

Kollektiv identitet

Hvordan kan vi tenke oss nasjonale og regionale identiteter?

Frank Meyer

Innledning

Den som leter etter en kort og enkel forklaring på begrepet kollektiv identitet, vil lete forgjeves. Hvordan kan en tenke seg at slike identiteter tar form? Samfunnsforskere og teoretikere fra ulike land og fag har gitt ulike svar til ulike tider på dette spørsmålet. Det er vanskelig å finne oversikter over forskningstradisjonen (jf. Vester 1996; Castells 1997; Brubaker & Cooper 2000). Og i det siste kvarte århundret har visse forskere til og med avvist at slike kollektive identiteter i det hele tatt fins.

I denne artikkelen ønsker jeg først å synliggjøre hvordan forestillinger om kollektive identiteter preget den klassiske samfunnsvitenskapen (Durkheim, Marx og Weber). Deretter vil jeg kort gå inn på hvordan postmoderne teoretikere (Bauman, Beck og den sene Giddens) har vurdert fenomenet kollektive identiteter. I et tredje delkapittel vil jeg presentere nyere, samfunnsvitenskapelig tenkning på dette området og vise at postmodernistenes syn på forvitringen av de kollektive identitetene ikke deles av alle. Her vil jeg også vise hvordan moderne samfunnsforskere (Geertz, Anderson og den tidlige Giddens) tenker omkring blant annet nasjonale identiteter. Til slutt vil jeg drøfte forholdet mellom regionale og nasjonale identiteter. Under hvilke omstendigheter blir regionalisme til separatisme – det vil si til en bevegelse som tar sikte på å danne en egen nasjonalstat? Og hva er årsakene til at dette ikke skjer?

Jeg vil understreke at jeg gjennom mitt utvalg av forskere og forskningstradisjoner ikke kan gjøre krav på å presentere noe fullstendig eller representativt bilde. Det jeg ønsker å vise her, er bredden i tilnæringsmåter.

Klassiske forestillinger om kollektiv identitet

I dag kan det, som vi har vært inne på, stilles spørsmål ved om det (fortsatt) fins kollektive identiteter. Det kan derfor være på sin plass å minne om at slike *holistiske* forestillinger har en sentral plass i for eksempel den klassiske sosiologien. Hvilke tanker har de samfunnsvitenskapelige klassikerne hatt om kollektive identiteter? Og hvordan har de forestilt seg at nasjonale og regionale identiteter tar form?

For franskmannen Émile Durkheim (1858–1917), en av grunnleggerne av faget sosiologi, var kollektiv bevissthet eller identitet det sentrale fenomenet sosiologien skulle ta seg av, i motsetning til fenomener som andre vitenskaper (psykologien inkludert) kunne studere. Kollektiv identitet var, ifølge Durkheim, «helheten av trosforestillinger og følelser som er felles for medlemmene i et samfunn». Den kollektive identiteten tenkte han seg som en normativ kraft som påvirker og former individet og dermed gjør individet til et medlem av samfunnet. I løpet av sosialiseringen «ordner» den kollektive identiteten individets kaotiske, villkårlige, naturbestemte behov og gjør mennesket til et sosialt vesen (Durkheim 1992:128).

Mens det hos Durkheim var samfunnet som sosial gruppe som skapte den kollektive identiteten, forestilte Karl Marx (1818–1883) seg at det var materielle kår som preget kollektiv identitet, og først og fremst arbeidernes klassebevissthet. Samtidig mente han at den kapitalistiske mentaliteten i økende grad ville utgjøre en felles kollektiv identitet. De økonomiske og organisatoriske produksjonsforholdene (med konkurransen som bindeledd) ville spre denne kollektive identiteten, først på den nasjonale, og deretter på den globale arenaen.

Bursjoasiet river ved den hurtige forbedring av alle produksjonsmidler og ved den grenseløse lettelse i kommunikasjonene alle, selv de mest barbariske nasjoner inn i sivilisasjonen. De lave varepriser er det tunge artilleriet hvormed det

legger alle kinesiske murer i grus, hvormed det tvinger selv det mest hardnakete fremmedhat til å kapitulere. Det tvinger alle nasjoner til å anta bursjoasiets produksjonsmåte, hvis de ikke vil gå under. Det tvinger dem til å innføre den såkalte sivilisasjon hos seg selv, dvs. til å bli bursjoasi. Kort sagt, det skaper seg en verden etter sitt eget bilde (Marx 1971:65).

Et tredje eksempel på hvordan klassikerne innen sosiologi kunne tenke omkring kollektiver, finner vi hos Max Weber (1864–1920).¹ Det sentrale fenomenet han viet seg til å utforske, var «den oksidentale rasjonaliseringen». Ifølge Weber var avmystifisering og verdsliggjøring av samfunnet det sentrale «universalhistoriske» kjennetegnet ved den europeiske utviklingen, sammenliknet med utviklingen av ikke-europeiske samfunn. Rasjonalisering var et kollektivt fenomen han framhevet. Han mente dette kom til uttrykk på ulike måter, og pekte på flere eksempler. Ett eksempel var den spesielle, asketiske formen for protestantisme som verdsatte systematisk livsførsel. Et annet eksempel var utviklingen av rasjonell rett og herredømme basert på et rasjonelt byråkrati. Videre så Weber rasjonalisering uttrykt gjennom byutviklingen, gjennom utvikling av rasjonelle bedriftsøkonomiske teknikker og gjennom den kalkulerende kapitalistiske entreprenørmentaliteten (Löwith 1973; Weber 1988; Weber 1980).

