttersta kännetecken är knutna till deras relation till objektet.

Vi står onekligen inför ett högst paradoxalt beroendeförhållande, där insidan behöver utsidan för att kunna vara insida, där ”svenskarna” förutsätter hotet från ”invandrarna” (etc) för att kunna hävda sin ”svenskhet”, där rasisten behöver de orena raserna för att kunna hävda sin egen överlägsenhet. Jean-Paul Sartre har analyserat det rasistiska begärets paradoxala fundament, med avseende på nazismen i Frankrike efter det andra världskriget:

Om genom ett underverk alla judar utrotades, såsom han [den antisemitiske småborgaren] vill ha det, skulle han återfinna sig själv som portvakt eller butiksinnehavare i ett starkt hierarkiserat samhälle, där egenskapen av ’verklig fransman’ (*vrai français*), skulle stå lågt i kurs, eftersom envar skulle äga den. [...] Sina nederlag som han tillskrev judarnas illojala konkurrens måste han skyndsamt finna andra orsaker till [...]. Antisemiten är alltså olycklig nog att ha ett vitalt behov av den fiende han vill förgöra. (Sartre 1948: 25f)



Det visar sig alltså att antisemitens identitet, som han försöker formulera som självständig och oberoende, som någonting inneboende i den egna kroppen eller själen eller kulturen, tvärtom förefaller ha sin grund i en förmodad kropp utanför honom själv. Han kan blott vara fransman, om andra inte är det. Och det är precis detta som *talet om "körkort i svenskhet"* försöker dölja, men på ett symptomatiskt sätt ändå blottlägger, eftersom det alltid är de andra som behöver göra testet, och genom denna spegel som den svenska renheten skall bekräftas.

Frågan om svenskhetens väsen är med andra ord en strikt metafysisk fråga, det vill säga en fråga som inte har någon annan lösning än via en politisk intervention som drar gränsen och konstituerar fiendebilder precis där det politiska intresset vill ha dem. Ingen *vet eller kan veta* vad svenskheten är, men skilda politiska krafter kämpar om att föreslå hur den skall föreställas – för att slå vakt om den rådande fördelningen av privilegier. I en sådan situation är associationen mer effektiv än definitionen, anspelningen på vaga historiska hotbilder mer drabbande än filosofiskt invecklade resonemang, och det är precis detta som ständigt vecklas upp bland de självutnämnda "goda sanningssägarna" av Janne Josefssons slag: de som tar på sig ansvaret att äntligen säga det som alla tänker, att ge namn åt de plågor som bekymrar nationen, genom att fatta ordet och högt inför alla konstatera att skillnaden mellan svenskar och invandrare, rena och orena, måste bli det som samhällsdebatten fokuserar kring. Det vill säga, en debatt som fokuserar avvikande beteenden, hotbilder, kriminalitet – snarare än en debatt som kretsar kring hur denna diskurs genererar utslagning, diskriminering, rasistiska representationer. Det vill säga: en debatt som utgår från att kulturer är som raser, och att det är kulturen (de andras!) som förklarar individuella beteenden (de andras), snarare än en diskussion kring frågan om hur representationen av förmodade kulturella skillnader är kopplade till global antagonism och historiska processer i vid mening. En debatt som reagerar på Expressens legendariska utbrott "Kör ut dom!" (1993), med att ställa frågan om det verkligen är på det sättet man bör hantera "problemet", istället för att diagnosticera utbrottet utifrån frågorna: *men vilka är egentligen "dom", vilka är vidare det "vi" som (underförstått) tilltalas i utropet, och vad är det slutligen för begär som söker sin tillfredsställelse genom en sådan projicering och exteriorisering?*

\*

På en fundamental nivå är det således precis detta som diskursen om äkta svenskar och invandrare, eller ibland rena och orena svenskar ("svenskar med invandrabakgrund", "de nya svenskarna", eller allt vad man hittar på), handlar om: att bemästra den ambivalens som "de andra" utgör och som riskerar att underminera fantasin om den exklusiva tillhörigheten till den rent svenska gemenskap inom vilken privilegierna fördelas. Den strukturella diskrimineringens kärna står att finna i de intressen som historiskt investerat i, och privilegierats av, denna diskurs, samtidigt som den är *institutionaliserad i nationalstatens själva form*. "Svenskar eller invandrare": det är ofta denna banala diskursiva gränsdragning som strukturerar politisk praxis, massmediala representationer och vardagliga beslut om vem som ska få arbeta med vad, få bosätta sig var, och leva med vem i Sverige. En gränsdragning vars effektivitet slår igenom på område efter område – redan genom antagandet att den sociala verkligheten *kan och bör* analyseras utifrån dessa kategorier.

Körkortsdiskursen polarisering mellan "svenskar" och "invandrare" behöver förvisso inte inga innehållsliga bestämmningar, eftersom redan själva polariseringen avslöjar att *vi är de som inte är som dem, och de är de som inte är som oss*. En ren och intetsägande formel eftersom diskursen inte behöver förtydliga *vad* det är som gör den ene till den andres motsats – förutom just att det är genom den andre, som spegel, som den ene framträder som annorlunda. Och *ändå* förmår den generera diskriminerande praktiker på område efter område (för det är väl ingen som tror att invandrarfientliga grupper, eller ens Janne Josefsson, skulle ha gjort verkliga empiriska utforskningar om varje enskild s k "invandrare" för att se huruvida han eller hon verkligen motsvarade alla de föreställningar som var kopplade till "invandraren" i diskursen). Ja, själva distinktionen är faktiskt tillräcklig för att generera etnisk rensning (för det är väl ingen som tror att t.ex. nazisterna gjorde empiriska utforskningar om varje jude för att se huruvida han eller hon verkligen var sådana som den nazistiska ideologin gjorde gällande). Diskursen lever på ett säreget sätt ett slags liv: från och med det ögonblick den har blivit etablerad i ett samhälle är det också genom den som världen i praktiken struktureras (och paradoxalt nog därför också tenderar att börja bekräfta den).

I denna bemärkelse är det, återigen, inte efter individuella medvetanden vi bör ställa frågan om diskrimineringens strukturer, utan efter de *omedvetna diskursiva system* för (för)delning av objektet som reglererar (hegemoniskt, men inte totalitärt) en viss sam-

hållsform. Det är dessa system som svarar på frågan om vilka som är förtjänta av att få dela det symboliska objektet, genom att ange, associativt, de lösenord och "körkort" som fordras för inträde i gemenskapen. Detta betyder samtidigt, vilket min analys genomgående betonat, att gemenskapen aldrig är stabil och en gång för alla given. Tvärtom måste den reproduceras från dag till dag, och dess enda möjlighet till detta är att delningen av objektet fortsätter mellan dess förmodade medlemmar – samtidigt som dessa medlemmar aldrig a priori entydigt kan identifieras. Ty det är just detta som ständigt ställer till problem och som yttrar sig i dessa utbrott av längtan för att äntligen och slutgiltigt få reda på vem som är vem och vad som är vad, så att rätt symboliskt objekt kommer till rätt plats och rätt värde tillskrivs rätt person.

Man skall därtill inte glömma att hotet om exkludering från gemenskapen alltid är överhängande: det räcker med att man delar med sig av objektet med fel person, att man låter det symboliska objektet passera vidare till fel händer, för att man skall bli miss-tänkliggjord. Eller som Freud formulerar saken: den som överträder tabut – genom att njuta av fel objekt, att dela det med sig till fel person, att inte se skillnad på gemenskapens innanför och utanför, etc – kommer själv att bli tabu (Freud 1995: 56). Människan är, fortsätter Freud, aldrig mer än "en tillfällig medlem i hjorden", just därför att identiteten inte är någonting inre, utan avhängigt den komplexa gränsdragning genom vilken det symboliska objektet blir tillgängligt för henne. Från en dag till en annan kan gränsen dras på ett annat sätt, av makter bortom ens egen kontroll – såsom t.ex. i de algeriska judarnas fall när de berövades på sin "franska identitet", på sin forna tillhörighet i franskhetens symboliska objekt, genom Vichyregimens dekret 1940. Bortom det cartesianska cogitot och fixeringen på individens inre som bärare av identitet, finner vi en social existensform som konstitueras i den diskurs som reglerar subjektets relation till objektet. En existensform vars öde vilar på att det får ta del av den libidinala eller "andliga kretsång" (som Mauss talade om apropå fördelningen av social status och symboliska gåvor), som samtidigt fungerar som schibboleth till den materiella fördelningens kretsång. Den ena diskrimineringen kan inte isoleras från den andra, och det är i detta avseende som vi måste lämna den essentialistiska identitetsanalysens unkna värld, för att insistera på nödvändigheten av en konkret politisk intresseanalys.

## Referenser

- Azar, M. (2001), "Den äkta svenskheten & begärets dunkla objekt", i *Identitetens omvandlingar* (red. Sernhede & Johansson). Göteborg: Daidalos.
- Azar, M. (2004), *Sartres krig – människans frihet och slutet på historien*. Stockholm/Stehag: Symposion.
- Balibar, É./Wallerstein, I. (2002), *Ras, nation, klass*. Uddevalla: 2002.
- Balibar, É. (2004), "Rasismen nygranskad – ett modernt begrepps ursprung, relevans och paradoxer", in *Rasism i Europa*. Stockholm: Agora.
- Catomeris, C. (2004), "Det ohyggliga arvet – Sverige och främlingen genom tiderna". Stockholm: Ordfront
- Derrida, J. (1990), *Schibboleth*. Symposion: Stockholm/Stehag.
- Freud, S. (1995), *Totem och tabu*. Göteborg: Daidalos.
- Marx, K. (1970), *Kapitalet*. Uddevalla: Bo Cavefors förlag.
- Mauss, M. (1997), *Gåvan*. Lund: Argos.
- Said, E. (1993), *Orientalism*. Stockholm: Ordfront.
- Sartre, J-P. (1948), *Tankar i judefrågan*. Stockholm: Bonniers.

## 8 Det sagda och det tänkta

Begreppsanvändning och begreppsskifte i diskursen om invandrare och invandrapolitik

Amanda Peralta

Den politiska retoriken och uttalanden i den offentliga debatten förändras över tid. Det räcker med att jämföra deklARATIONER och uttalanden (som regeringsdeklARATIONER, offentliga politiska ställningstaganden, debatter i dagstidningar, tidskrifter, radio och TV, högskolekurser och vetenskapliga uppsatser m.m.) från olika tidsperioder för att konstatera detta. I vissa fall är förändringarna från en tidsperiod till en annan påfallande stora. Så är fallet när det gäller invandrar- och integrationsdebatten.

Det är relativt enkelt att påvisa hur begreppen förnyas, hur några av dem åldras och faller ur bruk och hur andra tonar fram och börjar dominera det offentliga samtalet. Svårigheterna inträder när man försöker precisera dessa begrepps innehåll, bestämma exakt vad varje begrepp betecknar, vad som menas med de ord man använder och hur mycket de skiljer sig från varandra. Med andra ord: man hamnar snart i den gamla problematiken om form och innehåll och deras inbördes förhållande. (Liedman 1987:35-36)

Som Reinhart Koselleck visar i sitt stora historiska lexikon om tyska politiska begrepp, är förändringarna i begreppen och i sättet att instrumentalisera dem beroende av samhällsförändringar och av ideologiskt bestämda föreställningar som verkar för att antingen bevara eller upphäva ett begrepps innehåll. Ibland går förändringen via ett totalt eller partiellt bevarande av formen: då säger man något nytt men uttrycker det med en gammal och beprövad term. Andra gånger är det tvärtom så att ett nytt "begrepp" träder i funktion utan att dess innehåll går att skilja nämnvärt från innehållet i ett annat, kasserat begrepp. En vanlig situation är också att till synes motsatta begrepp samsas i samma diskurs och byter innehåll med varandra, påverkar varandra, överlappar varandra och på så sätt skapar stor förvirring i den offentliga debatten. Det är vanligt att ett och samma begrepp används på olika sätt i debatten, att det laddas med olika innehåll. Dessa skiftningar i betydelse är mer frekventa

under övergångsperioder, när en ny policy profileras i kamp mot en annan som varit etablerad sedan länge. (Koselleck 1985)

Begreppen utför en invecklad dans med varandra. Tiden och samhället är deras dansbana. För begrepp som *invandrare* och alla de otaliga ordsammansättningar i vilka det har ingått och fortfarande ingår (invandrarbarn, andra generationens invandrare, invandrarkyrkor, invandrarkultur, invandrar-teater, Invandrarverket m.m., m.m.) har dansen varat länge. Begreppet uppvisar nu en viss trötthet, det har uppenbarligen redan sett sina bästa dagar, men det behåller trots allt en viss kraft. Det fortsätter att användas i vissa, ibland oväntade, sammanhang. Häromdagen ingick det i en TV-krönika i DN, i vilken krönikören skrev om en ståupp-komiker med utländskt klingande namn, och kallade honom för *invandrar-komiker*. På ett sätt kan detta överraskande uppdykande av invandrarbegreppet i en annars intelligent och politiskt progressiv krönika skriven år 2005 tolkas som ett exempel på det Sven-Eric Liedman kallar det latent och det manifesta i den ideologiska diskursen. (Liedman 1989). Medan det manifesta blir enkelt att hitta och påvisa, kräver det latent inslaget att man tillämpar någon form av *misstankens hermeneutik* (Ricoeur 1988:19-21) i sin textläsning. I det anförda fallet blir det föråldrade språkbruket ett symptom som avslöjar att vissa värderingar, som ur officiell synvinkel inte längre är aktuella, bibehåller sin plats i individernas medvetande bortom den manifesta diskursens politiska korrekthet. Vi kommer att stöta på andra fall av latent ideologi i vår vandring genom den svenska begreppshistoria som är av intresse här.

Denna begreppshistoria har i mitt fall egenskapen att vara själv-upplevd. Jag kom till Sverige som politisk flykting 1977. Sedan dess har jag först blivit definierad och behandlad som *invandrar-kvinna* och sedan även följt och deltagit i det offentliga samtalet kring invandrare, invandrarskap och invandrapolitik. När jag nu försöker historisera processen utgår jag till stor del från mina egna erfarenheter. Det säger något om det perspektiv utifrån vilket jag betraktar ämnet: jag kan varken hålla det vetenskapliga avstånd som en annan typ av studier påbjuder eller den okritiska inställning som nöjer sig med en till synes neutral beskrivning av ämnet i fråga. På så vis kan denna artikel betraktas som en vittnesinlägga i vilken de senaste 30 årens offentliga diskurs om invandrapolitik studeras utifrån en kvinnlig *invandrarakademikers* perspektiv.

## Invandrarskap som ontologi

Ja, det är sant att invandrare här i landet på grund av sina språksvårigheter av myndigheterna ofta behandlas som omyndiga barn. Det spelar ingen roll om man är sju eller sjuttio år, svenskarna vet ändå bäst. Jag tror att de räknar vår ålder från vår ankomstdag. Därför ska jag börja i första klass till hösten. Jag fyller åtta i år. Jag kom hit den 25 maj 1971. Det är min nya födelsedag. Då brukar jag få massor av leksaker och godis av mina invandrarlekkamrater. Den här boken handlar om oss invandrarbarn mellan sju och sjuttio år och vårt nya liv här i landet. (Mahmut Baksi 1979:8-9)

Det som först slog mig när jag för alla första gången kom till Sverige på 1970-talet var just det att man primärt blev betraktad som *invandrare*. Man konfronterades från första dagen med det faktum att de egenskaper som varit de viktigaste i ens självförståelse och som utgjorde grunden för ens förhållande till andra människor plötsligt förlorade sin betydelse. Man blev helt enkelt en annan, en som karakteriserades av att inneha en ny egenskap: att vara invandrare.

Medan innehållet i begreppet var helt förståeligt som en allmän juridisk-administrativ precisering av ens *situation* och *tillstånd* i det nya samhället, var det omöjligt att förstå det som en personlig egenskap, som något som uttryckte något *väsentligt* om den egna personen. Det faktum att begreppet antog en i det närmaste ontologisk karaktär och användes i tid och otid på de olika samhällsnivåerna, blev redan i början av 1980-talet kritiserat i flera studier utförda av invandrare som läste vid olika högskolor. Dessa forskare försökte visa att begreppet endast påvisade ett negativt innehåll och att detta ställde till stora problem. Invandrarbegreppet, hävdade man i några av dessa studier, definierade vad *man inte var*, nämligen att man *inte var svensk*. Det var däremot helt tomt på positivt innehåll (Quintans & Verdinelli:1984).

För människor som jag, som hade kommit från ett samhälle där man fastställer den nationella identiteten (och medborgarskapet) enligt *jus solis*-principen, blev vissa sammansättningar av begreppet, som till exempel *invandrarbarn*, svåra att förstå. I början av 1980-talet fanns en tidskrift, *Vi i Sverige*, som Invandrarverket publicerade. Mitt första försök att läsa den med hjälp av en ordbok misslyckades redan på omslaget. Där stod följande rubrik: *Varje år föds fler invandrarbarn i Sverige*. Det fanns för mig en uppenbar motsättning mellan verbet *att födas* (i Sverige) och substantivet *in-*

*vandrarbarn*. Min fråga var: varifrån hade dessa barn vandrat in om de var födda i Sverige? Att omslaget syftade på ”barn till invandrare” kunde jag inte läsa in i den ambivalenta konstruktionen *invandrarbarn*. Jag kom fram till att min språkförståelse var för bristfällig för att jag skulle kunna läsa rubriken rätt. Upplevelsen att invandrarskapet i Sverige handlade om ett ontologiskt tillstånd förstärktes.

Lakoff & Johnson – i sin kategorisering av konceptuella metaforer (”*understanding and experienced one kind of thing in terms of another*”) – placerar de ”ontologiska metaforerna” i en kategori för sig. ”*You refer to them, categorize them and qualify them and – by this means – reason about them*”. Och, vill jag tillägga, manipulerar dem. (Lakoff & Jonsson, 1980:25, 50). Invandrarbegreppet kan ur ett sådant kognitivt perspektiv förstås som en ontologisk metafor i vilken den rörelse i tid och rum som beskrivs (någon/några som stod utanför har vandrat in) förvandlas till ett *permanent tillstånd*. På så sätt blir *invandrare* permanentad som individuell- och gruppmissig identitet.

Denna första period var en tid då man talade om *invandrararmat* och *invandarseder*. Man fick veta att till och med den katolska kyrkan räknades som en *invandrar kyrka* trots att det hade varit den officiella (och enda tillåtna) religionen i Sverige fram till mitten av 1500-talet. Vi, de utifrån komna, brukade skämta om att svenskarna verkade tro att det till och med existerade ett invandrarspråk. Det var också en tid då svenskar som av en eller annan anledning var i kontakt med flyktingarna vägrade att berätta för oss vad några rasister hade klottrat på väggarna vid en flyktingförläggning, eller vilka som hade gjort det, eller varför. Man höll bara tyst, sanerade klottret och pratade om något annat. Rasismen var en pinsamhet som de flesta människor i Sverige skämdes över och som de inte gärna ville berätta om för de nykomna. Samhället gjorde visserligen skillnad mellan svensk och främling, men den välvilliga attityden var ändå dominerande. Fortfarande var assimileringstanken den förhärskande: främlingarna kommer att bli som vi, det handlar bara om att hjälpa till och ha tålmod och uppfostra dem i de normer, förhållanden och samhälleliga koder som råder i Sverige. En utvecklingsoptimistisk syn på invandrarna dröjde sig i denna diskurs. AMS och AMU-center spelade en huvudroll i denna uppfostringsprocess.

Det var under det tidiga 1980-talet som hemspråksundervisningen blev ett viktigt, permanent inslag i grundskolan, framför allt



i de invandrartäta bostadsområdena. Initiativet hade kommit från vissa grupper, i synnerhet finländare, som såg bevarandet av det egna språket som ytterst betydelsefullt. Andra grupper blev snart intensivt engagerade i denna fråga. Snart togs det över av skolsystemet. Den goda viljan bakom idén om *invandrarbarnens* behov av att utveckla sitt modersmål förde i många fall med sig även en större isolering av dessa barn inom avskilda skolmiljöer – och med detta växte deras känsla av utanförskap.

De invandrare som i början av 1980-talet påbörjade studier vid högskolor och universitet fann homogena miljöer, där man var mycket mer van att betrakta invandrare som studieobjekt än som studenter och studiekamrater. Några av dem, som hade börjat läsa på socionomutbildningen vid Socialhögskolan vid Göteborgs universitet, var tvungna att läsa en obligatorisk delkurs på grundnivå som hette *Avvikande beteenden*. Inom denna kurs undervisade man, bland mycket annat, om *invandrarkunskap*.

Under samma period hade också ett slags invandrarelit börjat ta form, mest bestående av anställda vid Invandrarverket och vid olika socialbyråer. De flesta i den gruppen var människor som kommit till Sverige på 1950- och 1960-talen. De hade anammat de ”svenska värderingarna” och var illa sedda av de nya invandrarna som såg dem som hårdare, okänsligare och mycket mer auktoritära än svenskarna. Dessa invandrarfunktionärer visade ett stort behov av att markera avstånd gentemot de nyanlända genom att ställa hårdare krav på att de skulle ”göra rätt för sig”. Dessa *Onkel Tom*-figurer var i själva verket ganska maktlösa utanför sitt lilla aktivitetsfält. Det skulle ännu dröja flera år innan andra, med en liknande inställning, började klättra högre upp på den sociala skalan och vinna inflytande på invandrapolitiken på riksnivå. Politiska partier och andra grupperingar som kräver hårdare tag i asyl- och invandrarfrågor tar tacksamt emot och promoverar individer ur denna elit. Genom att låta dem (som själva är ”invandrare”) formulera de tuffa kraven får dessa krav ett sken av legitimitet.

Mahmut Baksis ord om invandrare som barn pekar på den välviljiga och pedagogiska synen som dominerade i samhället. De vittnar också om den starka utvecklingstro som dröjde sig kvar vid slutet av 1970-talet och början av 1980-talet. Invandrarskapet sågs förvisso som ett fast tillstånd, men genom att tillgodogöra sig utbildning kunde invandraren anamma samhällets värderingar och anta seder och vanor bli en god medborgare i det nya landet. Baksis barn/invandrare skulle bli vuxna genom de vuxnas omsorg. Före-

ställningen om Sverige som ett modernt land var stark. De människor man tog emot kom däremot – sådan var den allmänna föreställningen – från mindre moderna och även ”primitiva” samhällen.

Johannes Fabian har kallat den syn som antropologin tillämpat på sina studieobjekt, en syn som placerar studieobjekten på långt avstånd inte bara i rum utan också i tid, för *denial of coevalness*: ”By that I mean a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse”. (Fabian 2002:31). På ett liknande sätt blev invandrarna i Sverige betraktade som om de, genom att hamna i Sverige, hade genomfört en resa från det förflutna till modern tid

Det skulle dröja många år innan man från officiellt håll kunde göra en självkritisk utvärdering av det *invandrarbegrepp* jag här har försökt ringa in. Jag vill därför citera utförligt från en regeringsproposition från 1997/98:

Ofta görs i beskrivningar av befolkningen en uppdelning av svenskar och invandrare. I populationen invandrare brukar då också inkluderas personer som inte själva har invandrat, men som har minst en invandrad förälder. [...] Det meningsfulla i att göra en sådan uppdelning av befolkningen har börjat ifrågasättas alltmer, bl.a. för att uppdelningen ger en falsk bild av en homogen grupp. (Sverige, framtiden och mångfalden [SFM] 1997/98:16:11)

Propositionen kritiserar uppfattningen om invandrare som en homogen grupp men den verkar fortsätta att betrakta den andra gruppen, den som består av den ”etniskt” svenska befolkningen, som reellt homogen.

