

Mehmet Ümit Necef

Skrækken for kulturel forskellighed

Inspirationen fra Edward Said i dansk indvandrerforskning

I dansk forskning om forholdet mellem indvandrere og danskere er det ganske udbredt at fremføre, at danskerne lider af skræk for indvandrerens kulturelle anderledeshed. Artiklens hovedtese er, at det i virkeligheden er de anklagende forskere selv, der lider af skræk for kulturelle forskelle. På det teoretiske plan skyldes dette i høj grad et ønske om ikke at virke essentialistisk, et ønske, hvis teoretiske inspiration ikke mindst har en kilde i Edward Saims anti-essentialisme, som den udlægges i bogen *Orientalisme*. Artiklen argumenter for, at det er Saims formaninger imod brugen af kultur til at forklare et fænomen i forbindelse med Orienten og islam, der har gjort en række danske forskere bange for at anerkende og italesætte kulturelle forskelle. Artiklen fremfører, at danske forskere må tage kulturelle forskelle mellem danskere og indvandrere alvorligt og gentænke den populære forestilling om, at danskernes reaktioner imod kulturel anderledeshed altid handler om racisme, fordomme, stereotyper, skræk og panik. Inddragelsen af alternative teorier for at analysere interaktionen mellem danskere og indvandrere, ikke mindst danskernes forskellige reaktionsformer over for indvandrere, vil gavne sociologisk forskning.

Søgeord: *Orientalisme*, Edward Said, indvandrerforskning, æresdrab, essentialisme, forskellighed.

I dansk indvandrerforskning¹ er det ganske udbredt at fremføre, at danskerne lider af skræk for indvandrernes kulturelle anderledeshed. Danskerne plages i denne fortælling af "moralsk panik" (Hervik 1988:10) og "social og kulturel skrækfølelse i forbindelse med fremmedhed" (Diken 1998: 4); de bliver "irriteret" og "provokeret" af indvandrernes kulturelle forskellighed (Fadel 1999:250, 252) og "generet af" den stigende multikulturalisme (Hervik 1999:17). Ofte er det "alene de andres anderledeshed, som fremprovokerer racismen hos danskerne" (Hervik 1999:121); og danskerne er blevet "angste for minoriteterne" (Andreassen 2007:203, 251).

I skabelsen af denne skræk spiller medierne angiveligt en stor rolle. Den dansk-pakistanske sociolog Mustafa Hussain påstår, at medierne "konstruerer en fordomsfuld diskurs" (Hussain 1999:17). Minoritets- og medieforskeren Rikke Andreassen skriver, at "[n]yhedsmedierne har siden 1970'erne ofte beskrevet unge minoritetsmænd som seksuelt aggressive og fremstillet dem som en potentiel seksuel trussel" (2007:167). Ifølge Andreassen har mediernes fordomsfulde, essentialistiske, stereotype forestilling om minoritetsmændene som kriminelle og voldelige "muligvis skabt grobund for, at flere etniske danskere er blevet angste for minoriteterne" (Andreassen 2007:251, 203). Summa summarum: Medierne er med til at skabe "et angstfuldt klima" i forhold til indvandrere (s. 251). I en aktuel case fremføres det, at store dele af de danske medier under Muhammedkrisen har oppisket "frygt" over for muslimske indvandrere og den islamiske verden (Hervik og Berg 2007:14-15). Ifølge Peter Hervik og Clarissa Berg (2007:19-20) har selv de progressive aviser som *Information*, der ellers skulle have udtrykt sympati for den muslimske verden, angiveligt skabt en os-dem dikotomi og positioneret muslimerne i en passiv rolle. Og med direkte henvisning til Edward Saids bog *Orientalism* (1978) skrev forfatterne: "Man kan mene, at denne dikotomi og sympati-diskurs er en del af det såkaldte orientalistiske verdensperspektiv (Hervik og Berg 2007:20).

Saids formaninger imod at italesætte kulturelle forskelle

Min tese i denne artikel er, at det i virkeligheden er de anklagende forskere selv, der lider af skræk for kulturelle forskelle. På det teoretiske plan skyldes dette i høj grad et ønske om ikke at virke essentialistisk, et ønske, hvis teoretiske inspiration ikke mindst har rødder i Edward Saids anti-essentialisme, som den udlægges i bogen *Orientalism*. I *Orientalism* er Said (2002) tvetydig omkring, hvorvidt der findes kulturelle forskelle, og hvorvidt det er legitimt at tale om dem. På den ene side skriver han for eksempel:

(Orientalismen) gjorde det muligt for europæisk *kultur* at administrere – og endog producere – Orienten politisk, sociologisk, militært, ideologisk, videnskabeligt og litterært efter oplysningstiden (s. 29) (min kursorivering).