Den postmoderne individualismen

En motsatt tradisjon, som tenker seg samfunnet med utgangspunkt i individet, og ikke i kollektivet, er *solipsismen*. Innenfor denne tradisjonen ser en individet som fullstendig uavhengig av andre individer. Ifølge solipsismen (av latin *solus*: alene, og *ipse*: selv) eksisterer ikke annet enn det enkelte individet med sine sanselige opplevelser. Disse individuelle, sanselige opplevelsene er det eneste individet kan ha sikker, empirisk kunnskap om. Og det vi vet om andre, vet vi utelukkende gjennom våre egne opple-

1 Det ligger en viss spenning i dette verket, ettersom Weber vanligvis regnes som en av grunnleggerne av den *metodologiske individualismen*, som var en reaksjon nettopp på den *metodologiske holismen*. Poenget er at Weber har holistiske ambisjoner, men forsøker å føre dem tilbake til individenes motiver og handlinger.

velser. Denne ytterliggående posisjonen går tilbake til filosofene John Locke (1632–1704), George Berkeley (1685–1753) og David Hume (1711–1776).

I vår tid har forestillinger om kollektive identiteter sin rake motsetning i teorier om identitet i senmoderne eller postmoderne samfunn. En kan tenke seg at det i økende grad er slik at individet ikke umiddelbart og ukritisk identifiserer seg med et gitt kollektiv. De viktigste representantene for slike ideer innenfor samfunnsvitenskapen er sosiologene Zygmunt Bauman (f. 1925), Ulrich Beck (f. 1944) og den sene Anthony Giddens (f. 1938). Ifølge dem går de kollektive identitetene (religioner, nasjoner, klasser osv.) mer og mer i oppløsning. Hovedårsaken til denne «forvitringen» er globalisering.² Globaliseringen river menneskene stadig mer løs fra tradisjonelle bindinger og identiteter. Den individuelle identiteten mister sitt sentrum og blir «flytende». Ifølge Bauman er det et kjennetegn ved den «flytende modernitet» at den

... seems to possess no sense of privileged direction, expanding instead sideways, upwards and backwards, with the same frequency and without detectable regularity which would enable a prediction of the next move. New stems arise in spots impossible to predict in advance (Bauman 1992:27; Blackshaw 2005:82–110).

Ifølge Beck kan en fortsatt se restene av de gamle kollektive identitetene, men han kaller for eksempel sosiale klasser og nabolag for «zombie categories which are dead and still alive» (Beck & Beck-Gernsheim: 203). Han mener altså at postmoderne mennesker i minkende grad føler lojalitet overfor kollektiver, og at de kobler seg til og fra sosiale nettverk når de selv vil.

2 Globalisering blir av disse sosiologene betraktet som en uunngåelig og ustyrlig utvikling. Dette er imidlertid en omstridt tanke. Den franske sosiologen Pierre Bourdieu har for eksempel påpekt at det som betegnes som globalisering, er en politisk bevisst framprovosert tilstand. Det er den nyliberale politikken, som eksplisitt hadde som mål å bryte ned arbeiderklassen, som har ført til at samholdet i arbeiderklassen er blitt svekket. Se Bourdieu 2001, 2003. Held & McGrew 2002. Linné Eriksen 1998.

Slik sett er det i høyeste grad omstridt i hvilken grad en kan snakke om kollektive identiteter i det hele tatt. Imidlertid er også teoriene om postmoderne identiteter blitt kritisert. Den norske filosofen Lars Bugge (2002) har for eksempel innvendt at teoriene i urimelig grad bygger på at individene foretar sine valg bevisst, rasjonelt og fritt. Men vi gjør som vi gjør, ifølge Bugge, på grunn av *sedvane*, eller fordi vi *føler* for det ene eller det andre, og ikke på bakgrunn av *rasjonell kalkyle*.

Videre kan en også snu opp ned på argumentet som postmodernistene har lansert. Ifølge dem fins det ingen kollektive identiteter; de har vært konstruerte og forestilte. Men det samme må logisk sett kunne sies om den ekstreme forestillingen om at det bare fins individuelle identiteter, og at ingenting knytter dem sammen.

I motsetning til disse forestillingene vil jeg altså holde fast ved at det fins kollektive identiteter, at de kanskje er midlertidig svekket, men for all del ikke døde. Tilbakekomsten av nasjonalismen i Øst-Europa etter 1989 og religiøs fundamentalisme, for eksempel i USA og deler av den muslimske verden, er eksempler på at de antatt døde ismene er overraskende levende.

Hvordan kan vi tenke oss kollektive identiteter i dag?

Den kollektive identiteten har en sentral funksjon ved å avgrense en gruppe overfor en annen. Forskjellene medlemmene imellom tones ned, og forskjellene til ikke-medlemmer forstørres (Elias 1965). Denne *ingroup-/outgroup*-følelsen kan ses på som typisk for mennesket som vesen. Ut fra historisk erfaring er det likevel rimelig å påpeke at styrken i denne følelsen har variert og kan variere. At det fins *objektive* forskjeller mellom mennesker, behøver ikke å bety at menneskene *opplever* disse forskjellene som relevante. Her følger noen eksempler som belyser dette:

Antropologen Jan Petter Blom har beskrevet store ulikheter mellom bønder som levde henholdsvis i fjellene og i dalene i fjellstrøkene i Sør-Norge. I motsetning til hva en kunne forvente, førte ikke disse nokså grunnleggende forskjellene til en opplevelse av ulikhet, men tvert imot til at disse bøndene opplevde en funksjonell enhet. Der en kunne tro at for-

skjellene var betydelige, var det enheten og fellesskapet som var det dominerende sinnelaget (Blom 1969). Et annet eksempel på samme fenomen ser vi i piratkoloniene i Karibia, som hadde sin storhetstid mellom 1660 og 1720. Piratene var en svært sammensatt gruppe, ofte sjømenn som hadde reddet seg etter skipsforlis eller matroser og frigitte slaver som hadde gjennomført et vellykket mytteri på for eksempel et britisk skip og var på rømmen. Piratsamfunnene besto nesten utelukkende av menn, og de kom fra en rekke land. De levde sammen i familieliknende forhold og viste betydelig omsorg for hverandre. Det fantes mange *potensielle* indre konflikter (språk, religion, hudfarge, nasjonalitet m.m.). Men i lys av de umenneskelige forholdene i den britiske flåten (elendig hyre, kost og arbeidsforhold, kroppslig avstraffing osv.), kunne disse motsetningene framstå som mindre vesentlige (Linebaugh & Rediker 2000). Et tredje eksempel: Til tross for at den serbiske regjeringen under krigen i det tidligere Jugoslavia hetset andre etniske grupper gjennom media, er det vel dokumentert at serbiske ungdommer reagerte likegyldig på dette. For å slippe å delta i aksjoner mot andre folkegrupper, deserterte de fra hæren i stort omfang (Mueller 2000). Disse eksemplene fra ulike tider og områder viser at vi må ta høyde for betydelige variasjoner i styrken på opplevd avstand mellom «oss» og «de andre».

Det er – som allerede nevnt – også betydelig variasjon når det gjelder hvilke skiller man kan oppleve som relevante i forholdet mellom grupper av mennesker. Gruppedeling kan oppstå langs mange ulike akser.

En av disse aksene kan være *generasjon*. I visse historiske perioder kan den sosiale skillelinjen man opplever som mest relevant, være skillet mellom *generasjoner*. Den tyske historikeren Detlef Peukert (1991:14–18) argumenterte for at dette tre ganger har kommet til uttrykk i tysk historie, nemlig i romantikken, under Weimar-republikken og senest under studentopprøret i årene etter 1968. Under Weimar-republikken opplevde ungdommen at det var vanskelig å komme inn på arbeidsmarkedet og gjøre karriere, fordi eldre generasjoner satt som en propp i systemet. Dette skapte bred misnøye med staten, noe Hitler i sin tur kunne utnytte for å sanke stemmer for det nasjonalsosialistiske partiet.

Et annet kriterium som til tider kan oppleves som det viktigste, er *kjønn*. Også her vil det være mulig å peke på spesielle faser i historien da

skillelinjen mellom kvinner og menn ble opplevd som mer betydningsfull enn i andre perioder. Som eksempler kan vi nevne kvinnenes kamp for stemmeretten før og under første verdenskrig i Vest-Europa og den nye kvinnebevegelsen på 1960-tallet. I tida før første verdenskrig pågikk det en intens kamp for kvinners stemmerett i Storbritannia, og det var 90 000 medlemmer knyttet til den største av organisasjonene, ledet av Millicent Garrett Fawcett. Mens hennes organisasjon arbeidet innenfor lovens grenser, utførte en annen organisasjon militante aksjoner. Det var de såkalte *suffragettene*, ledet av Emmeline Pankhurst. I 1913 kastet en av aktivistene seg foran kongens hest under et veddeløp i Derby og ble drept. Hun valgte altså å våge livet for det kollektivet hun betraktet som viktigst (Blom 1992:511–512).

Et tredje kriterium mennesker til tider opplever som utslagsgivende for sin identitet, er *klasse*. På 1960-tallet hersket det stor misnøye med arbeidsforhold, lønn og ledelse blant arbeiderne på engelske fabrikker. Det hadde vært spontane og ulovlige streiker.

Ledelsen i Vauxhalls bilfabrikk i Luton i England engasjerte den engelske sosiologen John Goldthorpe for å undersøke om det var fare for uroligheter i bedriften. I to år intervjuet og observerte Goldthorpe arbeiderne for å forstå deres holdninger til arbeid, lønn og livet generelt. Han konkluderte med at arbeiderne var vel integrerte, og at ledelsen ikke hadde noe å frykte. Arbeiderne var fornøyde med lønnen de fikk, og de verken likte eller mislikte arbeidet sitt. De så på arbeidet som et nødvendig onde. Det virkelige livet lå utenfor fabrikkporten. Ut fra disse studiene konkluderte Goldthorpe med at arbeiderne var passive og apatiske. De viste ikke tegn til klassebevissthet. Konflikter med ledelsen hørte fortida til (Goldthorpe 1968–1969).

Mens Goldthorpes manus fortsatt var i trykken, fikk enkelte radikale arbeidere tak i et sammendrag med konklusjonene hans. Dette ble kopiert og delt ut til hundrevis av andre arbeidere. Omtrent på samme tid fikk arbeiderne tak i en rapport som viste at fabrikkene gikk med betydelig overskudd. Eieren, General Motors, ville ikke dele gevinsten med de ansatte; pengene skulle overføres til USA. I *London Times* kunne en lese dagen derpå:

Wild rioting has broken out at the Vauxhall car factories in Luton. Thousands of workers streamed out of the shops and gathered in the factory yard. They besieged the management offices, calling for managers to come out, singing the «Red Flag,» and shouting. «String them up!» Groups attempted to storm the offices and battled police which had been called to protect them (sitert i Gorz 1973).

Opprøret varte i to dager. Klassebevisstheten var ikke dokumenterbar når arbeiderne ble intervjuet hver for seg i sine private hjem; men den kom til overflaten da den ble benektet av forskeren, og arbeiderne kom ut fra sine private hjem og samlet seg til protest.