Invandrare är ett begrepp som definieras på en mängd olika sätt. Ibland grundar sig definitionerna på objektiva förhållanden som t.ex. födelseland eller medborgarskap. Ibland handlar det om människors subjektiva kategoriseringar [...] Invandrare existerar inte heller som ett entydigt rättsligt begrepp. [...] Invandrarbegreppet är grovt generaliserande och underförstår en grupp med gemensamma kännetecken och en samhörighet som är skild från svenskar. Det bör därför användas på ett sådant sätt att det inte förstärker ett vi-och-dem-tänkande.” (SFM: 26)

Avsikten med invandrapolitiken har varit att innefatta dem som har invandrat in i den svenska samhällsgemenskapen. Genom att politiken i stor utsträckning kommit att rikta sig till invandrare som grupp och därmed satt invandrarskapet och den invandrades kulturella och etniska bakgrund i centrum, har den emellertid bidragit till att

invandrarskap förknippas med "annorlundaskap". [...] på ett olyckligt sätt förstärka uppdelning av befolkning i ett "vi" och ett "dom" [...] (SMF: 17-18)

Den förändrade synen som denna regerings proposition innebär gör att vissa åtgärder rekommenderas:

Mot bakgrund av invandrabegreppets olika innebörd och regeringens bedömning att åtgärder som riktar sig till invandrare som grupp bör begränsas till den första tiden i Sverige, anser regeringen att det behövs en översyn av hur invandrabegreppet används i olika författningar". (SMF: 27)

Man saknar fortfarande i propositionen en uttömmande förklaring till varför det blev som det blev med begreppets användning, men den är ändå ett viktigt steg på vägen till ett nytt sätt att behandla dessa frågor på. Det självkritiska perspektivet begränsas av det som denna proposition har gemensamt med tidigare invandrapolitiska dokument, nämligen att det än en gång är den majoritära etniska gruppen som föreslår åtgärder för att integrera de andra.

### Främlingar som inte passar här

Under andra hälften av 1980-talet förändrades samhällssituationen successivt. Den offentliga ekonomin genomgick en åtstramning som också blev början till omvälvningen av den svenska modellen. En övergång till marknadsliberalism i nyliberal tappning kom att tvinga fram alltmer hårda åtstramningar av det offentliga. Det politiska livet ställdes under stora påfrestningar och de nya asylsökande fick kraftigt minskade möjligheter att få uppehållstillstånd. Grupper som försvarade asylsökandes intressen organiserades över hela landet och några av dem gick offentligt ut med budskapet att man skulle gömma asylsökande som nekades asyl i syfte att hindra att utvisningsbeslutet verkställdes samt att få beslutet omprövat.

Begravningen av Olof Palme blev ett mäktigt uttryck för invandrarnas sorg. Man anade att mordet på statsministern även var en vattendelare för samhället och politiken och att detta skulle innebära en försämring av invandrarnas situation. Mordet på statsministern fick en särskilt stor symbolisk betydelse för många invandrargrupper.

Mot decenniets slut hade xenofobin blivit ett permanent inslag i landets offentliga debatt. Sven-Olle Olsson genomförde sin folk-

omröstning i Sjöbo 1988 och lyckades visa att lokalbefolkningen delade hans åsikt om att inte tillåta flyktingar att bosätta sig i kommunen. Det blev alltmer rumsrent att uttrycka sig xenofobiskt. Begreppet *invandrare* fick maka på sig och lämna plats för begreppet *främling*, som för det mesta användes i två ständigt återkommande sammansättningar: den ena var *främlingsfientlighet* och den andra var *främlingsrädsla*. Sven-Olle Olssons centrala argument var att flyktingarna ”inte passar här”. Det upprepade han gång på gång. Grunden för antagandet var att dessa människor kom från ”främmande kulturer” och att det inte fanns någon realistisk möjlighet för dem att bli integrerade i det svenska samhället.

Det intressanta var att inte bara skånska högerpolitiker uttryckte sådana åsikter. En kort tid efter folkomröstningen i Sjöbo kom en vänsterpartist (partiet hette VPK till 1990) att offentligt lansera liknande men mer välformulerade åsikter. Det var Kenneth Sandberg, socionom, anställd på Invandrarverket och kommunalpolitiker i Kävlinge. Han hävdade att ”den etniska homogeniteten” var Sveriges största tillgång. Dessutom var det endast de brottsliga främlingarna som sökte sig till Sverige. De anständiga stannade i sina hemländer. Sandbergs budskap gav Vänsterpartiet fler röster än vanligt i Kävlinge vid följande val.

Inom socialdemokratin kom den ansedde diplomaten Sverker Åström att offentligt framföra liknande åsikter 1991. Han föreslog att Sverige endast skulle ta emot de flyktingar som hade en kulturell bakgrund som liknade den svenska. Maj-Lis Löow, dåvarande invandrarminister, kommenterade Åströms förslag med stor sympati.

Sven-Olle Olsson, Kenneth Sandberg och Sverker Åström delade föreställningen att ”de inte passar här”. Begreppen *homogenitet*, *etnicitet* och *integration* kom att bli permanenta inslag i debatten, men innehållet man laddade dessa ord med varierade avsevärt.

Den utvecklingsoptimism som tidigare karakteriserat debatten i flykting- och invandrarfrågor övergick till sin motsats. ”De” kunde inte längre bli som ”vi”, varken med hjälp av kurser, arbete eller särskilda uppfostringsmetoder. ”De” var organiskt olika ”oss”, för alltid bestämda av sin kultur, sin etniska tillhörighet och kanske även av sin biologi.

## Drömmen om det homogena samhället, eller lika barn leka bäst

*Homogenitet* var ett ord och ett begrepp som man bara undantagsvis uttalade högt, till och med då, i början på 1990-talet. Kenneth Sandström var en av de få som vågade säga det offentligt och som laddade det med ett odelat positivt innehåll. Det råder ändå ingen tvekan om att den vanligaste uppfattningen bland svenskarna om det egna samhället grundades på en allmän, mycket positiv syn på landets påstådda homogena karaktär. Här måste vi söka oss till den latent komponenten i diskursen för att hitta det sällan uttalade men allestädes närvarande begreppet *homogenitet*. Förutom Olsson och Åström, med sina idéer om att ”de inte passar här” alternativt att endast de som passar här borde få tillstånd att komma hit, hittar vi andra politiker som är intressanta i sammanhanget. En av dem tillhörde Folkpartiet, som på den tiden var ett socialliberalt parti och allmänt räknades som ett av de mest invandrarvänliga i den svenska politiken.

Marita Björklund (fp), dåvarande kulturråd i Göteborg, blev i början av 1992 intervjuad av en journalist angående en rapport från Statistiska centralbyrån. Rapporten visade att genomsnittsbetygen i skolorna i Göteborgs södra förorter var högre än genomsnittsbetygen i de norra förorterna. Hur ansåg kulturrådet att man kunde förklara detta? Björklunds förklaring var att det i de södra förorterna fanns ”*homogena klasser där de flesta elever är svenskar, med föräldrar med liknande bakgrund. Där stimulerar eleverna varandra.*” (Peralta 1992) Det mest iögonfallande i uttalandet är utan tvekan Björklunds totala blindhet för skillnaderna i socioekonomiska villkor mellan de norra och de södra förorterna. För henne är det *homogeniteten* som förklarar framgången för eleverna i de södra förorterna. *Homogeniteten* som odelat positiv egenskap har sällan uttryckts så klart som här hos Björklund. Vi kan med hjälp av ”misstankens hermeneutik” läsa även den latent delen av hennes påstående: om det är stimulerande att vara lik, är det lätt att begripa att det är understimulerande, det vill säga fördummande, att vara olik. Den sociala heterogeniteten är inte bra, alltså. Björklund behöver inga ord för att uttrycka sin starka misstro mot den heterogenitet, det vill säga mot den mångfald, som alltså skulle vara orsaken till att eleverna i skolorna i Göteborgs norra förorter fått sämre skolresultat. Intressant i sammanhanget är att konstatera att man kan finna en sådan uppfattning hos personer som i sin roll

som politiker ofta och med stort engagemang talar om mångfalden och mångkulturaliteten.

Drömmen om *homogeniteten* genomsyrade föreställningarna i början på 1990-talet. Det heterogena uppfattades som en risk, som ett hot och framför allt som ett *problem*. Invandrare var ett *problem* som det svenska samhället måste lösa genom sociala ingenjörsgärder och politiska beslut, eller genom att stoppa invandringen. Ny Demokrati kom 1992 att kapitalisera den så kallade *främlingsrädslan* medan Lasermannen samma år var upptagen med att sätta skräck i *främlingarna*.

I Sandbergs tolkning var den svenska *homogeniteten* – landets största tillgång – en *etnisk homogenitet*. Nya begrepp som *etnicitet* och *mångfald* gjorde sin entré i invandrardebatten. Vissa fall av etnisk diskriminering uppmärksammades, bland dem ett fall som visar hur starkt präglade av drömmen om *homogeniteten* de svenska institutionerna var. Carl Gustav Belmadani, barn till arabiska/svenska föräldrar och värnplikting i den svenska flottan, fick inte bli chaufför åt den dåvarande försvarsministern Anders Björck. Han stoppades från högsta militära ort, inte av säkerhetsskäl, utan på grund av ”det konstiga efternamnet”. Han ”passade inte där”, som Sven-Olle Olsson mycket riktigt hade fastslagit. Det spelade ingen roll att Belmadanis förnamn, Carl-Gustav, inte Hassan eller Mohammed, vittnade om föräldrarnas rörande och lite desperata vilja till assimilering. Drömmen om *homogeniteten*, som också delades av många *främlingar*, förhindrade samhället att assimilera ens de invandrare som var villiga att undertrycka sin egen olikhet för att få smälta in i den stora gemenskapen.

Året 1992 var också det år då invandrarminister Birgit Friggebo i sällskap med statsminister Carl Bildt genomförde ett väldigt uppmärksammat besök i Rinkeby. Besöket och dess betydelse har studerats ur alla upptänkliga synvinklar. Den dagen blev det uppenbart att svenska makthavare totalt saknade förmåga att kommunicera med en betydande del av det egna landets befolkning och att deras sociala koder var avsedda endast för den (etniskt) svenska befolkningen. Med andra ord: deras kommunikationsmöjligheter var fortfarande konstruerade kring drömmen om *homogeniteten*.

1990-talet karakteriserades av en större känsla av oro och otrygghet, orsakad av förändringarna i världens och landets situation. Invandrardebatten kom att kanalisera en stor del av denna växande otrygghetskänsla, främst på grund av den invandrarfientliga diskursen. ”De kommer och tar våra jobb” och det motsatta

”de vill inte jobba, de vill leva på bidrag” var ständigt återkommande argument ibland i en och samma diskurs. Dessa och andra liknande uttryck kom i vissa fall att ersätta en nödvändig politisk samhällsdiskussion om den politisk-ekonomiska offensiven mot den arbetande befolkningen. Den förra, optimistiska föreställningen om en svensk modernitet som skulle förmedlas till de nykomna och förvandla dem till fullvärdiga moderna medborgare, lämnade successivt plats för en fatalistisk syn på de *problem* som ett heterogent samhälle i vardande skapade. *Invandraren* förvandlades till den mytiske *främlingen*, en oföränderlig, förmodern, hotande figur som var helt omöjlig att assimilera och som på sikt skulle underminera det *homogena* svenska samhället

### Vem integrerar vem och till vad?

Omvärderingen av den etniska frågan har präglat debatten under några år. Även Sverige nåddes av det diasporiska fenomenet, med stora folkgruppers förflyttningar från sina ursprungliga länder till den kontinent och de länder som under de gångna århundradena utgjorde kärnan i det kolonialistiska projektet. De mest biologiserande tendenserna i uppfattningen av de nykomna förlorade i inflytande och en föreställning om att *problemet* med *invandringen* ligger i de kulturella skillnaderna fick fart. Även rent rasistiska uttalanden lägger i dag större vikt vid kultur än vid ras. Det räcker med att läsa Sverigedemokraternas principprogram för att ta reda på att problemet ligger i ”*de olika kulturernas grundläggande värdesystem*” som krockar med varandra. (Sverigedemokraterna: 2003)

Idén om den oundvikliga *kulturkrocken* går att finna bakom många beskrivningar av *invandrarproblemet*. *Kulturkrocken* är främst ett annat sätt att uttrycka faran med förlusten av den ideala *homogenitet* som någon gång i det förflutna skulle ha välsignat landet. Den naiva metaforen om *kulturkrocken* uppfattades i det närmaste bokstavligen, som om kulturer vore hårda föremål som kunde krascha och, precis som bilar, få bucklor i konfrontationen. Medvetenheten om att *mångfalden* hade kommit till Sverige för att stanna sipprade ändå fram successivt. Det växte fram ett behov av att hitta en samlevnadsform mellan den härskande *homogena* kulturen och de många andra kulturer som tillsammans konstituerade mångfalden. När nya grupper av studenter, många med utländsk bakgrund, sökte sig till den högre utbildningen, uppstod ett teore-

tiskt perspektivskifte i behandlingen av invandrarfrågan. Den gamla, totalt överspelade *invandrarkunskapen* lämnade plats för nya reflexioner och formuleringar. Perspektivskiftet innebar en större anknytning till de globala studierna och till den postkoloniala kritiken. Den akademiska världen öppnade möjligheter till en ny kunskaps- och begreppsproduktion i denna fråga, en kunskapsproduktion som i dag realiserar i en mängd kurser, uppsatser och doktorsavhandlingar. Kritiska ansatser, som problematiserar och ifrågasätter den sedvanliga diskursen om *mångfald* och *integration*, prövas. Jämte genusforskningen, och i många fall i samarbete med den, är de postkoloniala studierna en ovanligt inflytelserik akademisk inriktning som mer och bättre än andra inriktningar uppfyller kravet på att utveckla den så kallade tredje uppgiften.

*På mycket kort tid, endast några decennier, har invandringen radikalt förändrat befolkningssammansättningen. Sverige har blivit ett land med etnisk och kulturell mångfald.* (SFM 1997/98:10), hävdar regeringspropositionen. Den pekar på en period under vilken det *mångkulturella samhället* blev ett ofta förekommande begrepp medan begreppet *invandrare* var på fallrepet. Statens invandrarverks namnbyte till Migrationsverket år 2000 markerar förändringen. Den *mångkulturella* diskursen karakteriserades ändå av att avskärma (eller skona) den inhemska kulturen från "de andras" mångfald. Drömmen om *det homogena* internaliserades för att kunna fortsätta att existera: varje kultur för sig var *homogen* och det *mångkulturella* samhällets roll var att garantera denna invärtes *homogenitet*. Kulturerna skulle existera var för sig och i samlevnad med varandra i det stora samhällets gemensamma territorium. Kontakter dem emellan skulle anta externa former: yta skulle röra vid yta. Föreställningen om kulturer som statiska, hårda föremål ligger till grund för denna föreställning. Den dominerande kulturen skulle bestämma spelreglerna och samlevnadsformerna.

*Integration* blev då det nya och intensivt omdebatterade begreppet. I den officiella diskursen finlipades *integrationsbegreppet* i en bestämd riktning, som klart markerade att "vi" ska integrera "dem". Men många andra intresserade blandade sig i debatten och ansåg att en sådan tolkning av integrationstänkandet inte gick att skilja från den gamla *assimilationsidén*. En mångfald av nya, kritiska röster lade sig i debatten och problematiserade den. Det är under åren 1997–98 som man, i samma regeringsproposition som jag citerat ovan, självkritiskt beskriver hur man länge hade givit begreppen *mångkultur* och *mångkulturell* en normativ innebörd. Där anmärks



också att man inom invandrapolitiken började använda begreppet *integration* ”dels som en motsats till *assimilation*, dels för att uttrycka ambitionen med jämlikhetsmålet” (SFM: 22) .

Trots de goda intentionerna kom *integrationsbegreppet* att anta en alltmer assimilatorisk karaktär:

Med tiden har integrationen använts också på många andra sätt, bland annat som en samlande term för den statliga och kommunala sektorns ambitioner och insatser i syfte att förverkliga invandrapolitiken. Uppifrånperspektivet förutsätter också ofta en ensidig anpassning till majoritetssamhället, dvs. i praktiken en *assimilation*. *Assimilation* är sedan länge en otänkbar politisk strategi i Sverige. Människor kan inte påtvingas svenskhet. (SFM: 22).

Denna intressanta reflexion väcker frågor kring den påtvingade svenskheten. Formuleringen kan innebära att en föreställning av svenskheten som en etniskt homogen gemenskap lever kvar.

Andra nya begrepp som skulle ersätta det gamla *invandrarbegreppet* prövades. Den mest framgångsrika kandidaten blev ”*ny svensk*”. Detta begrepp upphävde, till skillnad från *invandrare*, den tidigare helt negativa laddningen: nu fick man definierat *vad man var*, inte bara *vad man inte var*. Snart började många ändå att ställa obekväma frågor som, till exempel, när exakt slutar man att vara en *ny svensk* och börjar bli bara svensk? Behovet av att sätta ett bestämt adjektiv framför ordet ”svensk” avslöjade gamla föreställningar som levde kvar i det tysta. *Ny svensk* var inte negativt laddat, som *invandrare* varit, men det antog ändå samma ontologiska karaktär. Att vara *ny* oavsett hur lång tid man har varit medborgare i landet pekar på den etniska tillhörighetens status som skiljegräns mellan medborgare och medborgare. Man *är* *ny svensk* till sitt väsen. Att vara *ny svensk* är en permanent egenskap. På ett sätt liknar det hur man skilde mellan kristna och kristna i det medeltida Spanien. De gammalkristna, det vill säga de ”riktiga” spanjorerna, kallade de tvångskonverterade judarna för *nykristna*. Dessa stod under ständig kontroll och fick kraftigt beskurna rättigheter. De saknade den så kallade ”blodets renhet” (Fredrickson 2003:38-39). Stämpeln som *ny kristen* varade i sju generationer.

## Det diskriminerande samhället och ungdomarnas situation

Den syn på *integration* som ligger närmast den gamla assimileringsstanken har ständigt ökat i betydelse. Den framgår i politiska deklamationer och i olika kommunala åtgärder. I denna diskurs är det alltid "vi" som *integrerar* "dem" till "vårt" samhälle.

En annan syn på integrationsprocessen hittar man utanför de officiella miljöerna, särskilt bland ungdomar. Där uppfattas *integrationen* som en process i vilken "vi" *integrerar* "oss" med varandra, inte i ett färdigkonstruerat samhälle utan i det pågående gemensamma samhällsbyggandet. Dessa två synsätt på *integrationen* är, objektivt sett, varandras motsatser men de är för det mesta sammanblandade i diskursen och det är svårt att skilja dem åt. Man säger samma sak men ändå inte. I samma regeringsproposition som jag har citerat ovan, läggs tonvikten på en icke assimilatorisk innebörd av *integrationsbegreppet*:

Integrationsprocesserna är ömsesidiga i den bemärkelsen att alla är delaktiga och medansvariga i dem och alla måste bidra. Integration är inte en fråga om och för invandrare. I ett samhälle med etnisk och kulturell mångfald bör människor komplettera varandra och ömsesidigt bidra med sin kompetens [...] (SFM: 23)

En reflexion som bör göras handlar om *på vilket sätt* man ska uppnå denna önskvärda ömsesidighet. Maktstrukturen i landet visar klart att den politiska och ekonomiska makten innehas av människor med etniskt svensk bakgrund. Det är i sådana enkulturella miljöer som de åtgärder man kommer att tillämpa ute i samhället diskuteras och beslutas. Det är inte överraskande att invånare som står utanför den "svenska" gemenskapen uppfattar många av dessa beslut som diskriminerande. Medan den officiella diskursen på kommunal nivå hävdar, till exempel, behovet av att främja det mångkulturella stadsrummet, blir det i praktiken så att "de andra" blir hänvisade till de "egna" förorterna där de kan ta del av varandras kulturutbud utan att breda ut sig på den centrala stadens gator. Ibland finns det en avgrundsdjup skillnad mellan den kommunala diskursen och hur man tillämpar den i praktiken. Jag vill använda ett exempel som väl illustrerar vad jag menar:

"Under en kort period – den varade inte längre än två eller tre år – organiserade man i början av sommaren underbara karnevalståg i Göteborg. Många invandrarföreningar var särskilt aktiva i sammanhanget. Dessa tåg väckte stor entusiasm bland göteborgarna och förvandlades snart till fantastiska folkfester, med tusentals människor av

alla möjliga färger och ursprung dansande och skrattande på Avenyn. [...] Men karnevalen utvisades från Avenyn. Anledningen var att Stadsteatern fick inställa någon föreställning på grund av den höga ljudnivån ute på gatan samt att spårvagnstrafiken blev störd. [...] Invandrarnas karneval förflyttades tillbaka till Hammarkullen och den enkulturella ordningen blev på så sätt återställd. [...] Frågan som många [...] ställde och som aldrig bevarades, är varför andra folkfester på Avenyn, som det riktigt stökiga Chalmers cortège eller det överreklamerade Göteborgskalaset får fortsätta att år efter år ta Avenyn i besittning utan att bli utvisade därifrån” (Peralta 2000:134)

Ett flitigt använt begrepp från officiellt håll, förmodligen det mest diskriminerande av alla, är begreppet *andragenerationsinvandrare*. Det aktualiserar den syn som rubriken på Vi i Sveriges omslag förmedlade och som blev ett huvudbry för mig 1978: ”*Varje år föds fler invandrarbarn i Sverige.*” De *invandrarbarn* som endast hade vandrat från sina mödrars magar stigmatiseras i dag som *andragenerationsinvandrare*. Barn till *de nya svenskarna* blir i sin tur själva satta på undantag på livstid. Det produceras nya ontologiska metaforer. De som aldrig vandrat in från någon annan plats fortsätter att bli lämnade utanför.