Mehmet Ümit
Necef
Lektor, ph.d. ved
Center for Mellem-
øststudier, Syddansk
Universitet
E-mail:
necef@hist.sdu.dk

Derved implicerer han, at der i modsætning til "europæisk kultur" enten eksisterer en "ikke-europæisk kultur" eller en specifik kategori af mennesker, "ikke-europæere", som angiveligt bliver administreret, domineret, koloniseret og undertrykt af europæere, hvis tankegang er (over)determineret af orientalismen. I begge tilfælde er det tale om en skelnen mellem europæere og ikke-europæere.

I en anden sammenhæng hentyder han til, at der er kulturelle forskelle mellem Orienten og Nordvesteuropa, når det gælder seksualitet, dvs. seksualiteten socialt-konstrueres anderledes i de vestlige samfund end i Orienten: "Orienten var et sted, hvor man kunne søge efter seksuelle oplevelser, der ikke var tilgængelige i Europa". Eksempelvis skriver han, at Gustave Flaubert og en række andre europæiske forfattere, som i 1800- og 1900-tallet rejste til Orienten, "ofte – og med rette, vil jeg mene – ledte efter ... en anderledes slags seksualitet, måske mere udsvævende og mindre skyldbetyngt" (Said 2002: 223).

Imidlertid betragter Said inddelingen af menneskeheden i kulturelle eller andre former for kategorier og, endnu vigtigere i denne sammenhæng, påstanden om kulturelle forskelle som farlig og ildevarslende:

Kan man inddele den menneskelige virkelighed, sådan som den menneskelige virkelighed jo reelt synes at være inddelt, i klart definerede kulturer, historier, traditioner, sågar racer, og alligevel overleve konsekvenserne af dette på en menneskelig måde? (Said 2002:72).

En lignende advarsel imod italesættelsen af kulturelle forskelle og problematiseringen af legitimiteten af denne foretagelse, dog med blødere formuleringer og med en række retoriske spørgsmål, gentages i slutningen af *Orientalism*:

Er tanken om forskellige kulturer (eller racer, religioner eller civilisationer) anvendelig, eller fører den altid til selvros (når man diskuterer sin egen) eller fjendtlighed og aggression (når man diskuterer en "anden")? Spiller kulturelle, religiøse og racemæssige forskelle en større rolle end socio-økonomiske kategorier eller politisk-historiske kategorier? (Said 2002:366).

Som jeg har påpeget i en tidligere artikel (Necef 2007), er det mest problematiske ved disse overvejelser påstanden om, at enhver inddeling af menneskeheden i "os" og "dem" medfører fjendtlighed, således at inddelingen af menneskeheden i forskellige kulturer uundgåeligt er et afhumaniserende foretagende. Dermed transformerer Said ligheds- og forskelsdialektikken til et uundgåeligt og allestedsnærværende fjendskab. Som man kan se i den ovenstående passage inddeler Said selv menneskeheden i mindst to kategorier og kulturer, "europæisk kultur" og "de andre". Desuden virker det ikke selvindlysende, at "politisk-historiske kategorier", som for eksempel nationer, skulle spille en større rolle end kulturelle forskelle, når man diskuterer den menneskelige tilværelses problemer (Said 2002:366).

I artiklen vil jeg argumentere for og illustrere, at det er formaninger som den ovenstående, der har gjort en række danske forskere bange for at anerkende og italesætte kulturelle forskelle.

Først og fremmest vil jeg slå fast, at Said og en række danske forskere anvender den samme teoretiske ramme, men i forskellige sammenhænge: Said (1978) i analysen af den "vestlige" orientalisme, og danske forskere i analysen af forholdet mellem danskere og indvandrere. Begge fremfører, at Vesten/danskerne konstruerer en kulturel anderledeshed mellem sig selv og Orienten/indvandrerne i en essentialiseret dikotomi. Den dominerende side (Vesten/danskerne) postulerer nemlig en uforenelig, uoverstigelig og uforanderlig, dvs. en essentiel forskel i forhold til den underlagte og andetgjorte side (Orienten/indvandrere). De magtfulde hævder, at de andre er udemokratiske, irrationelle, fjendtligtindstillede over for fremskridt, reform og forandring. Dette er både hos Said og de danskerkritiske forskere undersøgelsens styrende princip.

For det andet fremfører man en række forhold fra det empiriske materiale, som skal godtgøre eller eksemplificere denne påstand. I *Orientalism* består det empiriske materiale af meget forskelligartede tekster og genrer fra en bred vifte af tidsperioder. De danske forskeres empiriske materiale består typisk af en række danskeres udsagn om indvandrere, som man plukker ud enten fra de interviews, man selv har foretaget, eller fra aviser og tv. Der ses typisk bort fra fænomener, der ikke passer til teorien, og andre fortolkningsrammer enten ignoreres eller nedgøres, eksempelvis for at "give offeret skylden".