Et fjerde kriterium som til tider kan oppleves som mest betydningsfullt, er *religion*. Inntil 1947 var Lahore, den gangen under britisk kolonistyre, en fredelig flerkulturell by med tre store religiøse grupper. Muslimene utgjorde et knapt flertall, etterfulgt av sikhene og deretter hinduene. Da det britiske imperiet gikk i oppløsning, ble Pakistan opprettet som en egen stat for de indiske muslimene, enda de fleste muslimene stilte seg likegyldige til dette. Monsunen i 1947 brakte ikke bare regn; det regnet blod. I Lahore ble mange sikher og hinduer myrdet av sine muslimske naboer. De overlevende flyktet til India. Der hadde det skjedd massakre på muslimer, og de overlevende hadde flyktet til Pakistan. Så å si over natta var religion blitt et kriterium som bestemte om du kunne bli eller måtte dra, eller det som verre var: om du kunne leve eller måtte dø. Om lag to millioner mennesker ble myrdet eller døde som følge av de religiøse massakrene i India og Pakistan. Elleve millioner ble drevet på flukt (Ali 2003:1–10).

Nasjonale og regionale identiteter

Hvordan skal vi stille oss til nasjonale og regionale identiteter? Også på dette feltet fins det forskningstradisjoner som går tilbake til 1800-tallet. De tyske professorene Moritz Lazarus og Heymann Steinthal var blant de første som forsøkte å studere nasjonale identiteter på en vitenskapelig måte. I 1860 offentliggjorde de artikkelen *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie* (Inn-

førende tanker om en folkepsykologi; en invitasjon til et Tidsskrift for folkepsykologi). Denne artikkelen kan betraktes som en programerklæring for forskningstradisjonen de grunnla. Programmet ble tatt opp av en annen tysk forsker, Wilhelm Wendt, som i 1888 definerte innholdet i *Völkerpsychologie* som «alle utviklingstrekk som har sitt opphav i et folkefelleskaps åndelige liv». Ideen om folkefelleskap var knyttet til et bestemt geografisk område, der medlemmene sto i et genealogisk forhold til hverandre. De hadde et felles språk og et felles rettssystem, og de hadde dannet eller var i ferd med å danne en felles stat (Vester 1996).³

Det var ikke bare tyskerne som var interessert i kollektive identiteter. I USA oppsto kulturanthropologien som en gren av sosialantropologien. Frontfigurer var blant andre Franz Boas (1858–1942), Ruth Benedict (1887–1948) og Margaret Mead (1901–1978). Boas dreide den amerikanske antropologien i retning studier av distinkte kulturer. Dette sto i motsetning til interessen for teorier om en enhetlig, evolusjonistisk utvikling av hele menneskeheten og de den gangen så populære raseoppfatningene. Benedict og Mead ble inspirert av Sigmund Freuds (1856–1939) og Carl Gustav Jungs (1875–1961) psykoanalyse, og gikk inn for studier av kultur og personlighet. Disse forskerne argumenterte for det syn at individuell identitet var påvirket og formet av overindividuelle, kulturelle og sosiale krefter.

Verken Benedict eller Mead fikk sentrale posisjoner innen akademien i USA, selv om verkene deres har blitt lest av mange. Det er annerledes med sosialantropologen Clifford Geertz (1926–2006), som ble en av de ledende innenfor sitt fag i USA og kjent langt ut over landets grenser. Geertz betraktet kultur som «mønstre av mening», og definerte kultur som «(a) historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and their attitudes toward life» (Geertz 1973:89).

Geertz' kulturbegrep og definisjon av kollektiv identitet kan lett relateres til forestillinger som en annen amerikansk antropolog, Benedict

3 I litteraturen finner vi fra tid til annen oppfatninger som går ut på at den italienske politikeren og filosofen Giuseppe Mazzini (1805–1872) mente nasjonene var kollektive aktører og handlet ut fra dette. Slike oppfatninger er i seinere tid blitt tilbakevist av Recchia og Urbinati (2009:13–14).

Anderson (f. 1936), har fremmet om nasjonale kollektive identiteter. Andersons sosialantropologiske og historiske teori om forestilte fellesskap begynner med en undring over at mennesker kan føle seg knyttet til andre mennesker, selv om de ikke kjenner dem personlig. I de fleste nasjoner, som har hundretusener eller millioner av statsborgere, vil den enkelte ikke ha mulighet til personlig å møte alle de andre. Likevel kan mennesker til tider oppleve følelsen av samhörighet som så viktig at de er villige til å gi sine liv for det forestilte fellesskapet – som noen av eksemplene ovenfor viser. Hvordan er dette mulig?

Andersons svar er tredelt. For det første må det være visse opplevde forskjeller mellom hvem som er medlem av fellesskapet og hvem som ikke er det. Slike forskjeller har som regel et fellestrekk (Bourdieu 1977: 81), men det må herske en felles bevissthet om hva dette går ut på. Et eksempel: Nybyggerne i Amerika ble lenge tilsidesatt av den engelske kronen; først da kolonistene ble bevisst på dette, oppsto en dynamikk som førte til uavhengighetskrigen og Den amerikanske revolusjon. I denne bevisstgjøringsprosessen spiller stereotypier en viktig rolle. Stereotypiene blir vanligvis bygd opp og kommunisert av en elite innenfor gruppen (Elias & Scotson 1965).