Många har påpekat det onödiga, fördomsfulla och diskriminerande som ligger i användningen av ett sådant begrepp. Det är viktigt att också få klart för sig de sociala konsekvenser som detta medför. Ungdomar från invandratäta områden utgör i dag den största delen av dessa *andragenerationsinvandrare*. De har fått ersätta *främlingen*, den som påstods vara orsak till den *främlingsrädsla*, *främlingsfientlighet* och *främlingshat* som genomsyrade samhället i slutet av 1980-talet och början av 1990-talet. Unga människor – i synnerhet unga män – uppfattas som ett hot, och det inte bara av äldre damer som är rädda för att bli rånade, utan även av betydelsefulla samhällsrepresentanter. Under förberedelserna inför EU-toppmötet i Göteborg 2001 fick denna rädsla ett ganska skrämmande uttryck. Jonas Söderqvist och Oskar Sjödin filmade 280 timmar av planeringsarbetet under våren. De dokumenterade bl.a. alla planeringsmöten mellan Göteborgsaktionen, kommunens representanter och polisens kontaktgrupp. I en sekvens av deras film ser man polismannen Göran Nordenstam när han samtalar med representanter för Göteborgsaktionen om en fest som Reclaim the City planerade till den 15 juni. Plötsligt förlorar Nordenstam besinningen. Han blir förbannad och skrädder inte orden. Det som upprörde honom så mycket var att man planerade att

bjuda in ungdomar från förorten att delta i festen. Alla som var med på mötet blev överraskade av Nordenstams reaktion och över att en polisman i hans ställning uttryckte sig i sådana termer (och inför en kamera!). Angående inbjudan till ungdomarna i förorten sade Nordenstam följande (Oscar Sjödin har transkriberat direkt från filmen):

”Jag menar att man ute i förorten och rekryterar invandrargrupper för att våldta stan va, känns det inte särskilt roligt och det kan polisen inte rå på, vi kan inte stå och titta på när grov skadegörelse pågår.” (Peralta 2002:176)

Detta hände den 30 maj 2001, två veckor innan toppmötet började. Ungdomarna från förorten hade för denne polisman ingen annan anledning att delta i en gatufest i centrala Göteborg än att våldta staden. Våldtäkten som metafor ligger alltid nära till hands i dessa föreställningar.

Vad jag vet har varken fallet med den utvisade karnevalen eller det om de inbjudna förortsungdomarna väckt någon större uppmärksamhet. Dessa båda fall avslöjar att diskrimineringen lever i och är en del av en och samma diskurs som har *integration* och *mångfald* som honnörssord. Däri ligger svårigheten i att fastställa begreppens innebörd och kunna skilja mellan *integration* och *integration* och mellan *mångfald* och *mångfald*.

## De dansande begreppen

Vi som har bott länge i Sverige har sett begreppen komma och gå. Vi har sett dem dansa med varandra – ibland stilla menuett, ibland frenetisk rock. De ideologiska laddningarna blir i vissa fall och under vissa historiska perioder omöjliga att blunda för, medan de i andra fall och tider blir gäckande, oklara, odefinierbara.

Greppet över människornas medvetande uppenbarar sig i det språk och de begrepp med vilka vi uppfattar världen och definierar den. Övergången från det homogena till det heterogena samhället har redan skett i den svenska verkligheten, men detta faktum har inte orsakat grundläggande förändringar i landets sociala, ekonomiska och politiska strukturer. Det faktiska heterogena samhället har inte förändrat maktens syn på sig själv och på det svenska samhället. En stor del av landets befolkning förvägras i praktiken vissa rättigheter som den andra delen njuter av. Språket är det fält där

konflikten blir som klarast. Genom att med särskiljande begrepp stämpla ”de andra” som annorlunda, som speciella fall, som ett problem, och genom att placera dem i särskilda kategorier, håller man dem utanför och avskilda från samhället som helhet. Den ontologiska metaforiken *normaliserar* den diskriminering som faktiskt sker (i bostadsområden, skolor, stadens centrala rum osv.) och förvandlar den till något i det närmaste naturgiven. Samtidigt ger dessa ontologiska metaforer uttryck åt de latent föreställningarna som sällan öppet manifesteras i maktens diskurs.

De senaste 30 åren har invandrapolitiken och teoribygandet kring invandrarfrågor genomgått uppenbara förändringar. Inte någon av dessa förändringar har varit lika avgörande som den som nu sker inför våra ögon, när de som traditionellt varit de politiska åtgärdernas och de akademiska studiernas objekt gradvis intar subjektets plats i sin egen och landets historia.

## Referenser

- Baksi, M. (1979) *Hasan A.* Malmö: Rabén & Sjögren
- Fabian, J. (2002) *Time and the Others. How anthropology makes its object.* New York: Columbia University Press
- Fredrickson, G M. (2003) *Rasism. En historisk översikt.* Lund: Historiska Media
- Koselleck, R. (2004) *Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tidens semantik.* Göteborg: Daidalos
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980) *Metaphors we live by,* Chicago: University Of Chicago Press
- Liedman, S-E. (1982) *Om Ideologi och Ideologianalys.* Göteborg: Arachne
- Liedman, S-E. (1987) *Form och Innehåll.* Göteborg: Arachne
- Peralta, A. (1992-02-22 och 1992-02-23) *Främlingen 1 och 2.* GT-Kultur, Göteborg
- Peralta, A. (2000) "Mångfald och möjligheter" i *Bibliotek – en plats i tid och rum.* Lund: Bibliotekstjänst
- Peralta, A. (2002) "Den förbjudna staden" i *Vad hände med Sverige i Göteborg?* Stockholm: Ordfront
- Quintáns, E. & Verdinelli, N. (1984) *Latinamerikaner i Göteborg,* Göteborgs universitet: Socialhögskolan
- Ricoeur, P. (1988) *Från text till handling.* Stockholm/Lund: Symposium
- Sverigedemokraterna (2003), Principprogram, [www.sverigedemokraterna.se](http://www.sverigedemokraterna.se)
- Sverige, framtiden och mångfalden – Från invandrapolitik till integrationspolitik- Regeringsproposition 1997/98:16

## 9 Uni-versalism

Mekonnen Tesfahuney

Leave this Europe where they are never done talking of Man, yet murder men everywhere they find them, ..., in all the corners of the globe. For centuries they have stifled almost the whole of humanity in the name of a so-called spiritual experience ...[and] we know what sufferings humanity has paid for every one of their triumphs of the mind.

Frantz Fanon 1963: 311–12

*Vem* är då denne så omtalade och celebre "Man"? Denne så dyrkade figur är en "uppfinring av sent datum" (Foucault 1970: 387) - ett barn av upplysningstidens ideal; *humanism* och *universalism*. Enligt upplysningstänkandet anses "Man" vara en "*aeternas veritas* [evig sanning], a constant in the midst of all flux, a measure of all things" (Nietzsche citerad i Hollingdale 1973: 60). I upplysningsfilosofierna är det förnuftet och förmågan att resonera, bedöma, värdera och veta, som garanterar den plats som "Man" tillskrivs som alltings måttstock. Inom denna tradition betraktas dessutom förnuftet och dess attribut vara utmärkande för mänskligheten, de är med andra ord *universella*. "Man" utgör därmed en transcendental grund (bortom tid och rum) för objektivitet och sanning.

När Frantz Fanon utdelade sina beska kommentarer hade Europa i namn av så kallad "andlig erfarenhet" drabbat mänskligheten under nästan fem århundraden. I Väst talas det fortfarande om "Man", samtidigt som kväsandet av mänskligheten fortgår i oförminskad skala. Miljontals har blivit, och blir fortfarande, överkörda för "mänsklighetens" bästa i "demokratins" och "frihetens" namn. Alltför många brott mot människor *och* icke-människor har blivit sanktionerade, och sanktioneras fortfarande, under humanismens fana och dess universella rationella ideal och värden.

Dessa "triumphs of the mind" har även präglat många av modernitetens grundläggande idéer. Vad gäller utformningen av tankar

och föreställningar om "frihet", "demokrati" och "mänskliga rättigheter" har universalism, humanism och upplyst förnuft spelat en avgörande roll. De har även varit fundamentala i skapandet av världen som en spegelbild av Europa/Väst. Men bakom dessa upphöjda och altruistiska ideal döljer sig emellertid en "intensely discriminating code, masquerading as the universal good" (Harvey 2000: 535), eller med andra ord, en eurocentrisk diskriminerande föreställning som utger sig för att vara universell. Som sådan är den inte bara ett uttryck för "Västs falska [sic] universalism" utan även för "det universellas imperialism" (Bourdieu 1998: 35).

Så vad är då denna *universalism* som utger sig för att vara vidsynt och omsluta allt och alla, men som utmärks av en känslighet som är både trångsynt och uteslutande? Vad för slags *humanism* är det som avsäger sig människor i dess namn? Vad är detta allvetande och allseende *förnuft* som är lycksaligt omedveten om sitt eget purblinda *förstånd*? Vad annat är universalismen om inte *spektral*? Så kommer det sig att universalism, humanism och dess förnuft är likt spöken som går igen och hemsöker människor och världar. Igår, i dag och i morgon ...

### Uni-versalismens paradoxer

Varför skulle en makt eller vilja - att göra eller säga endast äga giltighet på villkor att den är universellt giltig, att den hävdar sig som unik och allenarådande? Minskas inte dess förmåga till förståelse av den obegränsade-begränsade karaktären i dess utsträckning?

Luce Irigaray 1994: 78

I Luce Irigarays frågor uppdragas indirekt flera av universalismens paradoxer, varav några kommer att behandlas här. Till att börja med kan universalism etymologiskt härledas till Latinets *unus*, som betyder att något består av eller relaterar till *bara en*. Det universella är per definition det som är typiskt för en *helhet* (mänskligheten, naturen, kulturen, eller någon annan enhet) och finns eller uppträder *överallt*. För att något skall kunna uppfylla kriterierna för att vara universellt behöver det innehålla gemensamma drag och kännetecken, alltså generella attribut som delas av alla men som samtidigt inte är specifikt för någon. Idén om det universella innebär att man måste bortse från unika attribut, eller utesluta dem.



De kriterier som används för att konstruera det universella är selektiva, och beroende av vilka kriterier som används (eller väljs), kan universella kategorier konstrueras på många olika sätt. Detta leder fram till följande paradox: universalismen utger sig för att vara generell men är i själva verket en "uppblåst En" (Schor citerad i Zirelli 1998: 10), det vill säga en singularism. Den strävar efter att vara allmängiltig men visar sig samtidigt vara partikulär. Universalismens unika och villkorliga anspråk görs generellt giltiga just utifrån det universella. Eftersom det partikulära utgör själva grunden för uppkomsten av universella kategorier är de alltid jagade av det man bortser från eller utesluter. Det är mot denna bakgrund som Ernesto Laclau kan hävda att "there is no universal without the remainder of a particularity" (Laclau citerad i Zirelli 1998: 10). Inte heller är kriterierna som används för att konstruera universella kategorier självklara eller givna i förväg. Således är universella kategorier inte absoluta utan tvärtom relativa. De antas vara givna eller ha en oberoende (*a priori*) existens, när de i själva verket måste konstrueras. Universalism gör anspråk på kunskap och sanning bortom tid och rum, men både den och dess sanningsanspråk har både historier och geografier. Universella kategorier är därmed varken allmängiltiga (universella) eller existerande överallt, utan partikulära och geografiskt specifika. Universalismen är inte En utan *Många*.

Universalismen klär sig i en humanism som ger sken av att inkludera alla, men egentligen vilar den på en särskiljande anti-humanistisk grund som inte bara exkluderar de flesta människor utan även alla icke-människor. Dess humanism är *anti-humanistisk* och det på multipla sätt. Om det nu är "Människan" som utgör det absoluta och alltings måttstock och som skall styra och regera över världen, så är distinktionen (åtskillnaden) mellan Människan-Världen och mellan mänskligt-icke-mänskligt redan given på förhand (Karvash 1999: 251). Den universalism som humanismen är baserad på innebär att materialiteter, objekt, djur och natur exkluderas. Den universella människan uppkommer som en spöklik andefigur avskuren från alla dessa förbindelser med luft, vatten, levande organismer och ting på jorden utan vars existens människan inte ens kan föreställa sig. Humanismen utgår även från att det är "människan" allena som är utrustad med *subjektivitet*, *förnuft* och *rationell handlingsförmåga*. Jorden, elementen, djuren, materialiteterna och tingen uppfattas som blott död materia. Lycksaligt omedveten om maximet: "humanity exists due to geological consent, subject to

change without notice” berövar humanismen icke-människorna deras handlingsförmåga och subjektivitet. Icke-människornas universum är humanismens osynliggjorda alter ego som samtidigt avslöjar dess anti-humanistiska kärna. I den post-humanistiska kritiken av universalism, humanism och dess förnuft uppmärksammas, inte minst, de katastrofala miljöeffekterna av humanistiska föreställningar om Subjektet (Guattari 2000).

Den så omtalade ”Människan” som framställs som modernitetens och historiens Subjekt är i realiteten en *man!* ”I själva verket motsvaras det som utger sig för att vara universellt av en mannens ideolekt, av en manlig föreställningsvärld, ett könsbestämt universum” (Irigaray 1994: 25). Humanismens föreställningar om ”Människan” omsluter inte alls hela mänskligheten. Tvärtom förhåller det sig så att de flesta människor inte betraktas som tillräckligt mänskliga för dess smak. Trots att universalismens humanism gör anspråk på att omfamna mänskligheten i sin helhet så förlorar den ”..that self-identity as a consequence of its refusal to accommodate all humans within its purview” och utesluter således de som ”..do not rise to the level of the recognizably human within its terms” (Butler 2000: 23).

Föreställningar om universalismen och dess kunskaps- och sanninganspråk, såsom de framställs i modern filosofi, besväras av tveksamma antaganden och påståenden. Åtminstone fyra stora villfarelser eller ”illusioner”, utmärker denna tradition: *transcendens*, det *universella*, *re-presentation* och det *eviga* (Deleuze & Guattari 1994: 49-50). Dessa fyra villfarelser är inte ömsesidigt uteslutande utan sammanbundna och konstituerar varandra. De fyra ”illusionerna” formulerades av Friedrich Nietzsche så här:

Man [sic] has been reared by his errors: first he never saw himself other than *imperfectly*, second he attributed to himself *imaginary qualities*, third he felt himself *in false order of rank* with animal and nature, fourth he continually *invented new tables of values* and for a time took each of them to be *eternal* and *unconditional*, so that now this now that human drive and state took first place and was as a consequence of this evaluation, ennobled. If one deducts the effects of these four errors, one has also deducted away humanity, humanness and (E)human dignity<sup>1</sup> [1974: 115; min *kursivering*]

Det är viktigt att inte betrakta dessa illusioner som blott spekulativa filosofiska misstag eller villfarelser. Tvärtom har de även påtagliga (im)materiella konsekvenser vars effekter är kännbara i skalor som varierar från det intimt personliga till det kollektiva och glo-

bala. Att ställa frågor om *varför* vissa föreställningar om universalism och dess sanningsanspråk anses giltiga, normativa och allena-rådande (universella), medan andra marginaliseras eller utesluts, blir därför centralt i en kritik av universalismen.

Att upphöja det specifika till det generella eller det konkreta (mångfacetterade) till det abstrakta (det förenklade), är att göra sig skyldig till de två filosofiska "illusionerna" av transcendens och det universella. Transcendentalfilosofier hävdar att "världen", "historien", "naturen", "kulturen", "förnuftet" och så vidare utgör ingående delar i en övergripande ändamålsbestämd helhet. Således är absoluta sanningar givna i förväg (*a priori*). Som moment i realiseringen av det transcendentala får universella kategorier (som historien, kulturen, naturen, förnuftet, sanning, subjektet, osv..) bestämda innehåll och fixerade innebörder. Att identifiera universella kategorier har varit fundamentalt i och för det moderna tänkandet, inte minst vad gäller föreställningar om världens beskaffenhet (ontologi) och i försöken att fastställa och avgöra kunskaps- och sanningsanspråk (epistemologi). Ett exempel är det cartesianska tänkande subjektet (*cogito*) som grunden till kunskap och garanten för absolut sanning. Ett annat är framstegsideologier som framställer historien som en linjär och tidsmässig succession som går mot ett predestinerat sluttillstånd, en *Grande Finale* (den absoluta idén eller olika slags utopier).

I transcendentalfilosofier finner vi en prioritering av homogenitet, stabilitet och essens och ett sökande som är fixerat vid det samma, jämvikt och det linjära. Uppgiften för vetenskapen blir därmed att *re-presentera* världen genom att identifiera ordning utifrån korrespondens, likhet och det som är konstant (Massumi 1987: xi). Dess komparativa, taxonomiska och hierarkiska indelningar bygger på en logik som utesluter förändring på ett sätt som gör att variation, tillblivelse och förändring utestängs och/eller avbryts. I enlighet med det cartesianska koordinatnätet och euklidisk geometri blir världen begreppsliggjord, kartlagd, och fixerad som En, eller Ett *Uni-versum*.

Rörelse, mångfald och skillnad implicerar läckage, överflöd och överskridande, vilket kan skapa instabiliteter och störningar vilka kan öppna upp potentiella flyktlinjer och uppfyller därmed inte de rationalistiska filosofiernas krav på reversibilitet, ekvifinalitet och identitet (Clark 1997: 62). Reversibilitetsprincipen innebär att förändring uppfattas som en reversibel rörelse, det vill säga att det är möjligt att återvända till startpunkten. Ekvifinalitetsprincipen

innebär att förändringens slutpunkt nås oberoende av vilken linje förändringen eller utvecklingen tar. Slutmålet är med andra ord givet från början och påverkas inte av det som sker däremellan. Identitetsprincipen (eller invariansprincipen) uttrycker att start- och slutpunkterna är oföränderliga, det vill säga att deras identiteter är konstanta. Av detta följer att *positionering* eller fixering av allehanda slag (identitet, likhet, enhet, stabilitet) ges absolut prioritet under det att rörelse (skillnad, tillblivelse, förändring) blir sekundärt (Massumi 2003b: 3).

Med andra ord rör sig denna logik likt en pendel från det universella till det partikulära och tillbaka igen. I mellanrummet blir rörelse fångad och allt som oftast reducerad till att passivt förmedla realiseringen av det generella i det partikulära. G W F Hegels berömda påstående ”Det som är rationellt är verkligt och det som är verkligt är rationellt” är ett utsökt smakprov på pendlande axiom resonemang och slutsatser. Ett cirkulärt tänkande som leder ”ständigt och jämnt tillbaka till samma logik, till den enda logiken: det *Ena*, det Sammas logik. Till *Enheten* i det Sammas logik” (Irigaray 1994: 78). Att stoppa rörelse är därmed ett *sine-qua-non* för att transcendentalsfilosofins kunskaps- och sanningsanspråk skall kunna realiseras. Således uppstår det universella som moment i en godtycklig avgränsning som frambringar stiltje (identitet, likhet, enhet, stabilitet). Då, och enbart då, kan transcendentalsfilosofin självbelåtet slå fast att det universella minsann har förklaringskraft!

Den kanske viktigaste paradoxen av dem alla är att *det universella i sig inte har en egen inneboende förklaringskapacitet* (Deleuze 1992: 162). Tvärtom, det är det universella som behöver förklaras. Absoluta kategorier som: ”The One, the All, the True, the object, the subject, are not universals”, utan *singulära processer* av ”unification, totalization, verification, objectification, signification” (Ibid.). Med utgångspunkt i premissen att det generella realiseras i det partikulära hävdar rationalistiska filosofier att universella kategorier kan förklara även riktning och utveckling hos specifika händelser, processer och fenomen. Men detta sker på ett sådant sätt att start- och slutpunkter prioriteras och särskilt, att skillnad, förändring och rörelse underordnas dessa punkter.

One starts from abstractions such as the One, the Whole, the Subject and one looks for the process by which they are embodied in a world which they make conform to their requirements (this process can be knowledge, virtue, history.) [Deleuze & Parnet 1987: vii].

Den "universella historien" uppfattas då som en realisering av det generella i det partikulära (Stater, nationer, individer) på väg mot ett predestinerat mål. Så djupt sitter denna tro att den vidhålls "even if it means undergoing a terrible crisis each time that one sees *rational unity* or *totality* turning into their opposites, or the subject generating monstrosities" (Ibid.; min *kursivering*). Det universellas hemvist - om det nu har en sådan - är i så fall inte i det transcendentas sfär utan i den jordnära immanensens.

Bakom de filosofiska "illusionerna" eller villfarelserna och deras tvivelaktiga anspråk döljer sig "en makt eller vilja - att göra eller säga endast på villkor att den är universellt giltig" och ett begär att rensa kunskap av "any intrinsic connection with tradition, experience and language" (Green 1996: 299). Med andra ord är dessa mistag *onto-teologiska* eftersom "whenever there is transcendence, vertical Being, imperial State in the sky or on earth, there is religion" (Deleuze & Guattari 1994: 43). Trots den upplysta humanismens avfärdande av religionens auktoritet, och även om den inte erkänner någon annan makt eller värden överlägsna "Människan", framträder den som den andra sidan av "Gudsmyntet". Den upplysta "Människan" är, när allting kommer omkring, en slags "image correlative to God, the redescend of God on earth" (Foucault citerad i Bernauer & Mahon 1995: 152).

Likt Karl Marx berömda manöver, som innebar att vända upp och ned på Hegels filosofi, avsätter upplysningens humanism den teocentriska ordningen och placerar i dess ställe människan som alltings centrum. På detta sätt finner religionens benägenhet att projicera en "universal or spiritual State over the entire ecumenon" (Deleuze & Guattari 1987: 383) sitt alter ego i humanismens teologisering av människan reinkarnerade i myter om framsteg och civilisationsuppdrag. I kölvattnet av den antropocentriska statskuppen stiger "Människan" upp som suveränen i Förnuftets kungarike och därefter proklamerad som alltings måttstock: "self-identical, unmarked, disembodied, unmediated, [och] transcendent" (Haraway 1991: 193). Sorgligt nog kan man konstatera att det inte var enbart Gud som försvann i efterskalvet av humanismens (antropocentriska) statskupp. Således behöver Friedrich Nietzches berömda retoriska fråga "Var är Gud?" omformuleras till: "Var är människan?"

Universalismen är både *spöklig och spöklig*. Den låtsas vara utanför det *a priori* givna, bortom det Enda, Sanning, eller allt det som den stipulerar på förhand! Men eftersom det inte existerar några

absoluta regler, standarder och normer för vad universella kategorier skall, eller inte skall, innehålla kan dessa inte betraktas som på förhand givna. Hur kan "Människan" eller Subjektet, det Enda, Allt, eller Sanningen stå för något *universellt* som överskrider, eller existerar bortom, tid och rum? Dock är detta precis vad universalismen gör anspråk på och därför är den också *transcendental*. Det är en ohållbar och gåtfull hållning eftersom den implicerar att det universella konstitueras som "något som bara äger rum om det kringgår de former som det själv uppenbarar sig i" (Irigaray 1994: 79). På grund av att det universellas mening varken slutgiltigt kan fixeras eller ges på förhand, det saknar " eget konkret innehåll" (Zerilli 1998: 11), är det universella ett tomt rum eller en icke-plats (*u-topos*). Det universella framstår som på en och samma gång konstituerande och givet och paradoxalt nog ändå samtidigt både innanför och utanför det som det konstituerar.

Men *vem* är det som med hjälp av det Enas och det Sammas logik spökar i det universella rummet? *Vem* är det som besitter denna unika position av oinskränkt makt, som möjliggör synlighet och samtidigt förblir osynlig (Sheshadri-Crooks 2000: 58)? Denna unika position är kolonialiserad av den "Vite Mannen", *Il Maestro*, den Samme, som smyger omkring bakom kulisserna på universalismens operabal och vars vålnad inger och utstrålar upplyst terror.

### Vithet - Uni-versell "Master Signifier" <sup>1</sup>

Humanity achieves its greatest perfection with the white race. The white race possesses all motivating forces and talents in itself; therefore we must examine it somewhat closely.