I kulturforskningen er Said hovedsagligt kendt for anti-essentialisme i forbindelse med Orienten og islam (se også Khawaja 2007:690).² Said's (2002) hensigt er at dekonstruere den vestlige diskurs, orientalismen, hvis "essens er en uudslettelig distinktion mellem vestlig overlegenhed og orientalsk underlegenhed" (Said 2002:69) (min oversættelse).³

Mit sigte med denne artikel er ikke at forsvare essentialismen i forbindelse med Orienten, islam eller indvandrere eller at tilbagevise enhver version af anti-essentialismen. Jeg vil heller ikke afvise, at Said har ret i, at nogle af de eksempler han præsenterer i *Orientalism* er eksempler på problematisk essentialisme.⁴

Mit formål i artiklen er mere begrænset: At fremføre, at en anti-essentialistisk tankegang, som den der fremføres af Said, spiller en betydelig rolle i indvandrerforskeres skræk for kulturelle forskelle. Flere forskere refererer da også direkte til *Orientalism* eller Saids andre værker som en inspirationskilde til deres anti-essentialisme i analysen af forholdet mellem danskere og indvandrere/islam (Diken 1989:12, 1995:16-17, 1998:40; Andreassen 2007:33, 66; Husain et al.: 1996:96). Det kan naturligvis være svært at vide, hvor stor en rolle Saids eget værk spiller, men det lader i al fald til at hans ånd spøger.

Orientalismens essens og overdeterminens: Saids diskurskonstruktivisme og essentialisme

I sin analyse af orientalismen tager Said (2002) hovedsagligt afsæt i diskurskonstruktivistisk teori. Diskurskonstruktivismen fremfører, at den sociale virkelighed er diskursivt konstrueret, og at diskurserne konstruerer magtforhold, køn, seksualitet, etnicitet, krop, race osv. Det, der går for at være fænomener, der findes i verden, anses således i altovervejende grad for at være frembragt eller konstrueret af diskurser, dvs. "herskende" ordener af sproglige tegn (jf. Bech 2005a:67; 2005b:211-217). Som Bech gør opmærksom på, er det vigtigt at skelne mellem socialkonstruktivisme og diskurskonstruktivisme. Sidstnævnte radikaliserer konstruktivismen og – vigtigst i vores sammenhæng – tilskriver en bestemt egenskab til diskurserne, som går ud på, at de determiner folks tankegang og handlen.

Selv om Said teoretisk vakler mellem et socialkonstruktivistisk og et diskurskonstruktivistisk udgangspunkt i *Orientalism*, tager han ofte den sidste position:

[O]rientalismen havde en så autoritativ stilling, at jeg ikke tror, at de, som skrev om, tænkte over eller agerede i forhold til Orienten, kunne gøre dette uden at tage hensyn til de begrænsninger, som orientalismen lagde på tænkning og handling (Said 2002:29).

Efter denne diskurskonstruktivistiske erklæring, er en dramatisk konklusion uundgåelig:

Kort sagt, på grund af orientalismen var (og er) Orienten ikke et frit subjekt for tænkning eller handling (Said 1978:29) (min oversættelse).⁵

Den orientalistiske diskurs i Saids univers er så almægtig, at den ikke kun prædeterminerer vesterlændingenenes forholden sig til Orienten, men også orientaleres forholden sig til sig selv og til Vesten. Den vestlige diskurs har nærmest gjort både vesterlændinge og orientalere til zombier uden refleksion, erfaring, vilje og handlen. Med andre ord er vesterlændingene dømt til orientalisere Orienten, ligesom orientalerne er dømt til orientalisere sig selv.

På trods af påstandens store omfang og radikalitet har Said ikke forsøgt at sandsynliggøre den i *Orientalism*.⁶ Der er nemlig ikke mange eksempler på de selv-orientaliserede orientalerne i *Orientalism*.⁷ Men Said lagde ikke fingrene i mellem, når han karakteriserede vesterlændingene, som har skrevet om Orienten:

For enhver europæer i det 19. århundrede – og jeg tror, man kan sige dette næsten uden forbehold – var orientalismen et sådant system af sandheder. . . Man kan derfor med rette hævde, at det, som europæerne kunne sige om Orienten, gjorde dem til racister, imperialister og næsten fuldstændig etnocentriske (Said 2002:238) (min oversættelse).⁸

Man kan fremføre, at denne temmelig bastante og essentialistiske udmelding blot er en retoriks overdrivelse for at fastslå en pointe med syvtommersøm, men den er i virkeligheden en vigtig del af hans tilgang. Han gentager nemlig den samme pointe – dog med blødere formuleringer – senere i bogen. Når han skal eksemplificere det, han mener med "skabelsen af den hvide mand og orientalismen" (Said 2007:263) skriver Said:

F. eks. kunne kun en vesterlænding tale om orientalerne, og på samme måde var det den hvide mand, der kunne definere og give navne til de farvede eller ikke-hvide. *Ethvert* udsagn fremsat af orientaler eller hvide mænd (der normalt var ombyttelige) formidlede en følelse af den uformindskede afstand, der adskilte hvide fra farvede eller vesterlændinge fra orientalerne (Said 2007:263) (min kursivering).