Så langt har jeg argumentert for at det er god grunn til å holde fast ved forestillinger om kollektive identiteter. Men hvordan kan vi få en tydeligere avgrensning av hva vi mener når vi snakker om *nasjonal* identitet eller *nasjonal* kultur? Vi har allerede nevnt Anthony Giddens, som lanserte en *relasjonell* teori om kultur, før han i 1992 forlot forestillinger om kollektive identiteter både i samtid og framtid. Jeg kan ikke se noen åpenbare motsetninger mellom teoriene til den unge Giddens på den ene siden og Geertz og Anderson på den andre. Nasjonale kulturer er ikke evigvarende eller uforanderlige. De er ikke klart avgrenset mot omverdenen og heller ikke fullstendig annerledes enn andre kulturer. Nasjonale kulturer styrer ikke handlingene til nasjonens medlemmer. Positivt sagt er de mønstre av mening; de kommuniseres og deles av et kollektiv. De har en viss seig bestandighet, men er foranderlige. De viser fellestrekk, men har også iboende motsetninger. Med andre ord: Det fins et symbolsk hege-
moni, men det er også rom for motstand (Giddens 1976, 1979; Fay 1996:50–71; Kjeldstadli 1999).

Den sørlandske kulturens *sammensatte* karakter er hovedemne for denne boka, og den belyses fra mange synsvinkler i de ulike artiklene. Men også det motsatte, monolittiske synet på kultur lever i beste velgående. Den nederlandske sosialantropologen Geert Hofstedes forskning presenterer nasjoner og nasjonalkulturer som nokså klart begrensede, homogene og statiske størrelser (2001, 2004). Hofstede har særlig funnet gjenklang i bedriftsøkonomiske utdanninger, der faglige autoriteter for eksempel ønsker å forklare studentene det høyst relevante fenomenet at det kan oppstå gnisninger i bedrifter som har en etnisk sammensatt stab. Et nokså vanlig problem er at autoritet er ulikt forankret hos ledelsen og blant de ansatte.

Hvordan internaliserer mennesker forestillingen om et nasjonalt fellesskap?

Hvordan kommer så forestillingen om en kollektiv identitet inn i hodene og kroppene våre? To ulike momenter er verdt å nevne, nemlig et system av symboler for kollektivet og et institusjonelt apparat som sprer og forankrer symbolene i det enkelte individet.

Det fins en rekke symboler som vi deler i det daglige, og som knytter oss til hverandre. Det viktigste og hyppigst brukte systemet av symboler er det nasjonale språket. Nettopp språket er et kollektivt symbolsystem som skiller for eksempel nordmenn fra engelskmenn eller polakker. Språket har i flere hundre år vært den viktigste markøren for tilhørighet. Språket er da også bærer av de språklige, mer komplekse symbolene for det nasjonale fellesskapet. Historieskrivingen, slik den framkommer i lærebøker på ulike nivåer, er et av de komplekse symbolsystemene og er blitt dekonstruert som sådant (f.eks. Østergaard 1992:29–83; Ehn, Frykman & Löfgren 1993 og Eriksen 1996).

De mest komplekse symbolene inneholder tre elementer som gjør at vi kroppslig føler et fellesskap med nasjonens medlemmer:

- De definerer *ingroup* og *outgroup* – hvem som er med i det nasjonale kollektivet og hvem som ikke er det.
- De inneholder forestillinger om *tid* og *rom* – for eksempel om hvordan og når fellesskapet har oppstått; hva slags nåtid og framtid det har; og hva som er kollektivets «naturlige» habitat.
- De omdefinerer de fiktive sosiale båndene mellom nasjonens medlemmer (som er anonyme for hverandre) til å være familieband.

Det er lett å anskueliggjøre denne prosessen ved hjelp av en tekst som mange av oss kan utenat og synger nokså regelmessig – Bjørnstjerne Bjørnsons «Ja, vi elsker» (se vedlegg for hele teksten).

For det første er teksten klar på hvem som er venn og hvem som er fiende. Hele tolv ganger bruker Bjørnson et inkluderende «vi». I tillegg kommer fire ganger «vår» og en gang «oss». Fellesskapet forfatteren henvender seg til består i all hovedsak av bønder og norske menn i «hus og hytte». Forskjellene mellom øvrighet og undersåtter, storbønder og husmenn, industriere og arbeidere blir underkommunisert. Det nasjonale fellesskapet spenner også til en viss grad bro over kjønnsskillene: «Kvinner selv stod opp og strede/som de vare menn;/andre kunne bare grede». Den viktigste vennen å ha på laget er den «store Gud», som beskytter landet «skjønt det mørkt så ut». Dessuten symboliseres fellesskapet av tre konger (Harald, Olav og Sverre) og én helt (Tordenskjold). Fellesskapet er lite («visstnok var vi ikke mange»), men det har like fullt både mot og evner til å hevde seg.

Teksten forteller ikke mye om hvem som står utenfor dette fellesskapet, men visse antydninger fins. Det dreier seg om diverse fiender i vikingtida, katolikkene (Roma), og til slutt svenskene (Fredrikshald). At fiendskapet ikke er evig, er et interessant moment. Teksten henspiller på skandinavismen som forsonet de tidligere fiendene.

For det andre byr teksten på visse utsagn om *tid* og *rom* som konstituerer det nasjonale fellesskapet. Nasjonen blir framstilt som evigvarende, med sitt utspring i den mystiske «saganatt» og en framtid som fortsatt bare fins i medlemmenes «drømmer». Den historiske tidsangivelsen går fra en fortid som gir negative assosiasjoner mot en framtid («drømmer») med positive konnotasjoner – fra «nød til seir» («frihet ble oss født»). De

vanskelige tidene er også omtalt («Hårde tider har vi drøyet»), da nasjonens skjebne «stod på spill».

Det nasjonale landskapet («vår jord») er beskrevet, men kanskje knappere enn i andre tilsvarende nasjonalsanger. Havet er nevnt («over vannet», «kysten»), noe som gir assosiasjoner til kystnasjonen. Innbyggerne i innlandsfylkene Oppland og Hedmark vil muligens ha vansker med dette, selv om de har Mjøsa! Ellers gir beskrivelser som «furet, værbitte» assosiasjoner til fjell og dalstrøk og til et hardt klima.