I. Kant<sup>2</sup>

Sannerligen, sannerligen måste vi det Immanuel K., fast inte av *samma* anledning. Ty, finns det varken storhet eller perfektion i slaven, alltså, europeisk man, domesticerade man, gycklaren som har triumferat i att idka "the universal-becoming slave" (Deleuze 2001: 76). Det är detta och inget annat som *måste undersökas* och *granskas* ännu närmare, käre Kant.

<sup>1</sup> Jag har valt att använda engelskans "Master signifier" därför att svenska översättningar som "huvudbetecknare" inte riktig motsvarar de könade, rasifierande och hierarkiska dimensioner som engelskan förmedlar.

<sup>2</sup> Citerad i Harvey 2000: 533 respektive Eze 1997: 117

Vithet synliggör men förblindar på en samma gång. I Herman Melvilles minnesvärda formulering är den:

*not so much a color, as the visible absence of color, at once the most meaning symbol of spiritual things, nay, the very veil of the Christian's deity: and yet should be as it is, the intensifying agent in things the most appalling to mankind.* [1992: 199; min kursivering]

Det är denna märkliga spökliga egenskap att vara synligt (o)synliggjord, på samma gång tom och berövad all färg samtidigt full av mening och alltings färg, som mättar Vithet med respektfylld fruktan och skräckinjagande makt (Sheshadri-Crooks 2000: 58). Vithet är en "Master signifier" som möjliggör och etablerar skillnad, men som också spöklikt exkluderas från "the play of signification it supports" och därför "discloses itself as something inassimilable to the very system it causes and upholds" (Ibid.). Epitetet "färgade" fångar denna egenskap mycket väl eftersom "vita" per definition är färglösa. Vithet är samtidigt intimt relaterad till "the will to preeminence, to mastery, to being" (Ibid.). Denna aspekt av vithet är av avgörande betydelse för studier av rasism, vilket bland andra Kalpana Sheshadri-Crooks menar, och det är denna vithetens "terror" som skall förstås som själva *raison d'être* för "ras". Vad som ofta (o)synliggjorts när det talas om dylika ting som världshistoria, demokrati, mänskliga rättigheter, förnuft, vetenskap, litteratur, musik och konst är att dessa är mättade med vithet. Därför handlar det snarare om "Vit" historia, "Vit" demokrati, "Vit" vetenskap, "Vit" litteratur, "Vit" musik och "Vit" konst. Exempelvis är det som kallas för första och andra världskrig i själva verket de färglösas krig. Att händelser som rör en bråkdel av världen (Europa/USA) görs till *världsangelägenheter* visar att universalism är inget annat än uppblåst färglöshet.

Beteckningssystem är självrefererande och cirkulära, det vill säga ett tecken refererar alltid till andra tecken. Denna kan exemplifieras genom ett urval av associationskedjor i vilka vithet cirkulerar.

Vit(het) <=> Transcendental <=> Universell <=> Upplyst <=> Human <=> Ras <=> Rationell <=> Subjekt <=> Modern <=> Europé <=> Civiliserad <=> Kristen <=> Värld <=> Rättvis <=> Fri <=> Vit(het)

Om nu upplysningen, som Immanuel Kant stadfäst, är "*mankind's exit from its self-incurred immaturity*" och "*immaturity is the inability to make use of one's own understanding without the guidance of*

*another*” (Kant 1996: 58), så är det den ”vite” mannen som likt katoliken S:t Petrus håller i nyckeln till förnuftets kungarrike - Europa. Det var den Samme Kant, han som färgades av upplysningstidens ”vita” ljus, som utifrån vad han kunde se utbrast; ”this fellow was completely black from head to foot”, därmed även kunde *inse* att detta var ”a clear proof that what he said was stupid” (Kant citerad i Eze 1997: 119). På liknande sätt kunde han förmätet och oförskämt vältra sig i sitt purblinda (färglösa) förstånd och klottra:

The yellow Indians have somewhat less talent. The Negroes are much inferior and some of the peoples of the Americas are well below them. The Hottentots are dirty and you can smell them from far away, the Javanese are thieving and, conniving and servile, sometimes full of rage and at other times craven with fear, the Samoyeds are timid, lazy and superstitious, Burmese women wear indecent clothing and like to get pregnant by Europeans [Kant citerad i Harvey 2001: 210-11].

Vithet är det som inte nämns men ändå talar. Den officiella kategorin ”synliga minoriteter” är den som används för att klassificera icke-vita immigranter i Kanada. Detta kan jämföras med den mångfald av de ”bindestrecksidentiter” som används för att kategorisera ”icke-vita” saker, människor och händelser i litteratur, konst och musik: Afro-svensk musik, Latino-dans, Asiatisk-konst, Arabisk-litteratur, etc. Precis som för Gud i skapelseberättelsen handlar det om att namnge och därmed att skapa, samt den makt detta innebär inte minst i form av den ”vita” ordning den medför. Vithet är den narcissistiska spegelbild som *föreställer* sig själv som förkroppsligande av godhet utan ont uppsåt, av obefläckad och oantastlig moral, samt symbolen för rättvisa, renhet och dygd.<sup>3</sup>

Ändå, och trots allt, förblir ”vithet” ofullbordad. Att *utplåna* skillnad, en uppgift som filosofins logos tar på sig (Irigaray 1994: 66) och som är bundet till en strävan efter ”mastery and audacious attempt to signify being” som ”vit”, är en *omöjlighet* (Sheshadri-Crooks 2000: 59). Uttryckt på ett annat sätt är vithet som ”master signifier” tom på meningsinnehåll eftersom den hela tiden måste få sin mening från andra tecken genom skillnad. Därför finns ingen given, absolut (*a priori*), eller om man så vill universell, inneboende mening i vithet. Den är en icke-plats och Frantz Fanons insiktsfulla påstående ”The Negro is not. Anymore than the White man is”

<sup>3</sup> Se t ex *The Collins English Dictionary* 1991:1750-52 för de överväldigande positiva adjektiven klistrad på vithet.



(1967: 231), fångar denna *u-topos* utmärkt. Dessutom är Europeisk vithet endast den senaste i en serie av historie-geografiska beteckningar, vilka även inkluderar, persisk, arabisk och kinesisk vithet (Bonnet 1998).<sup>4</sup> Vithet är inget givet, inte något med ”konkret” innehåll, utan något som tillverkas. Det innebär dock inte att vithet bara är en social konstruktion. Tvärtom, det är just genom att väva samman det kroppsliga med vithet som är avgörande för upprätthållandet av den ”rasifierade ordningen” (Sheshadri-Crooks 2000: 59).

### Rasifierande Beteckningsmaskiner<sup>5</sup>

Av särskild betydelse för rasifiering är den beteckningsmaskin som har ett specifikt ansikte som utgångspunkt, skillnadsmarkör, och ikon, nämligen den ”vite” mannens. Denna producerar gradsskillnader utifrån den ”vite” mannen (despoten, solguden) som *origo*. Den är diskriminerande och etablerar ”waves of sameness until those who resist identification [being swallowed-up] have been *wiped out*” (Deleuze & Guattari 1987: 178; min *kursivering*).<sup>6</sup> I rasifierande beteckningsmaskiner utgör vithet den högre in- och underordningsprincipen. Som Franz Fanon uttryckte det; ”i den vite mannens värld möter den färgade mannen svårigheter i att foga ihop sina kroppsliga drag som medför en rasifierad förståelse och resulterar i en särpräglad förnekelse av sig själv och ett självmedvetande i tredje person. Kroppen blir omgärdad av en känsla eller atmosfär av osäkerhet” (1967: 110-111). Detta självmedvetande i tredje person är alltså en produkt av den rasifierande beteckningsmaskin som plockar isär och sätter ihop ”icke-vita” så att deras möjligheter att utveckla subjektiviteter, andra än de som tar utgångspunkt i vithet, försvåras eller hindras.

<sup>4</sup> Emellertid var dessa varken rasifierande eller dominant som den europeiska ’vitheten’.

<sup>5</sup> I Deleuzes & Guattaris filosofi har begreppet maskin tre betydelser: (a) ansamlingar i allmänhet; (b) närmare bestämd, spetslinjerna i de-territorialisering som medför eller föranleder variationer och mutationer i ansamlingar; och (c) funktionella strukturer under en högre ordningsenhet eller princip (Bonta & Protevi 2004: 107). Det är viktigt att beakta att begreppet maskiner inte syftar till teknologi eller teknisk apparat i första hand. Snarare är det möjligheterna till att organisera flöden, materia, tecken, organ och verktyg i olika ansamlingar (”machinic phylum”) och de hopfogningar som uppstår som är centrala. Se vidare Manuel DeLanda 2002 för en tolkning av Deleuzes filosofi utifrån komplexitetsteori och ”naturvetenskap”. Följande redogörelse om beteckningsmaskiner är huvudsakligen baserad på Deleuze & Guattari 1987 och Bonta & Protevi 2004.

<sup>6</sup> Observera att eftersom det är den ’vite’ *mannen* som är utgångspunkt i beteckningsmaskiner så är även kön en viktig del av dessa ansamlingar. Jag tar här upp endast de rasifierande aspekter.

De komparativa, taxonomiska och hierarkiska reglerna som kännetecknar modern filosofis linjära förnuft kommer väl till pass för att fastställa avvikelsevågorna i människohavet, med Europa och Väst som *epicentrum*. De estetiska och morfologiska människoträden, med den 'vite' mannen vilandes i trädkronan, och resten uppställda på behörigt avstånd kalibrerade efter en intellektuell och moralisk färgskala, är ett välkänt exempel på detta (se t ex McClintock 1995). Det är ingen slump att fascismens brott placeras högst upp på skalan, trots att långt fler "svartingar" föll offer för folkmord i Kongo eller att hela indianbefolkningar utrotades i Nord- och Sydamerika. Samma logik ligger bakom utvecklingsteori, filmer (*Black Hawk Down*, *Tarzan*, *Pippi i Söderhavet*, *Lejonkungen*), civilisationssnack, humanitärt bistånd och dramer om missionerande "vitingar" som räddar "färgade" (från vad det nu än är som de måste räddas från) och den (o)synliga hand som globaliserar apartheid, inte minst genom att reglera mobilitet och tillgång till rum (Teschfahoney 2001).

Att betecknas som "icke-vit" och betraktas som för evigt annorlunda, och samtidigt uppmanas att försöka bli som den Samme är en omöjlig ekvation. Samma princip utgör den diskursiva grunden för den assimilations- och integrationspolitik som förs i Sverige och i Väst i allmänhet. Allt "invandrare" behöver göra är att införliva den *Sammes* vett och etik-ett, och inom en inte alltför avlägsen framtid des-integreras in i ett *Universellt* medborgarskap. Under tiden som den vilda jakten efter den spöklike *Samme* pågår tilltar och raffinerar kraven alltmer. De som fortfarande tror på att lösningen på "invandrarproblemet" är att trampa vidare på samma fruktlösa och *uni-lateral* "integrations- och assimilationsstig" är förhärskade och förblindade av universalismens spektrala spöke.

Den rasifierande beteckningsmaskinen fungerar samtidigt som en fångstapparat som segmenterar, överkodar och kanaliserar kroppar, materialiteter och tecken med "vithet" som centrum. Den fångar händelser, styr rörelser och flöden, och ansamlar dessa på olika sätt; teoritorier, funktionella strukturer, klasser och hierarkier. Men denna maskin skall inte förstås som en lokalisierbar punkt där makten finns samlad. Det är snarare så att den har multipla *foci*, eller centra, som kan aktualisera rasismer på både samma och olika sätt. Uttryckt annorlunda är den rhizomatisk, kännetecknad av "connectivity" (strata kan länkas samman) och *heterogenitet* (sammansfogar kroppar och tecken), på så sätt att både gamla och nya former av rasism uppstår (*multiplicitet*). Rasifierande betecknings-

maskiner fungerar som rum för jämförelser och som mobila approprieringscentrum (Deleuze & Guattari 1987: 444-445). Således är de en slags resonanslåda för olika strata av rasism: vetenskapliga, kulturella, könade, biologiska, religiösa, miljömässiga, nationalistiska, fascistiska, sionistiska, etc.

Olika strata av rasism blandas och omformas på många sätt som både överskrider *och* bevarar; cyber- och DNA-rasism, skönhetsoperationer, att passa som vit, bleka sin hy, att omvandla kroppar till cyborger som korsar gränser mellan människa/teknik/natur/kultur. Därför är de olika strata av rasism inte linjära så att en typ av rasism följer av en annan, t ex från biologisk till vetenskaplig till kulturell. Detta innebär också att rasism kan aktualiseras rumsligt på multipla och komplexa sätt vilka inte följer enkla riktningar som från "vit" till "svart", eller som på något enkelt sätt kan placera rasism enbart utifrån indelningar som "etnicitet-klass", "kultur-natur", "man-kvinna", eller "offentlig-privat". Var hamnar till exempel etiopiska "svarta" judar i Israel, restaurangägande "invandrare" som diskriminerar andra "invandrare", eller de miljontals fattiga av olika "raser" i exempelvis USA?

Rasifierande beteckningsmaskiner ansamlar, hopfogar, *särskiljer*, och *diskriminerar* kroppar, information och teknologier och *tvingar* dessa till arbete, för att skapa det Deleuze & Guattari kallar *maskiniskt mervärde*, det vill säga värden som skapas utanför arbetsrelaterade kontexter och former. Rasifierande beteckningsmaskiner skapar och approprierar mervärden som inte är "rasneutrala" exempelvis genom att slå mynt av känslor och affekter. Detta innebär en systematisk träning i t ex rasifierad konsumtion där beteckningsmaskinen påtvingar oss behov, begär och önskningsar (Bonta & Protevi 2004: 109). Således skapar rasifierande beteckningsmaskiner en förslavning som är grundläggande för det jag kallar "vitthets rättigheter", en ansamling av "vita" privilegier, anspråk och friheter.<sup>7</sup> Vitthets rättigheter kommer till uttryck bland annat i en "universell vördnad av vitthet" (Sheshadri-Crooks 2000: 58). Därmed blir rasifierande maskiner delar av en:

generalized regime of subjection enacted by cybernetic and informational assemblages, a symbiosis of man and machine, such that humans are constituent parts of machines [intrinsic component parts, i.e., human machines]' and the relation between human and machines is based on internal mutual communication. Creating a condition of 'generalized slavery' - *machinic* [not mechanic] *enslavement* - that

<sup>7</sup> Om 'vitthet' och dess privilegier se Mattsson 2004.

permeates all of society, and where human beings are not *subjects* but pieces of a machine, under the control and direction of a higher unity (capitalist axiomatic) [Deleuze & Guattari 1987: 457-58].

## Uni-versalism, kapitalistiska axiomatik & Statsfilosofi AB

If there is no universal democratic state, ..., it is because the market is the only thing that is universal in capitalism.

Deleuze & Guattari, 1994: 106

Den kapitalistiska axiomatiken har åtminstone tre kännetecken. Den är renodlat operationellt ('meningslös'), den är flexibel och den kan realiseras på multipla sätt. Den kapitalistiska axiomatiken är en operationell "mode of regulation of flows that deals directly with purely functional elements and relations whose nature is not specified, and which are immediately realized in highly varied domains simultaneously" (Deleuze & Guattari 1987: 454). Axiomatiken är immanent och existerar därför inte utanför de flöden av pengar, information, arbete och dess produkter. Eftersom det bara är de funktionella relationerna mellan dessa element som axiomatiken handlar om är den inte beroende av absoluta värden, högre transcendentala enheter eller 'universella' kategorier som demokrati, Gud, frihet, etik, kultur eller mänskliga rättigheter. Den är med andra ord inte ontologisk utan performativ och som sådan bryr sig den inte om i fall sanningsvärden, frihet, rättvisa, demokrati eller något annat åstadkoms eller bevaras. Den kapitalistiska axiomatiken är enbart intresserad av att relationer mellan flöden, pengar, arbetskraft, begär, produkter och annat upprättas. Den kan betraktas som en immanent kraft som kan vara, eller omvandlas till, i princip vad som helst. Det primära är att kapitalet uppenbarar och reproducerar sig och det spelar ingen roll vad som säljs eller köps (Purdom 1997: 117). Det är i denna bemärkelse som axiomatiken är "meningslös". Som ett operationellt sätt att hantera olika element och relationer, låter den sig väl förenas med både brott och dygder, demokratiska bomber och humanitära insatser, cigarett och Nicorette™, familjevärden och pornografi, fri invandring och förbjuden utvandring, ökad produktion/konsumtion och hållbar utveckling, anti-rasistisk och rasistisk litteratur. Dess paroll i Marx

minnesvärda prosa lyder: "Accumulate, accumulate. That is Moses and the prophets!" (2001: 853).

På liknande sätt är den kapitalistiska ekonomin en "världsomspännande axiomatik, en kosmopolitisk energi som överskrider alla restriktioner och band" (Deleuze & Guattari 1987: 453) där stater är domäner för kapitalets realisering. Den kapitalistiska axiomatiken är flexibel, den kan adderas, reduceras eller upphävas på många olika sätt. Det är ovidkommande för den kapitalistiska axiomatiken om Staten är en federal demokrati, totalitär, konstitutionell monarki, eller en diktatur, eftersom *alla* stater är moment i dess realisering och som sådana isomorfiska med en kapitalistisk världsmarknad (Deleuze & Guattari 1994: 106-107). Axiomatiken aktualiseras på multipla sätt. Flöden kan sammanföras på olika sätt i skilda tidrum och sammanhang, med hjälp av olika slags stater och produktionsformer. Till exempel samexisterar i dag "sweat shops", fängelseindustrikomplex, illegal tillverkning, barnarbete, och Wall Street i samma rum (New York). I det "nya slaveriet" är transnationella bolag, stater, polisväsende, kriminella nätverk, internationell börs- och valutahandel, banker och finansiella institutioner sammanvävda över fem kontinenter (Bales 1999: 3 *et passim*). Olika typer av "rumsliga injektioner" och den differentiella produktionen av rum, eller ojämn geografisk utveckling och kapitalackumulation, är en nödvändig del av den multipla realiseringen av den kapitalistiska axiomatiken. Denna binder samman (icke-)människor, (im)materiella värde- och energiflöden och skapar därmed topologiskt komplexa tidrum.

Frågor som rör universalism, humanism, "Människans" fri och rättigheter *måste* därför situeras i kapitalismens planetära expansion och Statsfilosofins roll som medlöpare. I motsats till den dominerande *doxan*, som framställer kapitalism och modernitet som frukterna av en singular "vit" rationell och upplyst bedrift, så är det i själva verket i den jordnära sfären av blodiga erövringar och plundringar som dessa har sitt *origo*. Kapitalismen har fört med sig kvalitativt nya sätt att re- och de-territorialisera människor och världar. I denna historisk-geografiska omvandling har kolonialism, slaveri och imperialism varit centrala för kapitalackumulation. Många anser att de fortfarande är det.

Om modernitetens dominerande logik är från dödsdriften till kapital "all partake in a transcendental illusion" (Pearson 1997: 181), så står vi inför en slags *menage à trois* som omsluter Staten, den kapitalistiska axiomatiken och den Kungliga Vetenskapen

(Statsfilosofin) och som skapar isomorfa relationer mellan dessa. För den som vill förstå eller förklara det moderna tänkandets expansion och hegemoniska inflytande, med eller utan dess "illusioner", såväl förr som nu, räcker det långt med att granska denna intima treeniga pakt.

Många av det 'rena förnuftets byråkrater' finansierades, direkt eller indirekt, av vinster som kom från koloniala/imperiala affärer. Direkt, som aktieägare, sponsorer, och investerare i riskkapital och indirekt som rådgivare, administratörer och tjänstemän. Att John Locke själv talade mycket om frihet hindrade honom inte från att själv äga slavar, inte heller ansåg han att det var opassande för en sann Liberal att legitimera slaveriexpeditioner som organiserades av Det Kungliga Afrika Kompaniet, där han själv var aktieägare. John Stuart Mill, som skrev *Om frihet*, gjorde sig själv en förmögenhet som kolonialofficer i Indien. Inte konstigt att rättfärdigandet av kolonialismen, enligt honom, skulle mätas "according to its aid in the *virtues of reason*, generation of new *markets* for capital accumulation through the *fashioning of desires*" (Goldberg 2002: 63 *et passim*; min kursivering).

Det moderna tänkandets avhumaniserande, totalitära, rasistiska och sexistiska avkunnanden sanktionerades, och legitimerar fortfarande både vetenskapligt och filosofiskt, "the subjugation of whole continents and populations, into a system that harnessed the world's resources to the cause of capital accumulation" (Wolf 1991: 352–53). Åtskilliga Statsfilosofer, alltifrån 1500-talets Montaigne, via Montesquieu, Adam Smith, Edmund Husserl, Max Weber, till 1900-talets Paul Valéry, Karl Wittfogel, dömde ut "icke-vita" människor och deras platser som *terra incognita* ("vita fläckar" på den upplysta kartan) där varken förnuft eller frihet kunde slå rot eller blomstra.<sup>8</sup> Under 1990-talet seglade sådana som Samuel Huntington ('civilisationernas kamp'), Jeffrey Sachs (klimatet som orsaken till folkmord i Rwanda) och Michael Ignatieff ('vite' mannens börda i ny tappning), upp som chefsbyråkrater i samma bolag.<sup>9</sup> Kort och gott, Statsfilosofin AB (Den Kungliga Vetenskapen) och dess medarbetare fungerar som:

bureaucrats of pure reason, who *speak in the shadow of the despot*, in historical complicity with the State; theirs is the discourse of *sovereign*

<sup>8</sup> Se bland andra Blaut 1993; Azar 2000; Goldberg 2002; de los Reyes 2002.

<sup>9</sup> Om Sachs se Jeffrey Sachs 2000 *et. al.*; om den nyfrälste statsfilosofen Michael Ignatieff, se Ignatieff (2003) och om manualen för bevarandet av vithetens "demokratiska imperium" efter "historiens slut" se Huntington (1996).

*judgement, of stable subjectivity, legislated by 'good' [sublime, I might add] sense of universal truth and white, male justice. Hence, the exercise of their thought is in conformity with the aims of the real State, the dominant significations and with the requirements of established order (Massumi 1987: ix-x).*

Som grund för kapitalismens de- och re-territorialiserande krafter ligger inte bara privat ägande av jord och mark eller produktionsmedel, utan framför allt ägande av *abstrakta konvertibla rättigheter* (Deleuze & Guattari 1987: 454). Om ägande av slavar, jord och/eller rättigheter till dessa genom arv eller släktskap är källan till makt i slav- och feodalsamhällen, så är på motsvarande sätt ägande av kapitalrättigheter avgörande för makt under kapitalismen.

*Capital is a right, ... and private property no longer expresses the bond of personal dependence but the independence of a Subject [a single unqualified, global Subjectivity] that now constitutes the sole bond. This makes for an important difference in the evolution of private property: private property in itself relates to rights, instead of the law relating it to the land, things and people... And when capital becomes an active right in this way, the entire historical figure of the law changes, it ceases to be the overcoding of customs, instead it increasingly assumes the direct form and immediate characteristics of an axiomatic, as evidenced in our 'civil code'. And this single Subject now expresses itself in an Object in general [productive activity as essence of wealth] no longer this or that qualitative state or condition but the abstract universality of wealth-creating activity [Deleuze & Guattari 452–53; min kursivering].*

Denna *abstrakta universalitet* innebär att på en kapitalistisk världsmarknad är alla individer utbytbara, det vill säga, reducerade till ett abstrakt värde som mått. Det är inte förvånande att det moderna tänkandet är upptaget med frågor som rör denna abstrakta universalitet och försöker formulera generella och allmängiltiga principer inom bland annat områden som etik, moral och politik. Den abstrakta universaliteten återspeglas i klassisk liberalism där eget intresse med *privat ägande* som kärna och en "fri" marknad som medium utgör grunden för olika doktriner om optimal samhällsnytta (Smith 2002: 82).