Saids nøjes ikke kun med at hentyde, at orientalismen har en essens, men et par gange i *Orientalism* tales der direkte om "orientalismens essens". For eksempel her:

. . . [O]rientalismens essens er en uudslettelig distinktion mellem vestlig overlegenhed og orientalsk underlegenhed (Said 1978:42) (min oversættelse).

Et oplagt kritikpunkt, man kan rette imod synspunkterne i disse passager, er, at Said åbenlyst tilskriver orientalismen en essens, mens han anklager orientalismen for at tilskrive Orienten en essens (For en kritik af Saids essentialisme i forhold til orientalismen se Khawaja 2007:690). Det virker, som om Said implicerer, at mens det er illegitimt at sige noget, der kan ligne en generalisering eller kategorisering i forbindelse med Orienten, er det fuldt ud acceptabelt og sågar progressivt at komme med generaliserende og essentialistiske påstande i forbindelse med orientalismen og vesterlændingene, mere præcist, i forbindelse med vesterlandske mænd.

Flere Said-inspirerede postkoloniale teoretikere har indset det teoretisk inkonsistente i Saids argumentation og har udviklet et nyt begreb, "strategisk essentialisme". Det går kort fortalt ud på, at undertrykte grupper (subaltern) for at bekæmpe magten gerne må fremføre essentialistiske synspunkter (se f.eks. Spivak 1987, 1990). Men Said argumenterer ikke selv eksplicit for en sådan position og virker, som om han ikke er klar over inkonsistensen i sin argumentation.

I det følgende vil jeg starte med at belyse inspirationen fra Saids anti-essentialisme og hans formaninger imod at italesætte kulturel anderledeshed i dansk forskning nærmere ud fra fænomenet æresdrab. Jeg tager æresdrab op, fordi danskernes måde at forholde sig til netop dette fænomen bliver brugt af de anti-essentialistiske forskere som kardinaleksempel på den essentialisme, der angiveligt plager Danmark.

Skrækhistorier

Skrækhistorie nr. 1: Drabet på Ghazala Khan i 2005

Som vi så i de ovenstående citater advarer Said imod at bruge kulturelle forskelle til at forklare et menneskeligt fænomen. Når man beslutter sig for ikke at bruge "kulturelle forskelle" som en forklaringsfaktor, er der hovedsagligt to forklaringskategorier tilbage, som man kan henvise til: Universelle og almenmenneskelige faktorer eller individuelle og partikulære. Det er også netop det, som Said antyder, når han opremser orientalisternes fejltagelser:

. . .[O]rientalister . . . opfattede enten menneskeheden som store kollektiver eller i abstrakte almene vendinger. Orientalisterne er hverken interesserede i eller i stand til at diskutere individer. Det er i stedet kunstige enheder . . . som dominerer (Said 2007:186).

Ifølge denne tankegang fører enhver henvisning til mellemkategorierne, dvs. kategorierne mellem menneskeheden og individet, måske med undtagelse af det nationale, uundgåeligt til essentialisme. Det er netop denne tankefigur, vi ofte møder hos danske forskere.

Jeg tager en nylig tekst af medie- og minoritetsforsker Rikke Andreassen op som mit primære eksempel (2007:65-76). Andreassen er det sidste skud på stammen af forskere, der siden 1990'erne har gentaget den samme fortælling om danskernes essentialisme i forhold til æresdrab. Andreassen gentager faktisk Ferruh Yilmazs (1997:209-210), Tim O'Connors (1997:109, 131, 163) og Büilent Dikens (1998:56-60) synspunkter, men tilsætter et feministisk element. Ligesom de nævnte forskere er hun inspireret af Said, men trækker også på de to Said-inspirerede postkolonial-feministiske teoretikere, Gayatri Spivak (1993) og Meyda Yegenoglu (1998).