For det tredje beskriver forfatteren de *sosiale båndene* som holder nasjonen sammen, som om de var familieband («vi tenker på vår far og mor» – som om alle nasjonens medlemmer hadde samme foreldre). Følelsene preges ikke av solidaritet eller generasjonskontrakt (slik moderne velferdsteori beskriver det), men av kjærlighet – nasjonens medlemmer elsker hverandre. Tar en dette familiebildet seriøst, må den tenkte adressaten være barnet til nasjonens far og mor. Som barn skylder en takk til foreldrene og er moralsk forpliktet til å følge opp «fedres kamp».

Utover språket fins det andre, ikke-språklige og kanskje ikke fullt så dagligdage symboler som representerer et nasjonalt fellesskap, og som vekker tilhørighetsfølelse. Det kan være flagget, typiske «nasjonal»-idretter, enkeltpersoner som konger, dronninger og presidenter, monumenter, mat og drikke og mye annet.

De kollektive symbolene formidles til og forankres i individene ved hjelp av en rekke institusjoner. Selv om en kan gå ut fra visse lokale og regionale særtrekk, er institusjonene i høy grad standardisert gjennom landets lovgivning og regelverk. Blant de viktigste institusjonene i den moderne vestlige verden er barnehager, skoler, den militære førstegangstjenesten, media, høyere utdanning og nasjonale seremonier (Meyer 2008).⁴

4 Se også Berit Eide Johnsens artikkel om sørlandske stereotyper i denne antologien.

Når og hvordan blir *regionalisme* til *separatisme*?

I Norden har vi omfattende erfaring med at regionalisme blir til nasjonalisme. For danske og svenske makthavere i de multietniske rikenes tid kan for eksempel finsk og norsk nasjonalisme ha framstått som regionalisme, i hvert fall før nasjonene ble etablert i henholdsvis 1809 og 1814. Noe liknende kan sies om islandsk uavhengighet i 1944, og muligens også for stat og styresett på Åland (1951/1993) og Grønland (1979/2009). Her gjelder det å se prosessen med samtidens øyne, det vil si uten å ta det historiske resultatet som etterkommerne kjenner til – nasjonalstaten – for gitt. Det er snarere på sin plass å minne om historiens åpenhet.

Samtidig kan en også påpeke at regionalisme ikke alltid har ført til politisk løsrivelse og dannelse av nye nasjonalstater (Hunstad 2009:62). Jylland har ikke løsrevet seg fra Danmark, Skåne er fortsatt en del av Sverige, og selv om de samiske kommunene i Finnmark har fått et visst kulturelt selvstyre, har de ikke dannet noen samisk nasjonalstat i nord.

Er det så mulig å si noe om årsaker til at regionalisme blir til separatisme, med løsrivelse og selvstyre – dannelse av en egen nasjonalstat – som politisk mål? Kan man oppdage mønstre som gjenspeiler både de nordiske og de ulike globale erfaringene med overgang fra regionalisme til separatisme? Og hvilken rolle spiller nasjonalisme i denne prosessen?

Nyere oversikter over emnet viser at behovet for flere enkeltstudier fortsatt er stort. Se for eksempel på Skottland og Wales. Ønsket om politisk selvstendighet er større i Skottland enn i Wales, enda de språklige forskjellene er større mellom engelsk og walisisk. I 700 år var Skottland en selvstendig stat (i motsetning til Wales), og det kan argumenteres for at historisk bevissthet om tidligere selvstendighet kan spille en viktig rolle. På den annen side har for eksempel visse regioner i Italia og enkelte delstater i Tyskland en liknende tradisjon, uten at dette så langt har ført til et ønske om løsrivelse (McCrone 2006:238, 240; Díez-Medrano 2002).

En av forskerne som i nyere tid har forsøkt å oppsummere forskningsstatus på dette feltet, er den kanadiske statsviteren Will Kymlicka (2007). Han har gått gjennom litteraturen for å lete etter mønstre for når konflikter mellom majoritet og minoritet fører til separatisme, og når de ikke gjør det. Slike konflikter vil ofte – men kanskje ikke alltid – føre til separatisme.

Hvordan kan separatisme unngås? Vestlige land – og dette begrepet utelukker statene i den tidligere Warszawa-pakten – har i lange perioder maktet å unngå separatisme. Dette har i mange tilfeller vært mulig fordi regionalt konsentrerte minoriteter har fått særrettigheter, for eksempel territorielle rettigheter, politisk selvstyre, kulturelle rettigheter eller politisk representasjon. I visse tilfeller har regjeringer også innført kvotering av minoriteter i arbeidslivet, i forvaltningen og i politiske organer, og satt i gang spesielle økonomiske programmer, for eksempel regionale utviklingsprogrammer, bygging av regional infrastruktur og regionale sysselsettingsprosjekter (Kymlicka 1995, 2007). En annen ekspert på området, Juan Díez Medrano (2002), har påpekt at slike rettigheter må være framforhandlet mellom partene og ikke være innført ovenfra. Samtidig har han understreket at separatisme kan unngås ved andre tiltak. Vold fra myndighetenes side, i kombinasjon med forhandlinger, er åpenbart et av virkemidlene når en for eksempel tenker på Nord-Irland. Også i Tyrkia har regjeringen slått hardt ned på alle former for opprør fra kurdernes side, samtidig som regjeringen har satt i gang et urbaniseringsprogram for å få kurderne til å flytte til byene. Resultatet var en markant nedgang i den separatistiske volden. Når minoriteter ikke bor regionalt konsentrert, er faren for løsrivelse mindre.