Kapital som rättighet innebär en reduktion och omvandling av alla slags skillnader till en generell ekvivalent, eller med andra ord en *universell* standard. Därmed är försöken att formulera kosmopolitiska principer, abstrakta medborgerliga rättigheter, och själva idén om "Människan" som frihetens subjekt (Chakrabarty 2000:

654), omöjliga att separera från den abstrakta universaliteten som en viktig del av kapital. I likhet med den kapitalistiska axiomatik vilken omvandlar allting till abstrakta konvertibla rättigheter, så lägger modernitetens kunskapssystem beslag på skillnader i det universellas namn. Spöklik är det vampyrliknande kapitalet, som "only lives by sucking living labor, and lives the more, the more it sucks" (Marx 2001: 353), har den spektrala universalismen en värld av multipliciteter som jagat villebråd.

Uppkomsten av en '*single unqualified, global Subjectivity*' förenar sig väl med moderna föreställningar om Subjektet ("Man"). Liberala filosofier bygger på föreställningar om Subjektet utifrån antaganden om individualitet, rationalitet och egennytta (Peters 2001: 14). Så kommer det sig att universalismens och humanismens suveräna Subjekt, alltså den "fria individen" som svävar i ett tomt rum, eller på en icke-plats (marknaden), helgonförklaras som och reduceras till en *homo economicus*. Således är universalismens och humanismens berömda "Man", den "fria", oberoende, allvetande och alltings mått en avsigkommen typ.

Den kapitalistiska axiomatiken frambringrar en rad omdaningar, inte minst inom rättsväsende och lagstiftning. Från att ha varit baserad på traditioner och sedvänjor har lagar formaliserats till en uppsättning generella principer och regler vilka kretsar kring abstrakta rättigheter och friheter. En av Statens viktigaste huvuduppgifter blir då att skydda egendom, vilket återspeglar sig i konstitutionella lagar och förordningar. Rätten till ägande utgör grunden för John Lockes definition av individualism och Immanuel Kant villkorade medborgarskap på egendom, manligt kön och vit-het när han förkunnade att "citizens of the modern state could only be white men of property" (se Goldberg 2002: 47). I Hermann Melvilles sardoniska och minimalistiska konstaterande blir ägande "lagen i sin helhet" (1992: 208).

Paradoxalt nog har Staten aldrig tidigare förlorat så mycket av sin makt för att få ingå i den ekonomiska maktens tjänst (Deleuze & Guattari 1984: 252). I den nuvarande neoliberal ordningen har Staten reducerats till en "instabil, fragmentarisk funktion av kapital." Staten är inte längre i första hand en geografisk, kulturell eller politisk helhet utan en ekonomiskt enhet vars funktion primärt regleras av dess mottaglighet för och förmåga att anpassa sig till en global varufierad marknad (Purdom 1997: 120). Detta till trots så utger sig Staten för att vara den huvudsakliga garanten för mänskliga fri- och rättigheter, men på grund av den kapitalistiska axioma-



tiken kan den inte leva upp till det. Den är inte längre Leviatan som kan förkroppsliga en kollektiv självidentitet utan numera fungerar den som garant och skyddare av de abstrakta kapitalrättigheterna och givare av "mänskliga rättigheter". Omfattningen av förändringarna som ägt rum inom lagsystem i linje med kapitalistiska axiomatik kan ses i tilltagande varugöranden av "fri- och rättigheter", vilket bland annat pryder EU:s konstitution. Den kanadensiska regeringens immigrationspolitik följer den "fria" marknadens logik så att medborgarskap tilldelas de som har råd att köpa det med (human) kapital. Existentiella frågor om livet och dess meningar, vad det innebär och medför att vara människa, förvandlas, uttöms och reduceras till ägande. Rättigheter likställs med "behov" och "friheter" omvandlas och reduceras imperativet: begär, njut och önska (Doel 2003: 154 & 167).

### **"Demokrati", "mänskliga fri- och rättigheter" & kapitalistisk axiomatik**

What are the Rights of Man and the Liberties of the World but Loose-Fish?

Herman Melville 1992: 409

Filosofiska villfarelser och spekulativa äventyr kan materialiseras och få praktiska följder. De paradoxer och tvivelaktiga anspråk som jagar föreställningar om universalism och humanism har även betydelse, med avseende på både form och innehåll, för frågor som rör demokrati och mänskliga fri- och rättigheter.

Ideologiska och politiska föreställningar om "demokrati" som det enda statsskick och sluttillstånd som mänskligheten bör sträva efter är baserade på absoluta och transcendentala antaganden. Humanismens utsagor som gör gällande "frihetens", "rättighetens" och "demokratins" abstrakta och universella giltighet är transhistoriska, transkulturella och därmed också *totalitära*. Detta innebär att världen för-givet-tas som ett invariant containerrum (euklidisk geometri) i vilket partikulära antaganden och anspråk kan och bör spridas generellt (cartesianskt koordinatsystem). I detta *uni-versum* finns det enbart plats för *En* sorts "Människa" och litet utrymme för andra(s) uppfattningar av "frihet", "demokrati" och

”mänskliga rättigheter”. Den *Sammes* logik är varken tolerant eller öppet inställd.

På samma sätt som det universella i själva verket är baserat på specifika och begränsande kriterier så vilar föreställningar om demokrati, friheter och rättigheter på partikulära värden. Således aktualiseras samma paradoxer för dessa som för det universella. Demokrati och mänskliga fri- och rättigheter uppfattas på en och samma gång som i förväg givna *och* som nödvändiga genom speciella uppfattningar om vad de är och skall innehålla. Numera framställs dessa som ideal gällande hela mänskligheten och utgör både medel och mål för den *Enda* vägen som *Alla* måste följa med eller utan hot, utpressning eller regimskifte. Att hävda detta är i sig självt despotiskt, för vad i består valet om påbudet innebär att det bara finns *Ett* enda alternativ som alla skall välja och följa: *Absolut Demokrati?!*

Avsaknad av demokrati åberopas som en primär förklaring av allehanda slags problem och ”ohälsotillstånd”; svält, etniska motsättningar och konflikter, krig, fattigdom, sjukdomar och ”underutveckling”. Låt vara att diktatoriska regimer stötts av ”fria” och ”demokratiska” stater och deras geopolitik. Dessutom villkoras humanitär hjälp, beviljande av olika slags lån, finansiellt och annat bistånd etc., till ”fattiga” länder med reformkrav på så kallade demokratisk utveckling. Att utifrån demokrati som universell ”master signifier” villkora humanitär hjälp och ekonomiskt stöd av olika slag är både särskiljande och en bidragande faktor till en ”odemokratisk” geopolitisk ordning. Att övergrepp från Vithetens ”demokratiska imperium” förskönas och legitimeras som nödvändiga ingrepp för ”frihet”, ”demokrati” och ”mänsklighetens” bästa, är del av samma logik.

I enlighet med den linjära logik som är en hörnpelare i och för det moderna tänkandet tillfrågas inte de människor som anses ligga ”*efter*” av de som säger sig ligga ”*före*” i demokratisk utveckling. De som framställs vara i behov av en allmän så kallad demokratisk utveckling tillfrågas inte enligt sedvanlig demokratisk ordning om vad de själva vill och önskar utifrån sina egna specifika behov och förutsättningar. Men en sak vet de nog med stor säkerhet: *man kan inte äta sig mätt på demokrati*. ”Demokratiska reformer” och ”demokratiska rättigheter” framstår således mer som kryphål där folk skiljs från folk än den enda tillflyktsorten för ett demos. *Med borg följer rättigheter* och det *borgerliga*, färglösa och maskulina upplysta förnuftets ”demokrati”, fri- och rättigheter” hemsöks av

universalismens spöke som kräver *och* får sin rätt, och förvandlar demos till ett tomt, spektralt rum. När allt kommer omkring, "rights save neither men [sic] nor a philosophy that is reterritorialized on the democratic State" (Deleuze & Guattari 1994: 107).

Även uppfattningar om mänskliga rättigheter är axiom som samexisterar "on the market with other axioms, notably those concerning the security of property" (Ibid.). Som axiom kan mänskliga rättigheter därmed adderas, reduceras eller undanhållas. Med andra ord är de flexibla och kan realiserats på multipla sätt och således varken allmängiltiga eller universella. Fördelningen av rättigheter, *de facto* eller *de jure*, på särskiljande grunder baserade bland annat på klass, etnicitet, kön, sexualitet, handikapp och ålder eller kombinationer därav, utgör exempel på att mänskliga rättigheter både efterlevs och förverkligas flexibelt och ojämnt. Deras tillämpning är med andra ord allt annat än *uni*-form såsom de *uni*-versella anspråken på "allas" fri- och rättigheter som "mänskliga rättigheter" gör gällande. De kapitalistiska och mänskliga rättigheternas axiomatik sammanvävs i politik som spektakel där "fri- och rättigheter" anpassas alltmer efter "köp och sälj principen", fördelas efter köpkraft eller "en dollar, en röst" demokrati som neoliberala ideologer minimalistiskt uttrycker det. Så kallade demokratiska val framstår mer och mer som en politisk basar som hålls vart fjärde år och där det är väsentligare att saluföra än att hörsamma *demos* vilja. Alltså, som Deleuze & Guattari uttryckt det, "*human rights will not make us bless capitalism*" (Ibid.).

Demokrati och mänskliga fri- och rättigheter säger ingenting om "the immanent [immediate] mode of existence of people provided with rights." (Ibid.). Detta innebär att även de som *de jure* är garanterade dessa rättigheter riskerar en *de facto* rättslöshet, genom exempelvis köns- och etnisk diskriminering, vilket i praktiken innebär att givna mänskliga fri- och rättigheter upphävs. Exempelvis är den svenska demokratin och politiska sfären skiktad utmed en färglös-färgad skala och i enlighet med beteckningsmaskinens differentieringslogik vilken alstrar skillnadsgradienter utifrån den "vite mannen" som *origo*. Denna genomsyrar inte minst politiken, medierna och kulturen på ett sätt som innebär att det är en demopartheid regim som *de facto* råder.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Om den reserverade demokratin, etnopolitiska skiktningar och hur dessa kommer till uttryck i Sverige, se Dahlstedt 2005.

Denna problematik kring ”mänskliga rättigheter” är i sin tur intimt relaterad till det moderna tänkandets föreställning om representation, särskilt grundsatsen att ”verkligheten” är *En*, att den är transparent och kan förstås och avbildas (*re-presenteras*) direkt eller oförmedlat. Av det följer att världen kan närvarogöras på ett objektivt och sanningsenligt sätt genom olika slags tecken (språk, texter, kartor, bilder). Denna föreställning bygger på antagandet att det finns en entydig och okomplicerad korrespondensrelation mellan representationen och det som skall re-presenteras (Gren 1994). På liknande sätt vilar den *re-presentativa* demokratin på tron om att det är möjligt att veta vad folket vill och att de folkvalda kan re-presentera folket, dess vilja, behov och önskemål. Även här dyker universalismens spöke upp. För det första transformeras människor till en universell kategori, det vill säga *ett* abstrakt demos (folk). För det andra får detta *demos* sin boning i ett abstrakt allmänt rum (*ett* land, *en* nation, *en* gemenskap, *en* kultur), vilket innebär att alla geografiska skillnader (singulära aspekter) inom detta antingen suddas ut eller minimeras.

Att det universella kommer till uttryck, eller konkretiseras i det partikulära, finner sin motsvarighet i demokratin idé om att individernas vilja är en realisering av folkets. Demokrati som universell kategori pendlar därmed mellan det allmänna folket (demos) och människor som specifika individer. Den filosofiska myten om abstrakt och oförmedlad representation (den tredje filosofiska villfarelsen *re-presentation*) som bland annat bygger på antaganden om likhet och homogenitet, uppkommer så i demokratisk förklädning och tillämpad Statsfilosofi. Den re-representationella *demoskratins* misslyckanden med att leverera varorna till de människor som det gör anspråk på att re-presentera kan inte göra så mycket annat än att lappa och laga så gott det går. Som universell kategori kan demokrati inte undkomma paradoxen att dess självidentitet konstitueras genom skillnader (det singulära) *samtidigt* som dessa måste suddas ut eller utplånas för att den skall kunna uppstå och framstå som allmängiltig: *ett* folk, *en* vilja, *ett* styre. När man brottas med denna paradox, vad annat finns att göra än att försöka fylla på med djup-, direkt- cyber-, när- eller radikaldemokrati? Dock är ett problem att

A great deal of innocence and cunning is needed by a philosophy of communication that claims to restore the society of friends, or even wise men [sic], by forming a universal opinion as ‘consensus’ able to moralize nations, States, and the market. [Ibid.; min kursivering].

Kapitalets makt förenar sig med den rasifierande beteckningsmaskinen i Vithetens Rättigheter. Precis som kapitalet livnär sig och förnyar sig själv genom att mata sig med dött och levande arbete så upprätthålls "vithetens rättigheter" av förflutna och levande ("vita" och "icke-vita") kroppar. I dess mest kondenserade form är "vithetens rättigheter" en planetär makt, förevigad i Miles Davis (1989: 381) frapperande ripost under en middag i vita huset 1987; "Bortsett från att vara vit, vad är ditt anspråk på anseende?"

Modernitet är det pris som ett oräkneligt antal döda människor fått betala under kolonialism och imperialism, slaveri, plundring, folkmord och krig. Än i dag livnär sig "Vithetens Imperium" på otaliga levande människor via de gigantiska finansiella flödena (skuld, ränta och lån) under beskydd av Washington Konsensus.<sup>11</sup> Den är den senaste konstellationen i en serie av imperiecentra som flankerats av Kunglig Vetenskap och dess roll som Domare i Förnuftets Tribunal (Deleuze & Guattari 1994: 72). Kanske befinner vi oss nu vid en tidpunkt i historien där de:

... most stereotypical and mechanical repetition appear to have taken life completely and subjected it to a law of entropy (homogeneity, abstract equivalence, neutralized differences, etc.) [Pearson 1997: 181].

## Tillbaka till jorden

När allt kommer till kritan finns det ingen "sann" eller "äkta" universalism eller humanism. Att sträva efter "nya", "annorlunda" eller "oförfalskade" former av universalism eller humanism är därför även det ett dödfött projekt. Oavsett hur och i vilka former universalism och humanism uppenbarar sig är och förblir de spektrala. Den stora utmaningen ligger inte i att försöka hitta den "rätta" transcendentala arkitekturen, utan i att överge *Enhetens*, det *Sammas* och det *Absolutas* logik. En agenda som har det Sammas ekonomi som utgångspunkt re-producerar *Subjektets* spektrala rike i en annan förklädnad och skapar ett tom rum som sägs vara allas, men som inte tillhör någon. De ontologier som vilar på Enhetens och det Sammas logik är själva medskapare till den arkitektur som de utger sig för att omkullkasta. Som sådana är de dessutom inte

<sup>11</sup> Washington Consensus, är namnet för den maktkonstellation som väver samman Wall Street, USAs finansdepartement och IMF/Världsbanken och driver en global neoliberal regim av "ackumulering genom avhysning" som David Harvey (2003) så passande kallar det.

bara ”falska tillflyktsorter” (Deleuze & Guattari citerad i Conway 1997: 73), utan kan också vara farliga. Särskilt på grund av att de är rum som premierar stagnationen och upprepning på bekostnad av tillblivelse och multiplicitet. Att erkänna de paradoxer och fallgropar som inhägnar universalist- och transcendentalsfilosofier utgör således en väsentlig del av utmaningen som kritisk/radikalt tänkande står inför, inte minst på grund av att ”befrielse projekt” som anammat transcendentalism och universalism allt för lätt riskerar att förvandlats till riken för terror och våld.

För att gäcka universalismens paradoxer och för att kunna formulera ett radikalt annorlunda tänkande-och-handlande behöver man enligt, David Harvey, utgå från dialektiken och beakta relationer och samspel mellan det kosmopolitiska och det lokala (mellan generella och partikulära egenskaper). Den ”kosmopolitanism som saknar geografisk partikularitet förblir ett abstrakt och alienerade förnuft” medan ”geografiskt specifitet som inte inspireras av kosmopolitisk vision förblir endast en heterotopisk inbillning eller maktens passiva instrument” (2000: 557–58). Vad Harvey dock inte inser är att det dialektiska, vare sig upp-och-nervänt, stående eller liggande, är ett transcendentalt och cirkulärt förnuft *par excellens*. Det börjar och slutar i det Enas och det Sammas logik och dialektiken saknar det som krävs för att fördriva spöken som bosatt sig i universalismens och humanismens boning.

Motståndspolitik med krav på rättigheter till *globalt medborgarskap*, *inkomstgaranti för alla* och rätten till *reappropriering* (mängdens rätt till autonomi, kontroll och självproduktion), såsom Michael Hardt och Antonio Negri (2000: 396–407) förespråkar, är i bästa fall vimsiga. En sådan politik är väl innesluten i universalismens, humanismens och de abstrakta rättigheternas spektrala rike. Redan då rättigheter anses som något som ges eller vägras, slutar dessa i och med det att vara rättigheter. För att parafrasera Malcolm X, *the moment you ask for your freedoms you cease to be free* (1970). Dessutom lämnas frågan om vem eller vad som upprättar dessa rättigheter därhän. Kärnfrågan om vad för slags Stat det är som kan stå utanför den kapitalistiska axiomatiken förblir obesvarad.

Att rätta till universalismens och humanismens brister genom att inkludera marginaliserade ”Andra” i det *Sammas* uni-versum, eller etablera mini-universalismer och humanismer är problematiska eftersom dessa inte kan undkomma de tvivelaktigheter och paradoxer som plågar både universalismen och humanismen. Att ersätta dessa med andra ”radikalare” former är inte radikalt nog. Tvärtom

är dessa redan i förväg komprometterade av sina egna villfarelser och blir därmed ”offer” för det *Samma*. Varken sammanbindningar (en etceteras uni-versalism), inter-subjektivitet eller hybridisering (både/och), och än mindre avskärnings- eller inneslutningspolitik kan fullborda en harmonisk ”universell syster- och broderskap”. Hur goda intentionerna än nu må vara, är en sådan politik i slutändan lika spektral, anti-humanist och en-versal (uni-versal) som dess modernistiska antagonist.

The antinomies of bourgeois thought will not be overcome through the invention of new organic social relations, by praxially transforming ourselves into rounded wholes, transparent and self-fulfilled persons harmoniously labouring away at the negative [Pearson 1997: 187].

Det finns varken privilegierade eller unika rum förbehållna radikal annorlundahet, inte heller rum innanför eller bortom och således ingen ”revolutionär manual” eller ”slutmanus” som kartlägger resan till *Grande Finale*. Den verkliga utmaningen ligger därför, kanske, i multiplicitetens, immanensens och tillblivelsens rör(l)iga värld. Tillblivelser följer varken *a priori* givna, dialektiska manus eller transcendentala planer. Om det nu finns några utvägar så är det inte i det transcendentala eller dialektiska, utan i det immanenta och jordnära ty immanens är varken tom eller spektral. Detta inte minst på grund av att kapitalism innebär ”the global usurpation of belonging, i.e., becoming together, the very expression of potential” (Massumi 200a: 89). Alltså, ”becoming minor” - aktiv experimentering, kreativitet och transformativ subjektivitet som utgår från de-territorialiserande krafter och rörelser (Patton 2001: 7), eftersom:

the race summoned forth by art or philosophy is not the one that claims to be pure but rather an oppressed, bastard, lower, anarchical, nomadic, an irremediably minor race - the very ones that Kant excluded from the paths of the new Critique. There is a revolutionary-becoming that is not the same as the future of the revolution and which does not necessarily happen through the militants. There is a philosophy-becoming which has nothing to do with the history of philosophy and which happens through those whom the history of philosophy does not manage to classify.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Deleuze & Guattari 1994:109 & Deleuze & Parnet 1987: 2.

*Tack*

Jag vill tacka Martin Gren för kritiska och konstruktiva kommentarer och en utomordentlig översättning av den engelska texten.

*Översättning från engelskan: Martin Green.*



## Referenser

- Azar, M. 2000 *Frihet, jämlikhet, brodersmord. Revolution och kolonialism hos Albert Camus och Franz Fanon*. Göteborg: Göteborgs Universitet..
- Bales, K. 1999 *Disposable People: New Slavery in the Global Age*. Berkeley: University of California Press..
- Bernauer, J. & Mahon, M. 1995 "The ethics of Michel Foucault" in Gutting, Gary (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press..
- Blaut, J. 1993 *The Colonizers Model of the World. Geographic Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Glower..
- Bonnet, A. 1998 "Who Was White? The Disapperance of non-European white identities and the formation of racial vithet" *Ethnic and Racial Stduies*. Vol 21, Number 6 pp. 1029–1055
- Bonta, M. & Protevi, J. 2004 *Deleuze and Geophilosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press..
- Bourdieu, P. 1998 *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. Cambridge: Free Press..
- Butler, J., Laclau, E. and Zizek, S. 2000 *Contingency, Hegemony, Universality*. London: Verso.
- Clark, T. 1997 "Deleuze and Structuralism. Towards a Geometry of Sufficient Reason" i Pearson, K A (ed.) *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*. London: Routledge.
- Chakrabarty, D. 2000 "Universalism and Belonging in the Logic of Capital" *Public Culture*. 12 (3), pp. 653–678
- Collins English Dictionary*. Third Edition 1991 HarperCollins Publishers
- Conway, D. W 1997 "Tumbling Dice: Gilles Deleuze and the Economy of Répétition" i Pearson, K A (ed.) *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*. London: Routledge..
- Dahlstedt, M. 2005 *Reserverad Demokrati. Representation i ett månggetnisk Sverige*. Umeå: Boréa..
- DeLanda, M. 2002 *Intensive Science & Virtual Philosophy*. London: Continuum.
- Deleuze, G. & Félix, G. 1984 *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone.
- Deleuze, G. & Felix, G. 1987 *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: Minnesota University Press..
- Deleuze G. & Parnet, C. 1987 *Dialogues*. London: The Athlone Press.