Said-inspirationen vedrører påstanden om, at Vestens beskrivelser af ikke-vestler altid har været essentialistiske. Vesten har nemlig "gennem århundreder" beskrevet de ikke-vestlige samfund som "uforanderlige" og de ikke-vestlige kulturer som "statiske" (Andreassen 2007:66), og Saida *Orientalism* er ifølge Andreassen et opgør med denne gamle vanetænkning og en overbevisende dokumentation af "hvordan Vestens formidling om "de andre" foregik i essenser" (Andreassen 2007:258).

Væbnet med Saida anti-essentialisme er Andreassens ambition nu at afsløre danskernes selvindbildte overlegenhedsfølelse, essentialistiske forestillinger og irrationelle fordomme om indvandrere i Danmark, som ikke har nogen korrespondens i det virkelige liv. Hun tager medieomtalen af æresdrabet på den unge pakistanske kvinde Ghazala Khan i 2005 i Slagelse som en case, der skal dokumentere, at danskerne konstruerer en kulturel forskellighed med indvandrere i en essentialiseret dikotomi (Andreassen 2007:65-76).

Andreassen fremfører, at "det (er) værd at overveje om de mange drab på etnisk danske kvinder begået af deres mænd eller eksmænd ikke også kan betragtes som en slags æresdrab" (s. 75). Hun rejser altså spørgsmålet, om mediernes skelnen mellem jalousidrab og æresdrab er berettiget og skyldes, at der virkelig er tale om (kulturel) forskel. Hertil svarer hun indledningsvis:

Det er klart, at der [blandt etniske danskere] er tale om en anden form for æresdrab end æresdrabene blandt synlige minoriteter⁹, da der her er tale om en individuel mand, der handler som voldsmand og ikke en hel familie, der handler (Andreassen 2007:75).

Men denne forklaringsmodel passer ikke med teorien om, at de danske mediers tilgang til problemstillinger vedrørende indvandrere næsten altid er essentialistisk og dikotomisk. Før hun fremførte muligheden for en kulturel forskellighed mellem danskere og indvandrere med hensyn til motivet bag mord på kvinder, har hun allerede erklæret definitivt: "Kultur kan ikke bruges som forklaringsmodel for menneskets handlinger" (Andreassen 2007:75).

Hun trækker da også hurtigt tanken om, at der eventuelt er tale om en anden form for æresdrab blandt etniske danskere end blandt indvandrere tilbage:

Nyhedsmedier påpeger flere gange, at æresdrab ikke har nogen forbindelse til dansk kultur. . . . Måske skyldes det, at hvis disse drab blev kategoriseret som æresdrab, var det ikke længere muligt at fastholde forestillingen om, at "de" dræber deres kvinder, men "vi" ikke gør (s. 75-6).

Hun afstår med andre ord fra at overveje, om medierne eventuelt har ret i, at der er forskel mellem æresdrab og jalousidrab, og at mediernes skelnen ikke

skyldes et ønske om at opstille en essentialistisk dikotomi samt at denne skelnen ikke nødvendigvis er endnu et mandsovergreb imod danske kvinder.

I stedet for at undersøge fænomenet æresdrab nærmere bruger Andreassen fænomenet og mediernes tilgang til det som en brik i sin konstruktion af det danske samfund som patriarkalsk – og lige så mandchauvinistisk som indvandrergupper og de samfund, de stammer fra. Den patriarkalske magtstruktur i danske medier konstruerer nemlig – ifølge Andreassens fortælling – en såkaldt indvandrerkultur, som er så umoderne, barbarisk, tilbagestående og "middelalderlig", at indvandrere på denne kulturelle baggrund kan finde på at begå såkaldte æresdrab – ikke fordi mediernes påstande passer til den sociale virkelighed, men kun for at de kan præsentere sig selv som det modsatte af indvandrerne, dvs. som moderne, frigjorte og egalitære med hensyn til kønsforhold (Andreassen 2007:68 og 75-76). Denne binære modstilling mellem danskere og indvandrere er ifølge Andreassen blot en fantasifigur, som er skabt af danske mænd for at lulle danske kvinder ind i, at der ikke foregår kvindeundertrykkelse i Danmark, og for at bilde danske kvinder ind, at danske mænd ikke myrder kvinder. Hele dette diskursive apparat med sine myter, løgne og halve sandheder opstilles desuden for at skabe en moralsk overlegen og mandchauvinistisk national identitet.

Overvejelserne vedrørende muligheden for, at der faktisk kan være tale om *kulturelle* forskelle, udfoldes altså ikke. Som alternativ foreslår hun en række andre faktorer:

Nyhedsmediernes fremhæver ofte kultur frem for nationalitet som forklaringsmodel i beskrivelserne af æresdrab... Ifølge nyhedsmediernes er denne drivkraft (kultur – mün) stærkere end andre drivkræfter som fx nationalitet, personlig situation, individualitet, uddannelse og social status (s. 70).