Dersom majoriteten ikke er villig til å gi minoriteter slike rettigheter eller til å iverksette spesielle tiltak, kan det være gode grunner til dette.

Et problem som i mange tilfeller er til hinder for politisk selvstyre for minoriteter, er at statene mangler demokratiske institusjoner. Uten slike institusjoner er det fare for at medlemmer av majoriteten vil bli diskriminert idet en region får økt politisk selvstyre. Etniske motsetninger kan danne bakgrunn for hevn, som gjengjeldelse for tidligere urett når majoritets- og minoritetsstatus byttes om. Poenget kan illustreres med massakrene som skjedde i Pakistan og India etter delingen i to stater. Muslimer (som var blitt en klar majoritet i Pakistan) massakrerte sikher og hinduer (som var blitt en klar minoritet i Pakistan), mens sikher og hinduer (som var blitt en klar majoritet i India) massakrerte muslimer i India. Uten institusjoner som for eksempel et uavhengig og velfungerende rettsvesen, kan det være overhengende fare for etnisk rensing dersom en stat gir en regional minoritet politisk selvstyre.

Et annet problem er at det kun er den vestlige verden som har velfungerende regionale sikkerhetsorganisasjoner (NATO, Europarådet) som effektivt kan forebygge konflikter og kriger innad i regionen. Bakgrunnen for dette poenget er at det å gi politisk selvstyre til en regional minoritet kan føre til at nabostater bruker dette selvstyrte området som brohode for å arbeide for løsrivelse. I engelskspråklig litteratur omtales dette som *kin-group*-problematikk. I mer enn 90 % av alle verdens land er det ikke samsvar mellom de politiske og etniske grensene (McCrone 2006:237). Det er ofte slik at etniske grupper danner en klar majoritet i et land, og en klar minoritet i et tilgrensende område i et naboland. I mellomkrigstida var for eksempel Danmark og Frankrike lite villige til å gi mer selvstyre til de tyske minoritetene som bodde langs grensen til Tyskland. Årsaken var frykt for at Hitler-regimet skulle utnytte situasjonen og lettere fått løsevet disse områdene fra henholdsvis Danmark og Frankrike.

Som et tredje poeng kan nevnes at kolonitidas arv veier tungt i mange afrikanske og asiatiske land. Ofte bygget koloniherrene sin makt på etniske hierarkier (Rex & Singh 2003). I Ceylon benyttet engelskmennene seg i stor skala av den tamilske minoriteten for å styre øya, samtidig som de splittet den singalesiske majoriteten i to grupper, for lettere å kunne herske over den. Mens Ceylons befolkning tidligere hadde identifisert seg med ulike kaster og klasser, etablerte engelskmennene et etnisk hierarki der identifikasjon som tamil eller singaleser ble avgjørende. Da Ceylon ble uavhengig i 1948, fikk den singalesiske majoriteten overtaket. Tamilene mistet sin privilegerte stilling og ble ikke innrømmet kulturelle særrettigheter.

Som et fjerde poeng kan nevnes at mange tidligere kolonistater av gode grunner nærer mistillit til de internasjonale organisasjonene og de tidligere kolonilandene. Det kan for eksempel dreie seg om erfaringer med USAs infiltrasjon og beinharde interessepolitikk, eller med at det brukes ulike målestokker for allierte og ikke-allierte. Man kan med rette spørre hvorfor de vestlige landene ønsker å gi kurderne selvstyre i det okkuperte Irak, samtidig som de ikke støtter kurdernes ønske om kulturelle eller politiske rettigheter i Tyrkia.

Et femte og siste poeng har å gjøre med at det ofte ikke fins klare regionale majoriteter eller minoriteter. Et godt eksempel på dette er Nigeria,

Afrikas mest folkerike stat. Her fins det tre hovedgrupper som utgjør omtrent like andeler av befolkningen (Fulani/Hausa, Igbo og Yoruba). Til sammen utgjør disse tre gruppene omtrent to tredeler av Nigerias befolkning på anslagsvis 155 millioner. Totalt regner en med at det er 250 ulike etniske grupper i landet, og at det snakkes mer enn 500 ulike språk. Regionalt selvstyre for alle minoriteter ville kunne ut i et mylder av stater som på ingen måte ville være bærekraftige.

Oppsummering: sørlandsk separatisme eller enhet i mangfold?

I denne artikkelen har jeg forsøkt å beskrive hvordan forskere har tenkt omkring kollektive identiteter, og hvorfor det kan være på sin plass å holde fast ved en relasjonell forståelse av slike fenomener. Videre har jeg forsøkt å beskrive hvordan båndet mellom individ og kollektiv blir til, og hvorfor det blir så sterkt og betydningsfullt. Dernest har jeg prøvd å gi noen foreløpige svar på hvordan regionalisme kan utvikle seg til separatisme. Helt til slutt vil jeg understreke at det er et stort behov for forskning i form av enkeltstudier om regionale identiteter.