- Deleuze, G. & Felix, G. 1994 *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. 1992 "What is a dispostif" i *Michel Foucault. Philosopher*. Armstrong, Timothy J (trans.) New York: Routledge.
- Deleuze, G. 2001 *Pure immanence. Essays on A Life*. Zone Books. London, New York.
- de los Reyes, P. 2002 "Den postkoloniala(o)rdningen" i Isacson, M & Morell, M (red.) *Industrialismens tid. Ekonomisk-historiska perspektiv på svensk industriell omvandling under 200 år*. SNS förlag
- Doel, M. 2003 "Poststructuralist geographies: the essential selection" in Cloke, Paul et.al. (eds.) *Envisioning Human Geography*. Edward Arnold Publishers
- Eze, E. C. (ed) 1997 *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Blackwell
- Fanon, F. 1963 *The Wretched of the Earth*. Grove
- Fanon, F. 1967 *Black Skin, White Masks*. Grove
- Foucault, M. 1970 *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*. Vintage Books
- Gren, M. 1994 *Earth Writing. exploring representation and social geography in-between meaning/matter*. University of Gothenburg
- Green, G. 1996 "Modern Culture Comes of Age: Hamman versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment", i Schmidt, James (ed.) *What is Enlightenment?* University of California Press
- Goldberg, D. T. 2002 *The Racial State*. Blackwell Publishers
- Guattari, F. 2000 *The Three Ecologies*. The Athlone Press
- Hardt, M. & Negri, A. 2000 *Empire*. Harvard University Press
- Haraway, D. 1991 *Symians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Free Association Books
- Harvey, D. 2000 "Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils" *Public Culture* (12) 2 pp. 529–564
- Harvey, D. 2001 *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*. Routledge
- Harvey, D. 2003 *The New Imperialism*. Oxford University Press
- Huntington, S. 1997 *The Clash of Civilizations*. Simon & Schuster
- Ignatieff, M. 2003 *Empire Lite*. Penguin
- Irigaray, L. 1994 *Könsskillnadesn etik och andra texter*. Symposion

- Kawash, S. 1999 "Terrorists and vampires: Fanon's spectral violence" i Alessandrini Anthony C (ed) *Frantz Fanon. Critical Perspectives*. Routledge
- Kant, I. 1996 "An Answer to the question: What Is Enlightenment" i Schmidt, James (ed.) *What is Enlightenment?* University of California Press
- Malcolm X 1970 *By Any Means Necessary*. Pathfinder
- Marx, K. 2001 *Capital. Vol I A Critique of Political Economy*. Electronic Books
- Massumi, B. 1987 "Introduction" in Deleuze, Gilles & Felix Guattari *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota University Press
- Massumi, B. (ed.) 2002a *A Shock to Thought. expression after deleuze and guattari*. Routledge
- Massumi, B. 2002b *Parables for the Virtual. Movement Affect Sensation*. Duke University Press
- Mattsson, K. 2004 "Vit rasism" i Mattsson, K & Lindberg, I red. *Rasism i Europa- kontinuitet och förändring*. Agora.
- McClintock, A. 1995 *Imperial Leather. Gender, Race and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge
- Melville, H. 1992 *Moby Dick*. Wordsworth Classics
- Miles D. 1989 *Miles. An Autobiography of Miles Davis*. Touchstone
- Nietzsche, F. 1973 *Beyond Good and Evil*. Penguin. translated by R J Hollingdale
- Nietzsche, F. 1974 *The Gay Science*. Vintage Books. translated by W Kauffman
- Patton, P. 2001 *Deleuze & the Political*. Routledge
- Pearson, K. A. 1997 "Viroid Life. On Machines, Technics and Evolution" i Pearson, K A (ed.) *Deleuze and Philosophy*. The Difference Engineer. Routledge
- Peters, M. A. 2001 *Poststructuralism, Marxism, and Neoliberalism. Between Theory and Politics*. Rowman & Littlefield Publishers
- Purdom, J. 1997 "Postmodernity as a Spectre of the Future: The Force of Capital and the Unmasking of difference" i Pearson, K A (ed.) *Deleuze and Philosophy*. The Difference Engineer. Routledge
- Sachs, J. et.al. (2000) "The Geography of Poverty" i *Scientific American. March*, s 70–75
- Sheshadri-Crooks, K. 2000 *Desiring Whiteness. A Lacanian analysis of race*. Routledge

- Smith, N. (2001) "New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy" i Brenner, N & Theodore, N (eds) *Spaces of Neoliberalism*. Blackwell
- SOU2001:96 "En rättvisare värld utan fattigdom. Betänkande av den parlamentariska kommittén om Sveriges politik för global utveckling" Utrikesdepartementet. Fritzes
- Tesfahuney, M. 2001 "Globaliserad apartheid" i Faye, Luis & MacEchrane, Michael (red.) *Sverige och De Andra. Postkoloniala Perspektiv*. Natur & Kultur
- Wolf, E R 1997 *Europe and the Peoples Without History*. University of California Press
- Zirelli, L. M G 1998 "This Universalism Which Is Not One" *Diacritics* 28, 2, pp. 3–20

# 10 Intersektionalitet, makt och strukturell diskriminering

Paulina de los Reyes

## Inledning

Intersektionalitet har blivit ett uppmärksammat teoretiskt perspektiv bland forskare som analyserar maktutövande och ojämlikhetsskapande utifrån den simultana verkan av kategoriseringar baserade på kön, klass, ras/etnicitet och sexualitet. Utgångspunkten för intersektionella analyser är en förståelse av makt som sammansatt, instabil och kontextbaserad och av sociala praktiker som en grundläggande komponent i skapandet av skilda gruppidentiteter och kategorier. Centralt för maktutövandet är förekomsten av normer som utesluter, stigmatiserar och naturaliserar underordning. Därutöver är det nödvändigt att uppmärksamma de exploateringsrelationer som gör det möjligt att koncentrera samhällets materiella och symboliska resurser till en privilegierad grupp samtidigt som de villkoras eller förnekas för andra. Ojämlikhetens normalisering är inte möjlig utan stigmatiseringen av grupper och individer, samtidigt som maktkoncentrationen inte är möjlig utan exploateringsrelationer som överför symboliska och materiella resurser från en grupp till en annan. Till skillnad från tidigare angreppssätt, som fäster uppmärksamheten på de former av dominans som genereras utifrån *en* maktordning och *en* uppsättning relationer (klasssamhälle, könsmaktsordning, etniska hierarkier, heteronormen m.m.), riktar intersektionaliteten sökarljuset mot den komplexitet som kännetecknar maktutövandet och ojämlikhetsskapandet i skilda institutionella sammanhang och historiska kontexter.

Ett intersektionellt perspektiv förhåller sig således kritiskt till en syn på maktrelationer som ensidiga, determinera(n)de och monolitiska. Människors position i maktens ordning är varken predestinerad av en essentiell natur eller orubbligt fast i strukturernas värld. Den hierarkiska ordningen (åter)skapas kontinuerligt genom processer av dominans och motstånd där tillskrivningar, identitetska-

pande och sociala gränsdragningar är centrala för att reglera tillgången och berättigandet till samhällets materiella och symboliska resurser (Gramsci 1998, Lacau & Mouffe 1985). Kön, klass, etnicitet och sexualitet är enligt detta synsätt varken fixerade eller essentiella kategorier, utan sociala positioner som får mening i och genom människors handlingar i specifika institutionella sammanhang och historiska situationer. Intersektionalitetens intresse för normskapande processer och exploateringsmekanismer sätter därmed makten i fokus och ifrågasätter den särskiljande logik som förhåller sig till maktutövandet utifrån uppfattningar om människors olika (och väsensskilda) identiteter. Detta är en viktig skiljelinje i relation till teoretiska och politiska perspektiv där intresset för identitetskonstruktion och skilda subjektpositioner alltför ofta bortser från de relationer och omständigheter som ger upphov till dessa identiteter och positioner.

På vilket sätt är ett intersektionellt perspektiv relevant för förståelsen av makt, integration och strukturell diskriminering? I det här kapitlet kommer jag att argumentera för att intersektionalitet utgör ett viktigt teoretiskt redskap för att förstå maktrelationer i Sverige och de komplexa diskrimineringsformer som följer av maktutövandet. Integrationstänkande och diskriminering ser jag som sociala praktiker som äger rum i ett maktfält och får betydelse först i relation till föreställningen om en underlägsen andra. Denna annorlunda andra som förutsätts bli en del av det svenska samhället genom integrationsprocessen, skiljer sig därmed inte från den andra vars närvaro stigmatiseras, regleras och exkluderas av den strukturella diskrimineringen.

Sett utifrån ett intersektionellt perspektiv genomsyras integration och diskrimineringen inte bara av etniska gränsdragningar utan perforeras och transformeras även av andra relationer av över- och underordning. Detta medför i sin tur en förståelse av integration som en diskursiv konstruktion, formulerad utifrån en maktposition, och av den strukturella diskrimineringen som konstitutiv för maktrelationer i samhället. Det vill säga som ett fenomen som det inte är möjligt att reglera bort utan att rubba den ordning som favoriserar människor, normer, praktiker och symboler som definieras som "svenska" samtidigt som den exkluderar, missgynnar och underordnar människor som definieras utanför "svenskheten". Intersektionalitet sätter fokus på de komplexa relationer som i skuggan av den strukturella diskrimineringen naturaliserar olikhet och legitimerar underordning.

Det här kapitlet diskuterar intersektionalitetens användbarhet i analysen av den strukturella diskrimineringen utifrån exempel som visar hur diskriminerande praktiker artikuleras i sociala hierarkier baserade på kön, klass och sexualitet och opererar i skilda fält; diskursivt, materiellt och symboliskt. Analysen lyfter fram intersektionen mellan strukturella hierarkier, institutionella praktiker och individers agerande. Genom att sätta fokus på individernas erfarenheter, strategier och livsval vill jag även synliggöra berättelser och handlingar som öppet eller i det fördolda utmanar den diskriminerande ordningen.

## Nationens gränser och svenskhetens tillblivelse

Att vara "svensk" kan knappast betraktas som ett essentiellt tillstånd som motsvaras av en unik uppsättning fenotypiska drag, uppförandekoder, historiska rötter eller kulturella värderingar. Inte heller är formella kriterier, som svenskt medborgarskap eller att vara född och uppvuxen i Sverige, tillräckligt för att bli sedd och accepterad som "svensk". Däremot är tillskrivningar på basis av en föreställd svenskhet (eller avvikelser från denna föreställning) betydelsebärande komponenter i regleringen av rättigheter, befogenheter och möjligheter i det svenska samhället. Varken "svenskhet" eller att "vara svensk" är stabila kategorier, de måste återskapas och vidmakthållas genom att definieras i relation till något annat. Dessa kategorier skapas genom en särskiljande process av inkludering och exkludering som historiskt har konstruerat invandrarskap som ett problem och en motpol till en idealiserad svenskhet (de los Reyes 1998, Svanberg & Tydén 1999). På samma sätt som en ökad andel kvinnor i arbetslivet aktualiserar behovet av könskodning och könsmissiga gränser har föreställningen om svenskhet kommit att ges ett allt tydligare maktbärande innehåll i och med att nationalstatens gränser utmanas av interkontinentala migrationer, diasporarörelser och flyktingsströmmar under efterkrigstiden.

Vad står begreppet integration för i detta sammanhang? Integrationsbegreppet är normativt och uttrycker en vision om hur samhället ska vara. Det uttalar sig om en process, vars riktning uppfattas som positiv och önskvärd. Denna vision som förutsätter en självskriven nationell majoritet som integrerar en främmande (invandrad?) minoritet innehåller dock en rad problematiska fallgror. Dikotomin minoritet/majoritet antyder att det finns fasta

gränser mellan olika grupper och att integrationens förverkligande kan uppnås genom en ömsesidig ansträngning från bägge parter. Integrationstänkandet vilar, i likhet med den strukturella diskrimineringen, på en ontologisk förståelse av etnicitet och nationellt ursprung som essentiella skillnadsmarkörer. När integrationstänkandet tillämpas på människor som är födda i Sverige blir denna essentialism än mer problematisk och hamnar i linje med kulturrasismens föreställning om en olikhet som går i arv mellan generationer.

Just denna föreställning om människor eller grupper av människor som "olika" har varit en förutsättning för formuleringen av säråtgärder utifrån ett integrationsperspektiv, men en essentialistisk förståelse av olikhet har även givit upphov till exkludering och diskriminering (de los Reyes 2001). När nationalitet (eller etnisk bakgrund) görs till grund för politiken är risken stor att människors individuella behov, kapaciteter, önskningar, erfarenheter m.m. överskuggas av anonymiserande hänvisningar till etnisk tillhörighet. Riksrevisionen (2005) spårar detta reduktionistiska inslag i integrationspolitiken, där individens nationalitet mer än andra egenskaper blir avgörande för hans/hennes ställning i samhället, till invandrapolitikens uppfattning om "invandrarskap" som "annorlundaskap". Även om konstruktionen av främlingskapet går längre tillbaka i tiden ger dess reproduktion i nuet, som Riksrevisionen lyfter fram, anledning att reflektera över specifika former av likställande och särskiljande inom ramen för nationella gränser.

Idén om nationens etniska och kulturella homogenitet är konstitutiv i vidmakthållandet av den maktordning som ger majoritetsbefolkning rätt att ställa krav på dem som ska integreras (Balibar & Wallerstein 1997). Men detta fordrar en dubbelriktad process; dels av särskiljande och differentiering, dels av homogenisering och skapande av konsensus och gemenskap, det vill säga en process där ett aktivt och ständigt återskapande av gemenskap och utanförskap äger rum och bekräftar nationens dubbla funktion. Intersektionaliteten ställer frågor om nationsformeringens betydelse för maktens strukturering men dekonstruerar även de diskurser och symboler som gör de nationella gemenskapernas tillblivelse till naturliga och ödesbestämda företeelser. Gränserna för gemenskapen (och utanförskapet) materialiseras som bekant inte enbart i taggtrådar och grindvakter. Tystnader, förbiseenden och osynliggöranden kan desto mer effektivt informera om vem som ingår i och vilka som står utanför den nationella gemenskapen.



Ett exempel på detta kan utläsas av de tankar om nationen Sverige och dess plats i det globala samfundet som kom till uttryck efter tsunamin i Sydostasien 2004. Det moderna samhällets utsatthet och människors likställighet inför förödelsen blev för ett ögonblick den tolkningsram som jämnade ut såväl global ojämlikhet som social orättvisa. Katastrofen tycktes aktualisera idén om ett universellt människoöde och en kollektiv utsatthet. Men sorgen har även tagit sig uttryck i ett sökande efter hållpunkter och referensramar i kollektiva minnen som kan ge tröst, vägledning och hjälp att återställa ordningen. Det är i denna situation som blickarna har vänts mot Sveriges tidigare erfarenheter av förödelse, död och krig, för att söka en grund för nationell samling och redskap för att hantera en kollektiv sorg. I en debattartikel efter katastrofen skriver Sverker Sörlin (DN 050102) att:

Vid Poltava i Ukraina stupade på en dag 1709 närmare åtta tusen män i den svenska armén, av vilka inte alla kan betecknas som svenskar. Vi vet ännu inte säkert, men kanske måste man gå ända tillbaka till detta slag för att finna en enskild händelse där fler svenskar förlorat livet än i Khao Lak, Phuket och andra platser i Thailand. Inte i modern tid, troligen aldrig någonsin, har en katastrof av samma proportioner inträffat i Sverige.

Henrik Berggren (DN 050112) blickar också tillbaka på Sveriges historia när han reflekterar över katastrofens effekter för det svenska nationsbygget.

(...) det är nog riskfritt att påstå att jordbävningen i Indiska oceanen kommer att ta plats som en central händelse i vår nations historia. Den har resulterat i ond bråd död i en omfattning som vi inte har upplevt sedan de sista resterna av det svenska stormaktsväldet föll i början av 1800-talet. Så mycket lidande och sorg i ett land som har haft en ovanligt lycklig resa genom den moderna epoken är omskakande i sig.

Berggren finner i det faktum att katastrofen drabbade svenskar på resande fot anledning att problematisera nationens gränser och även den svenska statens förhållningssätt till den svenska diasporan i USA, Finland och Ryssland: *”Nationalstaten har blivit porös, människor rör sig ständigt över gränserna”* hävdar han. Svenskheten finns således inte bara inom det svenska territoriet utan har blivit en del av en globaliserad, transnationell och kosmopolitisk befolkning.

Idén om nationalstatens porositet utmanar tankar om nationen som grund för fasta gemenskaper och om nationella gränser som

orubbliga och ödesbestämda. Än mer intressant är det kanske att porositeten inbjuder till att tänka i banor där människors relation till det förflutna inte binds till nationella gränser. Den öppnar för en vision där inte bara "svenskar på resande fot" kan perforera nationalstatens murar utan även inflyttade invandrare och deras barn. Tanken svindlar. Erfarenheter från andra platser och andra sociala rum skulle då kunna få utrymme i ett kollektivt minne som inte är territoriellt bundet och inte heller har Poltava som given referenspunkt i historien. Ett sådant minne skulle också kunna involvera diasporan till Sverige och synliggöra de erfarenheter som människor med färskta minnen av förföljelser, krig, naturkatastrofer, folkmord och motstånd har burit med sig till det svenska sociala rummet. Om det kollektiva minnet utgör en grund för de sociala gemenskapernas tillblivelse är det även möjligt att ställa frågor om vad det är som gör vissa händelser (och inte andra) till kollektiva erfarenheter, eller om vad exkluderingen från kollektiva minnen gör med människors plats i nuet.

Med utgångspunkt i historiskt konstruerade nationella gränser problematiserar ett intersektionellt perspektiv nationalstatens inre motsättningar och utestängningsmekanismer. Den tidsmässiga konstruktionen av det nationella rummet blir, enligt detta synsätt, ett instrument som täcker över den ojämlikhet som artikuleras inte bara kring etnicitet och nationstillhörighet utan också utifrån kön, klass och "rasrenhet".<sup>1</sup> Tidens schematik är emellertid inte given utan framförhandlad inom ramen för en hegemonisk ordning, där vissa kategorier, identiteter och intressen får plats medan andra ställs utanför (Massey 1999, Kocellek 2002). Intersektionalitet gör det möjligt att vända blicken, från det kategoriseringstänkande som har skilda gruppers inneboende egenskaper i fokus, till deras tillblivelse och upprätthållande genom förgivettagna gränsdragningar och diskursiva utsagor. Det är kanske främst genom att hörsamma motberättelser och öppna för nya tidsmässiga sammanlänkningar som intersektionalitet kan bidra till gränsöverskridande visioner om gemenskap.

Om nation och etnicitet har kommit att tillskrivas en allt tydligare maktinnehör är detta ingenting som sker isolerat från andra maktstrukturer i samhället. I det svenska sociala rummet finns inga

---

<sup>1</sup> Rashygienismens roll i den svenska nationsformeringen har först under det senaste decenniet blivit föremål för politiskt och historiskt intresse. Se till exempel Irene Molina (1997) "Stadens rasifiering", Marja Runcis (1998) "Steriliseringar i folkhemmet" och Christian Catomeris (2004) "Det ohyggliga arvet".

(makt)positioner som konstrueras oberoende av klass, kön och rasmässiga eller etniska hierarkier (de los Reyes, Molina, Mulinari 2002). Därför riskerar en diskussion om makt och diskriminering som inte tar hänsyn till hur kön, klass, etnicitet och sexualitet skapar och förutsätter varandra att reducera maktutövandet till ensidiga relationer och att reproducera hegemoniska ordningar. Den ensidiga fokuseringen på klassrelationer medförde till exempel att den könssegregerade arbetsmarknaden och kvinnors villkor i arbetsliv och samhällsliv betraktades som ett underordnat problem. Samtidigt har nationens roll som arena för klassamarbete och konsensusskapande förutsatt den underordnade inkluderingen av den utlandsfödda arbetarklassen, såväl kvinnor som män, och en stark könssegregering i arbetslivet (Knocke 1993, Mulinari & Neergaard 2004). Även om kön, klass och etnicitet har ett analytiskt värde i sig, i den mån som de möjliggör teoretiseringen av relationer som är kopplade till specifika samhällshierarkier, är maktutövandet som social praktik alltid grundat i den simultana verkan av flera maktasymmetrier. Maktutövande och diskriminering är således relaterade till komplexa och varierande relationer av över- och underordning. Att reducera individerna till ensidiga (och fixerade) kategorier; kvinnor, invandrare, svenskar, arbetarklass, m.m. innebär ett ignorerande av de privilegiesystem som opererar inom dessa kategorier och överskrider deras gränser. Det innebär också att bortse från processer av dominans och hegemoni som skapar konsensus om vissa former av underordning, medan andra lyfts fram som viktigare och mer grundläggande. Ett exempel på detta är den problematiska relationen mellan feminism och rasism, något som diskuteras i nästa avsnitt.

### Hegemonisk feminism och rasism

*Äntligen en vit man bland hottentotterna!* ropar hjältinnan i Hanne-Vibeke Holst omtalade roman *Kronprinsessan* (2004) och ansluter till en tradition där inte bara feminister utan deras manliga hjältar konstrueras inom ramen för vitheten. Om kvinnlighet betecknar en underordnad position är denna underordning aldrig absolut, utan transformeras av andra positioner av såväl underordning som överordning. Kvinnlighet är ingen homogen kategori utan förändras och får ett nytt innehåll i skilda sammanhang och i mötet med andra relationer av över- och underordning. Ett intersektionellt

perspektiv lyfter fram de maktrelationer som uppstår när kön sammanfogas med sexualitet, klass och etnicitet. Kvinnlighet är aldrig bara kvinnlighet, på samma sätt som kvinnor aldrig bara är kvinnor. Historiska erfarenheter av den feministiska rörelsen i USA och av genusforskningen i Sverige visar att det, i den mån som feminismen blundar för maktrelationer mellan kvinnor, är den hegemoniska kvinnlighetens intressen som dominerar den feministiska agendan (hooks 1984, de los Reyes & Mulinari 2005).

Ett exempel på detta är när frågan om rätten till egen försörjning, som har varit ett traditionellt feministiskt krav, undanskymms av förslag om avskaffande av lönediskriminering eller höjt tak på föräldraförsäkringen och krav på fler kvinnor i styrelserna för börsnoterade företag. En ökad polarisering av kvinnors arbetsvillkor gör att dessa krav, oavsett deras legitimitet ur en allmän demokratisk synvinkel, avspeglar en verklighet som är utom räckhåll för en stor grupp kvinnor (och män). Det finns i dag en växande skara kvinnor, företrädesvis unga och med utomeuropeisk bakgrund, vars rätt till egen försörjning förhindras av den utbredda diskrimineringen i arbetslivet och begränsas av instabila anställningar och ofrivilligt deltidsarbete. Långtidssjukskrivna, förtidspensionerade kvinnor, varav många kom till Sverige under en period då den invandrade arbetskraften efterfrågades, är en annan grupp som står utanför den feministiska agendan. Ytterligare ett exempel är när frågan om behovet av skattesubventionerade hushållstjänster diskuteras utan att arbetsvillkoren för dem som ska utföra dessa tjänster berörs i den feministiska agendan (de los Reyes & Mulinari 2005)

I Sverige kan det problematiska förhållandet mellan feminism och rasism, samt den historiska formeringen av en hegemonisk kvinnlighet, illustrera effekterna av den reduktionistiska förståelse av könskraft som konstruerar jämställdhet inom vithetens, medelklassens och heteronormativitetens gränser. Den ensidiga fokuseringen på könsrelationer möjliggörs av en akademisk praktik där principförklaringar om att etnicitet *också* är viktig står i kontrast till etnicitetens, rasismens och diskrimineringens frånvaro i empiriska studier. Den akademiska ambivalensen kan delvis relateras till empirismens starka ställning i den svenska samhällsvetenskapliga och humanistiska forskningen och till avsaknaden av en teoretisk debatt. Men på samma sätt som jämställdhetsforskningen har identifierat homosociala akademiska miljöer som ett hinder för kunskapsutvecklingen om könsrelationer är det möjligt att dra slutsat-

sen att den etniska homogeniteten och vithetens dominans i den akademiska världen har varit en stötesten för utvecklingen av kritisk kunskap om betydelsen av etnicitet, rasism och diskriminering i det svenska samhället. Så även i det feministiska fältet.