I sin forklaring på mordet på Ghazala Khan og andre æresdrab begået i Danmark henviser Andreassen altså til to typer af faktorer. Den første vedrører sociale differentieringer, dvs. – ud over køn – nationalitet, uddannelse og social status, mens den anden henviser til partikulære faktorer, dvs. "personlig situation og individualitet". Men hun forklarer ikke, hvorfor anvendelsen af netop de foreslåede kategorier skulle være mindre essentialiserende, generaliserende, stereotypificerende, afhumaniserende osv. Er det mindre essentialiserende osv. at sige "tyrkerne (eller pakistanerne) har på grund af deres nationalitet tendens til begå æresdrab" end at sige "æresdrab skyldes en bestemt kulturel baggrund, der sætter pris på en række specifikke værdier og normer"?

Skrækken begrænser tilsyneladende den sociologiske fantasi i en sådan grad, at muligheden for en forklaringsmodel, der opererer med en ikke-essentialiserende kulturforståelse, ikke har en jordisk chance i det teoretiske jern-

bur. Hun kunne ellers have ladet sig inspirere af en kulturforståelse, som orienterer sig efter det levede liv og dets former i en historisk-samfundsmæssig kontekst; en forståelse, der hverken betragter kultur som diskurs eller som en dybtliggende og uforanderlig essens i mennesket, der bestemmer, hvordan man skal tænke, føle og handle.

Værdier og normer vedrørende seksualitet, kønnenes og generationernes rettigheder og pligter over for hinanden, og spørgsmål såsom hvorvidt man opfatter valget af ægtefælle som et individuelt eller familieanliggende, er centrale i mange gruppers liv. Hvis forskelle vedrørende disse emner ikke er *kulturforskelle*, hvad er de så? Hvis man indrømmer, at der findes forskelle, som Andreassen gør i det ovenstående citat, så rejser der sig et spørgsmål, om hvilken slags forskelle det er, og hvor de kommer fra. Hvis man fremfører nationaliteten som en faktor, må man forklare, hvilke nationale forskelle der er tale om vedrørende den private og den intime sfære, og hvordan præcis de nationale forskelle skulle være forbundet med netop de intime relationer. Men det gør Andreassen ikke.

Sat på spidsen: hvad handler fænomenet om? Det handler om, at nogle medlemmer af en bestemt gruppe ikke retter sig efter og underordner sig den pågældende gruppes værdier og normer og derfor bliver myrdet af nogle andre medlemmer af gruppen. Fænomenet viser altså med al tydelighed, at kultur ikke er statisk, men dynamisk; at bestemte medlemmer af en gruppe kan blive påvirket af andre værdier og normer, som er i strid med gruppens; at der er en heterogenitet med hensyn til værdier og normer inden for gruppen; at ikke alle medlemmer af en afgrænset gruppe deler alle dele af gruppens kultur; at kulturen ikke determinerer gruppemedlemmernes tanker, følelser og adfærd, selv om den kan påvirke en række medlemmer; at der kan opstå stærke modsætninger om værdier og normer inden for en bestemt gruppe. Summa summarum: En essentialistisk kulturforståelse er totalt ubrugelig i denne sammenhæng.

På trods af sit feministiske udgangspunkt og sit udtalte ønske om, at "give minoritetskvinder stemmen tilbage" (Andreassen 2007:32) fokuserer Andreassen ironisk – og paradoksalt – nok på morderes og mordtilskynderes eventuelle motivation, men lukker øjnene for, at den myrdede faktisk har gjort oprør imod sin egen gruppes kultur.

Fundamental forskel eller nuanceforskelse

Indtil nu har jeg problematiseret de mere teoretiske og begrebsmæssige aspekter ved Andreassens analyse af fænomenet æresmord. Jeg vil nu gå tættere på fænomenet selv og argumenterer for, at det også empirisk er problematisk at benægte, at de to former for drab tager udgangspunkt i forskellig *kulturel* baggrund.

Jalousi- eller affektdrab er betegnelser for mord, der begås af folk, som føler sig vraget og forsmået af konen/kæresten eller mener, at den pågældende

har været utro. Denne form for drab forekommer både i senmoderne samfund som det danske og i andre former for samfund, fx i Tyrkiet.

Et æresdrab begås af et mandligt medlem af en familie eller slægt på et kvindeligt medlem af den pågældende familie med den hensigt at genvinde familiens/slægtens ære hos et publikum, der både deler familiens værdier og normer og forlanger fra familien, at æren skal genoprettes ved mord (se fx Wikan 2003:85).¹⁰ Følgelig bifalder det pågældende publikum mordet.