Dersom en gruppe aktivister ønsket å løsrive Sørlandet fra resten av Norge, hva skulle man råde dem til å gjøre? Hvordan skulle de klare å styrke den kollektive, kulturelle identiteten slik at det oppsto en massebevegelse der medlemmene var villige til å gi sine liv for kollektivet? Hvordan skulle de makte å omforme regionalisme til nasjonalisme? Det er klart at scenariet ikke kan tas helt alvorlig, men la oss nå tenke oss at det var slik. På bakgrunn av det som er nevnt, ville det viktigste rådet være å benytte enhver anledning til å markere at Sørlandet og sørlendingene er blitt utbyttet og utnyttet av resten av Norge. Jo klarere fiendebilde, desto sterkere «vi»-følelse. Dernest burde aktivistgruppen styrke og videreutvikle fellessymbolene for Sørlandet. Gruppen måtte få grep om og bygge ut et institusjonelt apparat (foreninger, skolevesen osv.) der forestillingene om et motsetningsforhold til resten av landet og om Sørlandets og sørlendingenes egenart kunne dyrkes. I en slik sammenheng vil det også være politisk hensiktsmessig å påstå det stikk motsatte av det jeg tok opp ovenfor; at den sørlandske kulturen er evigvarende, uforanderlig, klart avgren-

set mot andre kulturer og innbyrdes homogen. Som en vil se av de øvrige artiklene i denne antologien, er ikke dette utbredte forestillinger blant sørlendinger i dag. Det råder enighet om at Sørlandet er sammensatt, at våre forestillinger om landsdelen er foranderlige og at det er mange likheter med tilgrensende regioner. Disse kjensgjerningene virker intellektuelt redelige og politisk betryggende i en tid hvor det er viktigere enn noen sinne å leve sammen til tross for ulikheter.

Litteratur

- Ali, T. (2003). *The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jihads and Modernity*. London: Verso.
- Anderson, B. (1983, 1991). *Imagined Communities*. London: Verso.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (2001). *Flytende modernitet*. Oslo: Vidarforlaget.
- Beck, U. (2002). *Zombie Categories: Interview with Ulrich Beck*. I U. Beck & E. Beck-Gernsheim. *Individualization*. London: Sage.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Blackshaw, T. (2005). *Zygmunt Bauman. Key Sociologists*. London: Routledge.
- Blom, I. (1992). De gyldne år. I Ida Blom (red.) *Cappelens Kvinnehistorie. Renaissance, reformasjon, revolusjon fra ca. 1500 til i dag*. Bd. 2. Oslo: Cappelen.
- Blom, J.P. (1969). *Ethnic and Cultural Differentiation*. I F. Barth (red) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2001). *Modild. For en social bevægelse i Europa*. København: Hans Reitzel (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2003). *Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstandes gegen die neoliberale Invasion*. Konstanz: Edition Discours.
- Brubaker, R. & Cooper, F. (2000). Beyond «identity». *Theory and Society*, 29, 1, 1–47.
- Bugge, L. (2002). Identitet og makt. *Agora*, 3/4, 134–162.
- Castells, M. (1997). *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. II. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.
- Diez Medrano, J. (2002). Thematic Introduction: Nationalism and Ethnic Conflict. *International Journal on Multicultural Societies*, 4 (1), 3–15.
- Durkheim, E. (1992). *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Durkheim E. (1999). *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elias, N. (1965) *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, London: Cass.
- Ehn, B., Frykman, J. og Löfgren, O. (1993). *Försvenskningen av Sverige. Det nationellas förvandlingar*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Eriksen, T.H. (1996). *Kampen om fortiden. Et essay om myter, identitet og politikk*, Oslo: Aschehoug.
- Eriksen, T.L. (1998). Global økonomisk apartheid? – Ti Spørsmål om globalisering. I M. Marsdal (red.). *Økonomisk apartheid. Nyliberalismens verdensorden*. Oslo: Solidaritet Forlag (21–63).
- Foucault, M. (1999). *Diskursens orden*, Oslo: Spartacus.
- Giddens, A. (1976). *New Rules of Sociological Method*. New York: Basic Books.
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Analysis. Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Goldthorpe, J. et al. (1968–1969). *The Affluent Worker*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goetz, A. (1973). Workers' control is more than just that. In Hunnius, Garson and Case (red.), *Workers control*. New York: Vintage Books.
- Held, D. og A. McGrew (2002). *Globalization/Anti-Globalization*. Cambridge: Polity Press.
- Hofstede, G. (2001). *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks CA: Sage Publications.
- Hofstede, G. og Hofstede, G.-J. (2004). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. New York: McGraw-Hill.
- Kjeldstadli, K. (1999). Nasjonale kulturer. Finnes de? Kan de studeres? I J. Børtnes (red.), *Kulturperspektiver i fremmedspråkfagene*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2007). *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Linebaugh, P. og Rediker, M. (2000). *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press, 2000.
- Löwith, K. (1973). Max Weber und Karl Marx. I Constans Seyfarth og Walter M. Sprondel (red.) (1973). *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (19–37).
- Marx, K. (1973). *Verker i utvalg*. Redigert av J. Elster og E. Lorenz, Oslo: Pax.

- McCrone, D. (2006). Nations and Regions: In or Out of the State? G. Delanty and K. Kumar (red.). *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*. London. Thousand Oaks. New Delhi (237–248).
- Meyer, F. (2001). *Dansken, svensken og nordmannen ... Skandinaviske habitusforskjeller sett i lys av kulturmøtet med tyske flyktninger. En komparativ studie*. Oslo: Unipub.
- Meyer, F. (2008). Nasjonen inn i kropp og sjel: hvordan ulike profesjoner har formet barnas nasjonale habitus. I A.M. Otterstad (red.) *Profesjonsutøvelse og kulturelt mangfold: fra utsikt til innsikt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mueller, J. (2000). The Banality of Ethnic War. *International Security*, 25(1), 42–70.
- Peukert, D.J.K. (1991). *The Weimar Republic*. Allen Lane: Penguin Press.
- Recchia, S. og N. Urbinati (2009). *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rex, J. & Singh, G. (2003). Pluralism and Multiculturalism in Colonial and Post-Colonial Society – Thematic Introduction. *International Journal on Multicultural Societies*, 5(2), 106–118.
- Vester, H.-G. (1996). *Kollektive Identitäten und Mentalitäten. Von der Völkerpsychologie zur kulturvergleichenden Soziologie und interkulturellen Kommunikation*, Frankfurt a.M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.