Inom det feministiska fältet har vithetens hegemoni tagit sig uttryck i öppna farhågor om att en försvagad position för de könspolitiska frågorna blir följderna om etnicitet ges en plats i diskussionen om likvärdiga villkor (Lykke 2003). Det har bland annat resulterat i att de maktteoretiska uppmaningar som den antirasistiska feminismen och utvecklingen av intersektionaliteten står för fortfarande är obesvarade. En intersektionell analys av den traditionella feminismens praktik och teoretiska utgångspunkter belyser därmed hur nya maktpositioner skapas och reproduceras genom dels kritiken av en given maktordning (könsmakt) och dels ignorandet av andra maktrelationer (eticitet/ras, sexualitet, klass). Den feministiska forskningens ointresse för andra maktrelationer än kön kan därför inte bara läsas som teoretisk svaghet och politisk taktik utan även som uttryck för en maktordning där vithetens, medelklassens och heteronormens privilegier görs till givna och naturliga utgångspunkter för att uttala sig om kvinnors erfarenheter och politiska intressen.

Men det är inte bara i relation till maktens konstruktion och maktutövandets följder som intersektionalitet är viktig. En fördjupad förståelse av maktens komplexitet är också nödvändig för att granska mekanismerna bakom diskriminering och även för att synliggöra dess olika skepnader och följder. Ett intersektionellt perspektiv ger möjlighet att belysa och problematisera hur bekönade och klassmässiga positioneringar kan ge upphov till skiftande strategier för att bemöta majoritetssamhällets stigmatiserande tillskrivningar och diskriminerande handlingar. En viktig utgångspunkt är att den maktobalans som gör diskrimineringen (och favoriseringen) möjlig aldrig opererar isolerad från andra diskrimineringsgrunder. Etnicitet transformerar och transformeras erfarenhetsmässigt av kön men också i bemötandet av individer utifrån tillskrivningar som baseras på kön, klass, etnicitet, m.m. Att lyfta fram och problematisera de kvalitativt annorlunda möjligheter, rättigheter och tillhörigheter som skapas i intersektionen mellan klass, kön, sexualitet och etnicitet ger intersektionella analyser såväl teoretisk styrka som empirisk förankring.

Att kön gör någonting med etnicitet (och vice versa) finns det många tecken på. Till exempel kan den exotisering som omger unga

kvinnor med invandrabakgrund öppna dörrar som är stängda för unga män med liknande bakgrund. Samtidigt ses maskulinitet som en tillgång när det gäller att vakta gränserna mot hotfulla ”andra”. Manliga attribut som styrka, auktoritet och handlingskraft görs emellertid till brutalitet, förtryck och påstridighet när gäller underordnade maskuliniteter som t.ex. den som tillskrivs invandrade män eller killar med invandrabakgrund (Bredström 2002). Denna särskiljandets logik, som skapar gränser mellan individer på grund av föreställningar om ras eller antaganden om etnisk bakgrund, uppträder aldrig i en renodlad form utan interveneras och transformeras av andra tillhörigheter och kategoriseringar. En arbetarklassbakgrund innebär olika saker för kvinnor och för män, på samma sätt som en position i medelklassen inte innebär samma typ av fördelar (och nackdelar) för invandrade kvinnor och män som för dem som anses tillhöra svenskheten. En följd av detta är att den strukturella diskrimineringen, som har sin grund i föreställningar om en etnifierad (och underlägsen) andra, även måste ses mot bakgrund av denna komplexa verklighet, där tillhörigheter baserade på kön, klass, sexualitet, ålder, m.m. kan motverka, mildra eller förstärka utsattheten för diskriminering.

### **Strukturella villkor, institutionella praktiker och individers agerande**

På vilket sätt är en strukturell ordning kopplad till hur människor bemöts i vardagen? Vad är det som gör den systematiska utsorteringen av invandrade kvinnor och män i inom rättsväsendet (Diesen 2005), arbetslivet (Hertzberg & Knocke 2001, Arai, Schröder & Wilhelmsson 2000, de los Reyes 2001), socialtjänsten (Kamali 1997, 2002) och skolan (Parszyk 1999) möjlig? Forskningen visar att utsorteringen involverar komplexa relationer där inte bara drabbade individers könstillhörighet, ålder och klass är viktiga utan även de tankestrukturer, föreställningar och normer som gäller i skilda institutionella miljöer. Intersektionaliteten ställer frågor om hur kön, klass och etnicitet artikulerar maktutövandet på skilda nivåer i samhället, och på vilket sätt detta är kopplat till ökad utsatthet för diskriminering. Individuella handlingar, institutionella praktiker, normer och rutiner och strukturella relationer skapar inte bara specifika former för maktutövande, de medför även en specifik utsatthet. Dessa former kan varken relateras till en

strukturell determinism eller till aktörernas fria val utan bör ses i ljuset av intersektionella relationer mellan strukturella villkor, institutionella praktiker och individers agerande.

Den feministiska forskningen, som ser könsmaktordningen som en strukturerande princip i samhället, har även lyft fram den växelverkan som finns mellan könsstrukturer, institutionella praktiker och aktörers handlingar (Sundin 1998, Edwards 2002). Att lyfta fram betydelsen av en strukturell ordning behöver således inte utesluta en analys av vare sig institutioners relativa autonomi eller individers agentskap. På motsvarande sätt kan vi konstatera att förekomsten av strukturella diskrimineringsformer, det vill säga de grundläggande föreställningar om en underlägsen andra som är konstitutiva för fördelningen av rättigheter och skyldigheter inom alla samhällsområden, inte återspeglas automatiskt i institutionella praktiker eller individuellt bemötande. Den strukturella diskrimineringen ska därför inte förutsättas vara grund till samma typer av erfarenheter eller institutionella praktiker. Dessa är högst varierande och kan dessutom upplevas, tolkas och bemötas på olika sätt.

Även om forskningen har visat att t.ex. föreställningar om en normativ svenskhet är avgörande för hur ungdomar med invandrarbakgrund bemöts av arbetsförmedlare och arbetsgivare (Knocke och Hertzberg 2001, Hertzberg 2003) kan institutionella miljöer antingen ge fritt spelrum åt så kallade "gatekeepers" eller bedriva en aktiv policy i syfte att motverka förekomsten av diskriminering. På motsvarande sätt kan man säga att direkta diskrimineringshandlingar, utförda av konkreta individer, underlättas av en tillåtande omgivning som antingen förnekar förekomsten av diskriminering eller misstänkliggör offret och hennes/hans upplevelse och tolkning av situationen. Inte heller är intentionsstyrda handlingar, det vill säga avsikten att diskriminera, en förutsättning för diskriminering. Institutionella praktiker som leder till diskriminering oavsett aktörers intentioner är ofta osynliga, men desto mer effektiva (de los Reyes & Wingborg 2002).

Vad kan vi säga om den ojämlikhet som konstrueras i intersektionen mellan olika samhällsnivåer? Trots att föreställningen om människors inneboende olikhet löper som en röd tråd i alla uttryck för diskriminering är relationen mellan strukturer, institutioner och individer inte determinerade på förhand. I intersektioner mellan dessa nivåer finns det utrymme för skilda institutionella praktiker och spelrum för individuellt agentskap som kan relateras till de resurser och handlingsmöjligheter som uppstår i intersektionen

mellan kön, klass, etnicitet, m.m. (Martinsson 2001). Att kön, klass och sexualitet transformerar etnicitet innebär bland annat att individernas resurser att hantera diskrimineringen varierar. En student som berättar om sin familjebakgrund kan till exempel notera att omgivningens reaktioner förändras omedelbart när de får veta att föräldrarna är diplomater och inte arbetslösa invandrare. En kvinnlig facklig aktivist berättar om hur den diskriminering hon utsätts för under möten förbyts i exotiserande intresse när de fackliga frågorna är avklarade (de los Reyes & Mulinari 2005). Den strukturella diskrimineringen tar sig inte bara olika uttryck beroende på individens sociala position i övrigt, den kan också bemötas på skilda sätt utifrån de resurser som individer kan mobilisera på basis av sin position i samhället.

Ett intersektionellt perspektiv problematiserar således hur olika relationer av underordning samverkar i skapandet av förtryck och utsatthet. Vilka specifika former av konsensus och underordning uppstår i skärningspunkten för maktstrukturer, institutionella praktiker och individuella handlingar? Ett exempel på detta är kvinnors erfarenheter av våld, som inte kan förklaras utifrån en könsmaktsteoretisk ansats och inte heller genom en kulturalistisk modell. En könsmaktsteoretisk ansats tar inte hänsyn till rasistiska föreställningar och andra diskriminerande attityder som normaliserar eller banaliserar det våld som förekommer bland underordnade och/eller stigmatiserade grupper i samhället. Förekomsten av våld blir därmed något som bekräftar en avvikande kultur, sexuell läggning eller klasstillhörighet. Att likställa alla våldssituationer och ignorera våldutövandets specifika sammanhang kan därför också ses som ett sätt att diskriminera.

Den kulturalistiska modellen tycks i stället utgå från en föreställningsvärld där varken det offentliga patriarkatet eller vardagsrasismen existerar. Däremot antas kulturella traditioner, normer och värderingar från ett avlägset hemland vara grundläggande förklaringar till våldshandlingar (Wikan 2004). Kulturalistiska förklaringar misslyckas dock med att identifiera de element som gör vissa kulturer mer våldsbenägna än andra och vissa individer mer determinerade av sina kulturer. Inte heller förmår kulturalismen att se sin egen roll i det särartstänkande som gör det möjligt att distansera sig från vissa former av våld och övergrepp mot kvinnor och barn, men inte från andra. Vidare vill jag hävda att denna fokusering på kulturella skillnader utgör ett hinder i sig för förståelsen av hur olika former av förtryck artikuleras över föreställda kulturella gränser;



till exempel hur den patriarkala ordningen i hemmet bekräftas av det offentliga patriarkatet eller hur vitheten associeras till en överlägsen maskulinitet.

Våldet är inte bara en fråga om kvinnor och män eller om en generell könsmaktordning. Att ringa in våld mot kvinnor i kulturella sammanhang som är frånkopplade från såväl vithetens hegemoni som förekomsten av rasism försätter våldsoffren i en situation som kan likställas med ett institutionellt ingenmansland, där varken myndigheterna eller omgivningen utgör ett reellt stöd. Utifrån ett intersektionellt perspektiv är det möjligt att identifiera och namnge den specifika utsatthet som uppstår när kvinnor och barn måste hantera både det patriarkala våldet i hemmet och omgivningens undfallenhet, stigmatiserande blickar och diskriminerande attityder. Perspektivet är även relevant för att lyfta fram och hantera de lojalitetskonflikter som gror när patriarkala attityder förekommer inom antirasistiska kretsar och som tvingar offret till en svår balansgång mellan omgivningens rasistiska föreställningar å ena sidan och kollektiva eller individuella uttryck för patriarkalt förtryck å den andra.

Genom att synliggöra hur olika relationer av förtryck samverkar på olika nivåer kan ett intersektionellt perspektiv visa på de strukturella, institutionella och individuella sammanfogningar som försvårar utsattheten och gör diskrimineringen till en förmörkande närvaro i människors vardag. Förekomsten av diskriminering tvingar fram svåra ställningstaganden i utsatta situationer, som till exempel när våld och övergrepp förekommer inom familjen eller när rasistiska kränkningar och/eller sexistiska påhopp sker utan att omgivningen reagerar. Men det handlar även om högst vardagliga situationer. Vetskapen om att diskriminering förekommer gör att vardagen upplevs och tolkas i ljuset av en stigmatiserande blick som gör rangordningen mellan människor till ett givet inslag i deras förhållningssätt till sin omgivning.

### **Tolkningsföreträde och rätten att föra sin egen talan**

När det socialdemokratiska kvinnoförbundets ordförande Nalin Pekgul uppgav att hon hade utsatts för rasism inom sitt eget parti var det ingen som (offentligt) ifrågasatte hennes rätt att definiera problemet. Detta är dock sällsynt. Ett effektivt sätt att upprätthålla de privilegier som bygger på en hierarkisk ordning är som bekant

att förneka att en sådan ordning existerar. Problemformuleringsprivilegiet och makten att definiera vad som är ett problem berövar den drabbade hennes/hans rätt att tolka och namnge det hon/han har blivit utsatt för. När det gäller sexuella trakasserier är det sedan länge fastställt att det är den drabbade själv som ska definiera vad som är sexuella trakasserier och när en sådan kränkning inträffar. Även om sexuella trakasserier förekommer, och trots att det inte är ovanligt att offret skuldbeläggs eller tvingas till tystnad, är offrets rätt att avgöra vilka handlingar, ord eller anspelningar som upplevs som kränkande principiellt viktig. Att offret tillerkänns makten att definiera minskar utrymmet för bortförklaringar, förnekanden och banaliseringar. Men det har även ontologiska och politiska konsekvenser: Definitionen av sexuella trakasserier sätter fokus på subjektet och hennes/hans kapacitet att sätta ord på och definiera sina egna erfarenheter.

I fråga om etnisk diskriminering och etniska trakasserier är det däremot den som utsätts för diskriminering som måste prestera bevisbördan och andra som bedömer, tolkar och uttalar sig om det handlar om diskriminering eller ett missförstånd, ett skämt, dålig personkemi eller helt enkelt invanda tanke/talesätt ("så fungerar vi människor" eller "så säger folk"). Att bli diskriminerad kvalificerar således inte för att få uttala sig om vad man har varit med om. Till skillnad från hur det är med sexuella trakasserier är det andra än offret som tillerkänns befogenheter att avgöra om, när och hur diskrimineringen förekommer. Detta leder till en rad frågor: Vad godtas som bevis för att diskriminering förekommer? Och vem bestämmer att dessa bevis är tillräckliga för att definiera vissa ord, händelser, uttalanden, handlingar som diskriminering? Dessa två frågor är intimt förknippade med en förståelse av diskriminering som handlingar som det är möjligt att benämna, identifiera och avgränsa. De förutsätter också att det finns en aktör som kan ställas till svars och att det råder ett slags konsensus om vilka handlingar som kan betecknas som diskriminerande. Utifrån detta görs den etniska diskrimineringen inte bara till en företeelse som kan tolkas (och hanteras) utanför den diskriminerades erfarenhetsfält. Den ställer också krav på offrets vilja och förmåga att kunna göra sina erfarenheter begripliga inom ramen för en institutionaliserad förståelse av diskriminering. En fråga som inställer sig då är; vilka erfarenheter är det möjligt att (om)tolkas som diskriminering, inom dessa ramar?

Intersektionalitet ifrågasätter logiken bakom antaganden om att det finns neutrala positioner bortom det privilegiesystem som ger vissa personer tolkningsföreträde när det gäller andras erfarenheter, upplevelser och integritet; om att diskrimineringen är en anomali som sker någon annanstans och praktiseras av andra människor; eller om att en diskriminerande ordning kan delas upp i skilda och av varandra oberoende aktörer, handlingar, rutiner, normer, stereotyper, ideologier m.m.

Makten att diskriminera bärs upp av etablerade uppfattningar om det normala, överlägsna eller önskvärda, i motsats till det avvikande, underlägsna och problematiska. Den utövas även utifrån en rangordning mellan olika och separata typer av underordning, en rangordning som bland annat uttrycker sig i kvalitativt annorlunda relationer mellan överordnade och underordnade. Exemplet om sexuella trakasserier visar att förståelsen av kön som en maktrelation även inbegriper erkännandet av ett underordnat subjekt. Offret äger åtminstone den principiella rätten att definiera problemet. Förhållningssättet gentemot etnisk diskriminering röjer däremot en situation där den underordnades position som subjekt förvägras och/eller förnekas. Det är andra än offret som avgör hur hennes erfarenheter bör karakteriseras.

Rangordningen har även andra konsekvenser. Kravet att begripliggöra erfarenheter av diskriminering ställer individen inför dilemmat att definiera sig själv och tolka sina erfarenheter utifrån redan fastställda ramar, vare sig det handlar om etnicitet, kön, klass eller sexualitet, m.m. Att kunna urskilja vad för slags diskriminering det handlar om förutsätter att det finns erfarenheter och handlingar som är möjliga att sortera in i separata och skilda kategorier. Detta, som vid en första anblick kan tyckas vara en metodologisk fråga och en empirisk utmaning (till exempel om vilken forskningsstrategi som fordras för att kunna separera könsspecifika erfarenheter från etniskt specifika), bör leda till en reflektion om såväl premisserna för, som konsekvenserna av, ett sådant tankesätt. Är erfarenheter av diskriminering delbara? Och i vilka sammanhang? Vad innebär kraven på delbarhet?

Monica Amante, (DN050404) styrelseledamot i föreningen Feministisk initiativ tycks ha hittat ett odramatiskt sätt att lösa problemet:

”När jag blir diskriminerad vet jag inte om det är för att jag är asiat eller kvinna. Jag har kommit fram till att det är för att jag är en asiatisk kvinna”

Positionen som asiatisk kvinna kan tolkas som ett specifikt sätt att bli utsatt för och uppleva diskriminering. Men om uttalandet ska läsas som mer än en aritmetisk exercis (asiatisk + kvinna = asiatisk kvinna) är det uppenbart att positionen som asiatisk kvinna informerar om en kvinnlighet som transformeras av etnicitet och om en etnisk tillhörighet som är bekönad och därmed även konstituerad av andra tillskrivningar. Beteckningen asiatisk kvinna synliggör inte bara den specifika utsatthet som skapas i skärningspunkten för kön och etnicitet, den öppnar också för en diskussion om de hegemoniska positioner som naturaliseras bakom föreställningen om en kvinnlighet (eller manlighet) som inte är etnifierad och en etnicitet som inte är bekönad.

Frågan om tolkningsföreträde handlar primärt om att upplösa dikotomin mellan objekt och subjekt och om ett erkännande av den andras position som likvärdig, det vill säga som ett tänkande och handlande subjekt. Men även subjektets komplexitet blir relevant utifrån ett intersektionellt perspektiv och i synnerhet hennes tillblivelse inom ramen för relationer av över- och underordning. Erkännandet av subjektets komplexitet och förståelsen av subjektspositioner som tids- och situationsbundna tillblivelseprocesser innebär även att ta avstånd från diskriminering som en relation etablerad utifrån entydiga kategorier, positioner och/eller identiteter.

När de diskriminerades erfarenheter accepteras som kunskapsbärande, i bemärkelsen att de ger viktig information om samhällets organisering och människors levnadsvillkor, öppnar detta för möjligheten att påbörja arbetet mot diskrimineringen. Att erkänna det diskriminerade subjektets tolkningsföreträde kan desarmera den kompakta förnekelse som gör sig gällande när diskriminering och rasism förs på tal. Därmed inte sagt att diskrimineringen upphör. Att enbart acceptera att diskrimineringen förekommer innebär inte i sig en förändring, konstaterar Mulinari och Neergaard utifrån sin studie om fackföreningspressen (2004):

I generella diskussioner om invandrares arbetslöshet påpekas frågan om diskriminering som en betydande förklaring. Trots detta finns det mycket lite diskussion om varför och hur. Så länge diskriminering diskuteras på ett allmänt och generellt plan och utan kopplingar till varför diskriminering finns och vad det finns för strategier att bekämpa diskriminering, så verkar det inte innebära något problem. Det är när det närmar sig konkreta fall eller mer känsliga frågor om politiska eller fackliga åtgärder för att minska det som artiklarna tystnar. (Mulinari & Neergaard 2004:143)

Författarnas analys pekar på ett avgörande element i relationen mellan diskriminering och makt. Att konstatera förekomsten av diskriminering behöver inte innebära ett erkännande av att den utgör ett problem som måste hanteras och åtgärdas. Det behöver därför ej heller leda till en förändring av det privilegiesystem som bärs upp av den systematiska exkluderingen av vissa grupper eller individer. Författarna lyfter fram nödvändigheten av en analys av diskrimineringens orsaker och av aktiva och långsiktiga åtgärder för att åstadkomma en förändring. Om vi går tillbaka till Nalin Pegguls erfarenheter av rasism i början på detta avsnitt kan vi konstatera att det ännu är ovisst hur berättelsen slutar. Vi vet inte heller om erkännandet av förekomsten av rasism har resulterat i konkreta åtgärder inom det socialdemokratiska kvinnoförbundet.

Diskussionen ovan visar att erkännandet av de diskriminerades tolkningsföretråde är en nödvändig men otillräcklig förutsättning för att formulera verkningsfulla motstrategier. För det första är vetskapen om att det förekommer diskriminering inte per automatik förenad med en insikt om den egna positionen i en diskriminerande struktur. För det andra kan förnekelsen av diskrimineringen visa sig vara ohållbar i situationer då internationella organisationer och/eller högst uppsatta personer bekräftar dess förekomst både på strukturell nivå och i vardagen. En överfokusering på förnekelsen av diskrimineringen kan paradoxalt nog leda till en normalisering av dess existens om erkännandet inte följs av ett långsiktigt arbete som syftar till att upplösa den diskriminerande ordningen.

Frågan är också om rätten att föra sin egen talan förutsätter ett erkännande och i så fall av vem. Om diskrimineringen grundas i en maktrelation och i en ojämlig ordning, finns det något/någon bortom denna ordning vars erkännande kan innebära en förändring? För sociologen Alain Touraine är problemet inte primärt ett erkännande av "de andras" rätt att uttala sig utifrån sina skilda identiteter. Det handlar snarare om nödvändigheten av att eftersträva konsensusformer som garanterar likvärdiga villkor för alla (Touraine 2002). Erkännandet implicerar därför institutionella förändringar som möjliggör att det diskriminerade subjektet (åter)får rätten att forma sitt eget liv. Intersektionaliteten fäster uppmärksamheten på de processer som kan öppna för överskridande allianser, som i sin tur kan förändra rådande ojämlika levnadsvillkor och formulera nya samhällsutopier. En avgörande roll i dessa processer spelar de handlingar, röster och strategier som utmanar hegemoniska bilder och diskriminerande praktiker. Kampen om tolkningsföretråde ut-

spelas av allt att döma i ett maktfält där rätten att föra egen talan inte nödvändigtvis väntar på ett erkännande utan hävdas från en subaltern position.