I analytisk henseende kan man her med rimelighed tale om en fundamental forskel. Den ene form (jalousidrab) foregår nemlig i et individualiseret univers, hvor man tager individets følelser og ønsker som udgangspunkt, og hvor man ofte forudsætter, at kvinden har ret til førægteskabelig sex og ret til selv at vælge sin kæreste/ægte mand uden familiens indblanding. Det, der går galt i denne sammenhæng, er, at drabsmanden er frustreret over, at det ikke er ham, som er den udvalgte mand/kæreste og sexpartner.

I den kulturelle kreds, hvori den anden form for drab (æresdrab) forekommer, anerkender man som princip ikke kvindens ret til førægteskabelig sex og social og intim omgang med det modsatte køn, og hendes ret til frit at vælge sin mand legitimt. Et brud med disse regler ødelægger ikke kun pigens, men også familiens rygte og ære, som på en eller anden måde skal genoprettes, i sjældne tilfælde med et æresmord. Det skal *en passant* tilføjes, at familien også kan finde på at dræbe pigens kæreste eller mand.

Problemet med Andreassens analyse er, at hun – efter at have konstateret, at der er forskel på drabsformerne – ikke vil stille spørgsmålene: Hvor kommer denne forskel fra og hvorfor opstår den? Hvilke træk ved den kulturelle baggrund skaber disse forskelle, og hvilke konsekvenser har denne forskel for de kvinder, som lever under drabstrussel? Hvorfor forekommer jalousidrab blandt (etniske) danskere, men aldrig æresmord? Mig bekendt har en (etnisk) dansk far eller bror aldrig myrdet sin datter/søster, fordi hun har dyrket førægteskabelig sex, eller fordi hun selv har valgt sin mand.

Hvis Andreassen havde stillet disse ellers ret oplagte spørgsmål, ville de have forstyrret den Said-inspirerede, postkoloniale teoretiske ramme, som hun opererer med. Ofte vil en teoretiker enten se bort fra fænomener og sammenhænge, der ikke passer til vedkommendes teorier eller også fortolke dem således, at de alligevel passer til teorien, dvs. bortforklare dem. Andreassen forsøger ikke en gang at forklare de observerede forskelles baggrund. At forsøge på at forklare, hvor de stammer fra, burde ellers være en sociolog eller antropologs kardinalopgave.

Den forskel, som Andreassen nævner (uden at forklare den) – nemlig individuel kontra kollektiv handling – er vigtig, men der er som omtalt en endnu vigtigere forskel. Mens der er tale om et bifaldende publikum vedrørende æresdrab, er der angående jalousimord ikke tale om et bifaldende publikum.

I den senmoderne danske seksuel- og kønskultur eksisterer der ikke nogen regler, værdier eller normer, der tilnærmelsesvis støtter et jalousimord.

Morderen forventer heller ikke accept eller moralsk støtte fra sine omgivelser; nogle gange begår han faktisk selvmord. Men med hensyn til æresdrab er der tale om et bifaldende publikum, som skal godkende, at familien har rensset sin ære. Dette publikum består ikke af hele nationen, byen, landsbyen eller kvarteret, men dog en vis mængde mennesker, som direkte og indirekte forventer eller forlanger af den "vanærede" familie, at den skal redde sin ære.

Den svenske forsker i religion og ikke mindst i islam Jan Hjärpe har også påpeget denne forskel: "Svenske mænd dræber også koner – men de får ikke applaus for det" (Hjärpe 1997 citeret i Wikan 2003:45). Hjärpe skriver videre, at applausen skyldes, at drabet "vasker skammen af", og dette gælder selv, når æresdrab anses som en afvigelse, og ikke normalitet, inden for det pågældende samfund (Wikan 2003:45).¹¹

Som jeg skal gå nærmere ind i det næste afsnit, skriver Rikke Andreassen sig ind i en bestemt fortælling om æresmordsfænomenet, som er blevet fremført i Danmark siden begyndelsen af 1990'erne. Denne fortælling kan opsummeres således: Kultur skal ikke inddrages i en forklaring på fænomenet æresdrab, da påpegning af kultur som en faktor er lig med essentialisme og sågar racisme; man bør ikke henviser til kultur til at forklare et æresmord, ligesom man ikke bruger kultur til at forklare en danskers jalousimord; årsagerne til fænomenet skal søges i sindstilstanden, "sociale" forhold, universelle strukturer såsom patriarkatet eller i almenmenneskelige egenskaber; og endelig: Æresmord og jalousimord tilhører samme kategori, dvs. der er ikke en fundamental forskel mellem et æresmord og et jalousimord.

En direkte påvirkning fra *Orientalism* i forbindelse med denne fortælling er i sagens natur vanskeligt at påvise, men jeg vil fremhæve paralleliteten mellem Saids og den pågældende fortælling.