### Rösterna utanför

Diskriminering och vardagsrasism är fenomen som sällan problematiseras utifrån de utsattas erfarenheter, upplevelser och kunskaper. Philomena Esseds (1991) arbete om vardagsrasism har haft en avgörande betydelse när det gäller att lyfta fram såväl den rasism som genomsyrar förgivettagna vardagsföreteelser som individers erfarenheter och strategier som kunskapsbärande i forskningsprocessen. I Sverige har erfarenheter av diskriminering och rasism belysts genom en rad undersökningar som visar inom vilka områden och i vilka situationer som invandrare och personer med invandrabakgrund har känt sig utsatta för direkta och/eller indirekta former av diskriminering (de los Reyes & Wingborg 2002). Däremot är den forskning som belyser uppfattningar, erfarenheter, livsval och strategier som utspelas i skuggan av diskrimineringen fortfarande i sin linda. Det innebär att kunskapen om aktörers handlingsmöjligheter i olika institutionella miljöer och om individuella överväganden inför diskriminering är mycket bristfällig. Detta kan delvis relateras till en akademisk praktik där underordnade människors erfarenhetsvärld sällan anses kunna ge underlag för auktoritativ kunskap. Men det bottnar också i den privilegierade blickens objektivering av "den andra" (Said 1978); att forskningen trots sig kunna förklara "the West" utan "the rest", en elit utan underordnade och uppfattningar om vithet utan att beröra rasism.

Alteriteten, den spegelvända bilden som riktar sökarljuset på subalternas röster, berättelser och motdiskurser som utmanar ett privilegierat seende, är en central komponent i en intersektionell forskningsstrategi (de los Reyes & Mulinari). Alteritetstänkandet gör maktutövandet och dess följder gripbara genom att invertera den ordning som uppnår legitimitet genom att objektivera den andra.

turk är ett skällsord även utan "jävla" framför...  
jag är en vitlöksdoftande, kvinnotuktande, barnagande,  
socialbidragstagande bondlurk-turk på burk luktar urk, turk!

Estradpoeten Özgür Kibar desarmerar den hegemoniska blicken som konstruerar en underlägsen och stigmatiserad manlighet utifrån en rad markörer för det förkastliga och icke önskvärda (misshandel av kvinnor och barn, brist på modernitet, bidragsberoende). Genom att göra sig själv till bärare av alla dessa egenskaper exponerar Kibar det skillnadsskapande förakt som upprätthåller gränserna mellan ”vi och dem”. Viktigast är kanske att Kibar (åter)tar en subjektposition som inte bara utmanar rasistiska föreställningar utan också konstruerar en identitet på egna premisser.

jag är både och, och jag är varken eller  
 för jag är utländsk och jag är inhemsk  
 jag är en eldig turk, jag är en trygg svensk  
 jag är vitlök, oliver och kåldolmar  
 och jag är midsommarafteon på skärgårdsholmar  
 jag har mörkt hår på mitt bröst  
 och lite på rygg som brukligt för turkar  
 jag sorterar mina sopor och jag pantar mina burkar  
 jag firar jul med familj, men också ramadan  
 är jag nu det ena eller det andra, det vet fan

Etablerade definitioner av vad som är tillåtet, önskvärt, moraliskt, korrekt, m.m. sätter djupa spår i bemötandet av personer som på grund av sin nationalitet, sitt utseende, uttal eller efternamn anses avvika från en normativ svenskhet. Det resulterar i en position som innebär att bli utestängd från vissa privilegier och att behöva kämpa för det som för andra är självklara rättigheter. Att tillrättavisas, behöva svara på kränkande frågor, behöva hålla tyst om smärtsamma erfarenheter, känna krav på att visa tacksamhet, eller förhålla sig till omgivningen utifrån en försvarsposition – alla dessa upplevelser är länkar i en särskiljandeprocess som gör invandrade personer och deras barn till en avvikelse från en normativ svenskhet. I intervjuer och berättelser går det att skönja en rad olika strategier för att hantera stigmatiserande uppfattningar och bryta objektiveringen. Konstruktionen av invandrarskap är inte enbart en fråga om diskriminerande strukturer, institutioner och aktörer, den framkallar också en myriad reaktioner hos dem som stigmatiseras och underordnas.

På samma sätt som invandrarskap är en pågående konstruktion är diskrimineringen aldrig monolitisk, entydig och predestinerad. Ej heller drabbar den alla individer på ett fördefinierat sätt eller är omöjlig att påverka. Diskrimineringen perforeras av könstillhörighet, klassbakgrund och sexuell läggning, och transformeras i olika

situationer och institutionella sammanhang. Den kan manifestera sig i öppna trakasserier eller i subtila normer och föreställningar som utesluter och marginaliserar. Den diskriminering som tar sig uttryck i en förgivettagen svenskhet kan till exempel vara ännu svårare att hantera när den knyts till heteronormens självklara dominans, inte minst därför att den tvingar fram ett förhållningssätt gentemot ett fördefinierat ”vi”, som formulerats utifrån dikotomier som invandrare/svensk eller heterosexuell/homosexuell.

Motviljan mot att ”kränka någons ’vi’-känsla”, som en ung student uttryckte det, gjorde att hon tänkte sig för innan hon berättade om sin sexuella läggning och/eller invandrarbakgrund. Hennes erfarenhet är att både homosexualitet och invandrarskap innebär att ställas utanför en given gemenskap och att det finns miljöer som är mer homofobiska än rasistiska och tvärtom. I detta vägval är det hennes individuella resurser som blir avgörande för hur hon bemöter omgivningens fördomsfulla reaktioner:

”beroende på hur stark position jag har så kan jag vara olika mycket ickesvensk och ickehetero. Det handlar om hur mycket resurser jag sitter på. Om jag inte har så mycket resurser så måste jag behålla de få jag har till att få vara med och ha trevligt liksom.”

Exemplet ovan visar att utsatthet för diskriminerande handlingar sällan innebär ett passivt accepterande av ett orättvist tillstånd. Ett alteritetsperspektiv, som lyfter fram hur människor agerar inom ramarna för en diskriminerande ordning, synliggör uppfattningar och förhållningssätt som ger uttryck för en aktiv hantering av diskrimineringsituationen. Detta gäller även i de fall där individen investerar i en hård assimileringstrategi men är desto tydligare då den diskriminerande ordningen utmanas, förlöjligas och/eller inverteras av kritiska röster:

för det är inget sätt att leva, med bostadsmarknad segregerad när inkomstskillnaden separerar, försvinner viljan att integrera när till och med skolan blir uppdelad, och många personer isoleras kommer våran tro att tolereras, kommer våra toner ens få spelas

...

heja sverige du gamla du nya, där vissa är fångar och andra är fria sverige med varmare kyla, hur kan vi låta den marknaden styra sverige vi kan inte lipa och skrika, för vi är mer lika än vi är unika men vi måste ändra det med världen, att man dömer människan efter färgen

(NU: Timbuktu)



Texten ovan vänder sig mot den diskriminerande ordningen i Sverige, "där vissa är fångar och andra är fria", men formulerar också en vision om ett samhälle utan rasism och utan segregering. Intressant är att antirasistiska röster, som Timbuktus ovan, som hyllas inom ramen för kulturproduktionen av en entusiastisk publik, inte har några motsvarigheter andra samhällsområden. Detta exemplifierar diskrimineringens kontextbundenhet, inte minst när det gäller förekomsten av simultana men kvalitativt annorlunda fält där den kan antingen ignoreras eller också ifrågasättas och utmanas.

Timbuktus röst berättar om en ojämlikhet där segregering, isolering, och tolerans inte i första hand relateras till invandrarskap utan till hudfärg. I människors erfarenhetsvärld är hudfärgens betydelse och skillnaden mellan "invandrare och invandrare" en självskriven realitet. Diskrimineringens nära koppling till koloniala världsbilder och rasistiska föreställningar exponeras av den privilegierade ställning som invandrare från västvärlden åtnjuter jämfört med invandrare från länder utanför Europa. Bortom den dikotoma konstruktionen av diskriminering som en relation som äger rum mellan "svenskar" och "invandrare" uppmanar ett alteritetstänkandet att även vända blicken mot diskrimineringens ideologiska kopplingar till rasism och postkoloniala uppfattningar om vit överhöghet. Dessa rasistiska uppfattningar är centrala för att adressera den ordning som per automatik exkluderar personer som inte ens har invandrat till Sverige.

Människors berättelser om diskriminering tecknar en ytterst paradoxal bild; den är godtycklig men systematisk, orubblig men också rörlig och anpassningsbar. Brutala uttryck och öppna kränkningar kan förekomma i vissa situationer men vara helt frånvarande i andra. Den uppskattning som visas i vissa miljöer kan förbytas i öppna trakasserier i andra. Diskrimineringen finns inte överallt och den ger sig inte alltid till känna. Däremot verkar den ständigt genom vetenskapen om att man *kan* bli utsatt för diskriminering. Människors berättelser ger också uttryck för den etniska ordningens instabila karaktär. Den måste markerats och återskapas hela tiden. Etniska gränser hålls vid liv genom ständiga påpekanden om utseende, språkbruk, kulturell olikhet, kompetens, hudfärg, m.m., samtidigt som det regelverk som ska garantera allas lika rättigheter kringgås eller sätts ur spel. Den diskrepans som uppstår mellan å ena sidan en särskiljande praktik och å andra sidan en retorik som

vidhåller universella rättigheter skapar utrymme för att visionera om en ordning bortom den strukturella diskrimineringen.

### **Vad säger intersektionaliteten om strukturell diskriminering?**

Vad kan ett intersektionalitetsperspektiv tillföra analysen av strukturell diskriminering? Intersektionaliteten riktar sökarljuset mot relationen mellan makt och diskriminering, samtidigt som den relaterar maktutövandet till kategoriseringar på basis av kön, klass, ras/etnicitet eller sexualitet. I motsats till ansatser som utgår från människors olika identiteter fokuserar intersektionaliteten på hur dessa olika identiteter blir till och materialiseras i ojämlika levnadsvillkor. Ett intersektionellt perspektiv ställer frågor om hur makt och ojämlikhet vävs in i uppfattningar om vithet, könstillhörighet, heterosexualitet, klasstillhörighet, m.m. genom ett ständigt skapande av nya markörer som gör skillnaden mellan ”vi” och ”dem” till meningsfulla sociala koder.

Ett intersektionellt perspektiv ställer frågor om hur exkludering och inkludering verkar i det nationella rummet och även i akademiska diskurser om makt. Det problematiserar idéer om nationens etniska och kulturella homogenitet och visar på vilket sätt de konstituerar den maktordning som ger majoritetsbefolkningen rätt att ställa krav på dem som ska integreras. Intersektionalitet är inte en teori om makt och diskriminering utan ett perspektiv som relaterar en förståelse av maktutövande som sammansatt och instabilt till särskiljande processer som reglerar tillgången till symboliska och materiella resurser. En intersektionell analys av praktiker, diskurser och normskapande är särskilt användbar för att utforska tillblivelsen av hegemoniska och konsensusbaserade dominansformer. Detta gäller inte minst kopplingen mellan föreställningen om en essentiell svenskhet och förekomsten av strukturell diskriminering i Sverige.

Genom att synliggöra hur olika relationer av förtryck samverkar på olika nivåer kan ett intersektionellt perspektiv visa på de strukturella, institutionella och individuella sammanfogningar som försvårar utsattheten och gör diskrimineringen till en förmörkande närvaro i människornas vardag. I detta sammanhang är frågan om tolkningsföreträde och objektivering av diskrimineringens offer central. Analysen i kapitlet lyfter fram olika former att konstruera

och uppleva invandrarskap, vilka resulterar i skilda strategier för att hantera diskrimineringen. Att kunna hantera den diskriminering som artikuleras utifrån samhällets könsstrukturer, heteronormer och rasism fordrar strategier och förhållningssätt som kan öka individens livsutrymme och valmöjligheter. Ett intersektionellt perspektiv, som lyfter fram sätt att skapa subaltern positioner och utmana diskriminering, ger även möjlighet att identifiera de särskiljande praktiker, diskurser och ritualer som möjliggör en diskriminerande ordning. Alteriteten implicerar därmed mer än att enbart blottlägga existensen av ett subaltern subjekt som är kapabelt att agera, utmana och förhandla. Den öppnar för ett ifrågasättande av makten som fixerad, avgränsad och monolitisk för att i stället lyfta fram dess tillblivelse, ambivalenser och paradoxer.

## Referenser

- Arai, M. Schröder, L. & Wilhelmsson, R.,(2000) *En svartvit arbetsmarknad. En ESO-Rapport om vägen från skola till arbete*. Ds 2000:47. Stockholm: Fritzes.
- Balibar, E. & Wallerstein, I. (1997) *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: Editions La Decouverte & Syros.
- Berggren, H. (2005) "Att återerövra Sverige". *DN* 050112.
- Bredström, A.(2002) Maskulinitet och kampen om nationella arenor - reflektioner kring bilden av "invandrarkillar i svensk media" i de los Reyes, P. Molina, I. & Mulinari, D. (red) *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.
- Catomeris, C. (2004) *Det ohyggliga arvet. Sverige och främlingen genom tiderna*. Stockholm: Ordfront.
- de los Reyes, P. (2001) *Mångfald och differentiering. Diskurs, olikhet och normbildning inom svensk forskning och samhällsdebatt*. ALI/SALISA. Stockholm: Arbetslivsinstitutet.
- de los Reyes, P. Molina, I. & Mulinari, D. (red) (2002) *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.
- de los Reyes, P. & Wingborg, M. (2002) *Vardagsdiskriminering och rasism i Sverige. En kunskapsöversikt*. Integrationsverkets rapportserie 2002:13. Norrköping: Integrationsverket.
- de los Reyes, P. & Mulinari, D. (2005) *Intersektionalitet. Kritiska reflektioner över ojämlikhetens landskap*. Lund. Liber.
- Diesen, C. med flera (2005) *Likhet inför lagen*. Stockholm: Natur och kultur.
- Edwards, M. (2002) *Förbjuden handling. Om kvinnors organisering och feministisk teori*. Lund: Liber.
- Essed, P. (1991) *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*. London: Sage.
- Gramsci, A. (1998) *Cuadernos de la Carcel 1. Notas sobre Maquiavelo, sobre politica y sobre el estado moderno*. Mexico: Juan Pablo Editor.
- Kamali, M. (1997) *Distorted Integration. Clientization of Immigrants in Sweden*. Uppsala: Multiethnic Papers.
- Kamali, M. (2002) *Kulturkompetens I socialt arbete. Om socialarbetarnas och klientens kulturella bakgrund*. Stockholm: Carlsson.
- Knocke, W. (1991) "Invandrade kvinnor, vad är 'problemet'?" I *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3/1991.

- Knocke, W. & Hertzberg, F. (2001) *Mångfaldens barn söker sin plats*. Stockholm: Svartvit förlag.
- Kocelleck, R. (2002) *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. California: Stanford University Press.
- Hertzberg, F. (2003) *Gräsrotsbyråkrati och normativ svenskhet*. Arbetsliv i omvandling 2003:7. Stockholm: Arbetslivsinstitutet.
- Hooks, B. (1984) "Black Women Shaping Feminist Theory" i *Feminist Theory: From the Margins to Center*. Boston: South End Press.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London & New York: Verso.
- Lykke, N. (2003) "Intersektionalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen?" i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1/ 2003.
- Martinsson, L. (2001) "Marmorhallen. Kön- och sexualpolitiska rum" i Britta Lundgren och Lena Martinsson (red) *Bestämma, benämna, betvivla. Kulturvetenskapliga perspektiv på kön, sexualitet och politik*. Lund: Studentlitteratur.
- Molina, I. (1997) *Stadens rasifiering. Etnisk boendesegregation i folkhemmet*. Uppsala universitet. Geografiska Regionstudier 32.
- Mulinari, D. & Neergaard, A. (2004) *Den nya svenska arbetarklassen*. Umeå: Borea.
- Parszyk, I-M. (1999) *En skola för andra. Minoritetslevers upplevelser av arbets- och livsvillkor i grundskolan*, HLS Förlag, Studies in Educational Sciences 17. Lärarhögskolan i Stockholm.
- Riksrevisionen (2005) *Från invandrarpolitik till invandrarpolitik*. RiR 2005:5. Stockholm.
- Runcis, M. (1998) *Steriliseringar i folkhemmet*. Stockholm: Ordfront.
- Sundin, E. (1998) *Män passar alltid? Nivå och organisationsspecifika processer med exempel från handeln*. SOU 1998:4. Stockholm: Fritzes.
- Svanberg, I. och Tydén, M. (1999) *I nationalismens bakvatten. Om minoritet, etnicitet och rasism*. Lund: Studentlitteratur.
- Sörlin, S. (2005) "Nu är det enda möjliga att tvivla på all mening". *DN debatt* 050102
- Tesfahuney, M. (1998) *Imagi(in)ing the Other(s). Migration, Racism and Discursive Construction of Migrants*. Uppsala universitet. Geografiska Regionstudier 34.

- Touraine, A. (2002) *Kan vi leva tillsammans? Jämlika och olika*. Göteborg: Daidalos.
- Wikan, U. (2004) "Deadly Distrust: Honour Killing and Swedish Multiculturalism" i Russel, H. (ed) *Distrust*. New York: Sage Foundation.

# Statens offentliga utredningar 2005

---

## *Kronologisk förteckning*

1. Radio och TV i allmänhetens tjänst. Riktlinjer för en ny tillståndsperiod. Ku.
2. Radio och TV i allmänhetens tjänst. Finansiering och skatter. Ku.
3. Sveriges tillträde till 1995 års Unidroit-konvention om stulna eller olagligt utförda kulturföremål. Ku.
4. Liberalisering, regler och marknader. + Bilagor. N.
5. Postmarknad i förändring. N.
6. Säkert inlåst?  
En granskning av rymningarna från Kumla, Hall, Norrtälje och Mariefred 2004. Ju.
7. Försvarsfastigheter – information till riksdagen och effektiv lokalförsörjning. Fi.
8. Behov av rörlig ledningsstödsresurs. Fö.
9. KRUT  
Reformerat regelverk för handel med försvarsmateriel. UD.
10. Handla för bättre klimat.  
Från införande till utförande. M.
11. Välfärdsverksamhet för sjömän. N.
12. Bokpriskommissionens slutrapport. Det skall vara billigt att köpa böcker och tidskrifter. U.
13. Lördagsdistribution av dagstidningar. U.
14. Effektivare handläggning av anknytningsärenden. UD.
15. Familjeäterförening och fri rörlighet för tredjelandsmedborgare. UD.
16. Reformerat system för insättningsgarantin. Fi.
17. Vem får jaga och fiska?  
Rätt till jakt och fiske i lappmarkerna och på renbetesfjällen. Jo.
18. Prospektansvar. Fi.
19. Beskattningen vid omstruktureringar enligt fusionsdirektivet. Fi.
20. Konsumentskydd vid modemkapning. Ju.
21. Vinstandelar. Fi.
22. Nya upphandlingsregler. Fi.
23. en BRASKatt? – beskattning av avfall som förbränns. Fi.
24. Arbetslivsinriktad rehabilitering.  
Framtida organisation för Arbetslivstjänster och Samhall Resurs AB. N.
25. Gränslös utmaning – alkoholpolitik i ny tid. S.
26. Mobil med bil. Ett nytt synsätt på bilstöd och färdtjänst. + Bilaga, lättläst och Daisy. S.
27. Den svenska fiskerikontrollen – en utvärdering. Jo.
28. Dubbel bosättning för ökad rörlighet. Fi.
29. Storstad i rörelse.  
Kunskapsöversikt över utvärderingar av storstadspolitikens lokala utvecklingsavtal. Ju.
30. Lagen om byggfelsförsäkring.  
En utvärdering. M.
31. Stödet till utbildningsvetenskaplig forskning. U.
32. Regeringens stabsmyndigheter. Fi.
33. Fjärrvärme och kraftvärme i framtiden. M.
34. Socialtjänsten och den fria rörligheten. S.
35. Krav på kassaregister Effektivare utredning av ekobrott. Fi.
36. På väg mot ... En hållbar landsbygdsutveckling. Jo.

37. Tolkutbildning – nya former för nya krav. U.
38. Tillgång till elektronisk kommunikation i brottsutredningar m.m. Ju.
39. Skog till nytta för alla? N.
40. Rätten till mitt språk  
Förstärkt minoritetsskydd. Ju.
41. Bortom Vi och Dom.  
Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering. Ju.



# Statens offentliga utredningar 2005

---

## Systematisk förteckning

### Justitiedepartementet

---

#### Säkert inläst?

En granskning av rymningarna från Kumla, Hall, Norrtälje och Mariefred 2004. [6]

#### Konsumentskydd vid modemkapning. [20] Storstad i rörelse.

Kunskapsöversikt över utvärderingar av storstadspolitiken lokala utvecklingsavtal. [29]

#### Tillgång till elektronisk kommunikation i brottsutredningar m.m. [38]

#### Rätten till mitt språk

Förstärkt minoritetsskydd. [40]

#### Bortom Vi och Dom.

Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering. [41]

### Utrikesdepartementet

---

#### KRUT

Reformerat regelverk för handel med försvarsmateriel. [9]

#### Effektivare handläggning av anknytningsärenden. [14]

#### Familjeätaerförening och fri rörlighet för tredjelandsmedborgare. [15]

### Försvarsdepartementet

---

#### Behov av rörlig ledningsstödsresurs. [8]

### Socialdepartementet

---

#### Gränslös utmaning – alkoholpolitik i ny tid. [25]

#### Mobil med bil. Ett nytt synsätt på bilstöd och färdtjänst. + Bilaga, lättläst och Daisy. [26]

#### Socialtjänsten och den fria rörligheten. [34]

### Finansdepartementet

---

#### Försvarsfastigheter – information till riksdagen och effektiv lokalförsörjning. [7]

#### Reformerat system för insättningsgarantin. [16]

#### Prospektansvar. [18]

#### Beskattningen vid omstruktureringar enligt fusionsdirektivet. [19]

#### Vinstandelar. [21]

#### Nya upphandlingsregler. [22]

#### en BRASkatt? – beskattning av avfall som förbränns. [23]

#### Dubbel bosättning för ökad rörlighet. [28]

#### Regeringens stabsmyndigheter. [32]

#### Krav på kassaregister Effektivare utredning av ekobrott. [35]

### Utbildnings- och kulturdepartementet

---

#### Radio och TV i allmänhetens tjänst.

Riktlinjer för en ny tillståndsperiod. [1]

#### Radio och TV i allmänhetens tjänst.

Finansiering och skatter. [2]

#### Sveriges tillträde till 1995 års Unidroit-konvention om stulna eller olagligt utförda kulturföremål. [3]

#### Bokpriskommissionens slutrapport.

Det skall vara billigt att köpa böcker och tidskrifter. [12]

#### Lördagsdistribution av dagstidningar. [13]

#### Stödet till utbildningsvetenskaplig forskning. [31]

#### Tolkutbildning – nya former för nya krav. [37]

### Jordbruksdepartementet

---

#### Vem får jaga och fiska?

Rätt till jakt och fiske i lappmarkerna och på renbetesfjällen. [17]

Den svenska fiskerikontrollen – en utvärdering. [27]

På väg mot ... En hållbar landsbygdsutveckling. [36]

#### **Miljö- och samhällsbyggnadsdepartementet**

---

Handla för bättre klimat.

Från införande till utförande. [10]

Lagen om byggförsäkring.

En utvärdering. [30]

Fjärrvärme och kraftvärme i framtiden. [33]

#### **Näringsdepartementet**

---

Liberalisering, regler och marknader. [4]

Postmarknad i förändring. [5]

Välfärdsverksamhet för sjömän. [11]

Arbetslivsinriktad rehabilitering.

Framtida organisation för Arbetslivstjänster och Samhall Resurs AB. [24]

Skog till nytta för alla? [39]