Skrækhistorie nr. 2: Drabet på Nazia Nazia Hussain i 1996

I det følgende vil jeg gå yderligere ti år tilbage og undersøge to eksempler fra et centralt værk om danskernes holdninger til indvandrere, *Medierne, minoriteterne og majoriteten – en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark* (1997). I deres forsøg på at konstruere den danske skræk for kulturelle forskelle afslører medieforskerne Ferruh Yilmaz (1997) og Tim O'Connor (1997) på lignende vis som Andreassen deres egen skræk for disse forskelle.

Hverken Yilmaz eller O'Connor, som jeg tager op i dette afsnit, henviser til Said. Men Said bliver dog direkte henvist til af bogens tredje forfatter ud over Yilmaz og O'Connor, Mustafa Hussain, som henviser til *Covering Islam: How media and experts determine how we see the rest of the world?* (1981). Men på trods af den manglende henvisning kan man mærke Saids ånd i de to forskeres analyse.

Yilmaz præsenterer først "Lotte"s udtalelser om et konkret æresdrab i Danmark, hvori "Lotte" fremfører – for mig at se – en række almindelige fornuftige synspunkter:

Altså, det er jo ikke tilladt i det her land at slå de der kvinder ned, fordi de nu tilfældigvis bliver forelsket i nogle andre . . . Og det synes jeg ikke, at man kan tolerere i det her land, og det er så de love, man skal rette sig efter, og hvis man ikke gør det, ja, så falder hammeren, og det synes jeg selvfølgelig, at den skal, fordi der må altså, de må lære, at jamen sådan er det altså ikke i det her land.... (1997:209-210) (Yilmazs kursiveringer og forkortelser).

Dernæst går Yilmaz i gang med at argumentere for, at "Lotte"s synspunkter intet har at gøre med en fornuftig bekymring over et fænomen, der strider imod de allerfleste danskeres værdier og normer, dvs. kultur, men blot handler om "den essentialistiske og racialiserende danske diskurs" og danskernes skræk for kulturel anderledeshed:

En lille smule eftertanke vil jo vise, at mord heller ikke er tolereret i de fleste samfund uanset begrundelsen, selv om der kan være en større eller mindre forståelse for motivet. Den antagede forskel går dog ikke så meget på graden af forståelsen i de forskellige samfund, men på, hvorvidt individer handler ud fra kultur eller individuelle motiver. Hvis en dansker begår et jalousimord, forklares det i denne diskurs med de individuelle motiver, som aldrig forbindes med dansk kultur (Yilmaz 1997:210).

Det andet eksempel fra *Medierne, minoriteterne og majoriteten – en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark* er fra O'Connor, som skriver:

Mediernes ansvar i denne forbindelse ligger i at behandle det lige, i stedet for altid at føre debatten ind på "race", kultur eller religion. Årsagerne til forbrydelser skal søges i fællesnævnerne: Sindstilstanden, sociale forhold osv. Medierne giver ikke kulturen skylden, når en dansker begår et jalousidrab. Så hvorfor får kulturen pludselig en central rolle, når en nydansker begår et æresdrab? (O'Connor 1997:63).

O'Connor gentog sin pointe med næsten samme ordlyd i det ene indlæg efter det andet i medierne (se f. eks. *Berlingske Tidende*, 2.7.1996, *Weekendavisen*, den 1.12.2000, *Weekendavisen*, 12.2.2001).

Andreassen, Yilmaz og O'Connors analyser af fænomenet æresmord tyder på, at de har svært ved at forholde sig til fænomenet æresdrab. Det passer ikke ind i den måde, de kategoriserer verden på: Racistiske, xenofobiske og nationalistiske danskere på den ene side og undertrykte, marginaliserede, stereotypificerede indvandrere på den anden. Fænomenet handler dog om noget helt andet: At nogle indvandrere (den ældre generation af begge køn)

undertrykker og sågar myrder eller får myrdet andre indvandrere (ofte yngre kvinder i giftealderen).

Forskerne synes mere ophidsede over "danskerne", "de danske medier" og "Lotte", end over fænomenet æresmord og vil tilsyneladende bruge mere energi på at "dekonstruere" disses udsagn og afsløre deres essentialisme og racisme, end på at bidrage til en ordentlig forklaring på fænomenet og således også til bekæmpelsen af det.

Eksempler fra udtalelser til medierne

En mediesøgning ville hurtigt vise, at en række forskere aktivt har brugt medierne til at fremsætte synspunkter, som ligner Andreassens, Yilmazs og O'Connors. Her er en række eksempler: Mustafa Hussain, den tredje af forfatterne til *Medierne, minoriteterne og majoriteten* (1997), siger til *Berlingske Tidende* i en artikel, som opsummerer Hussains pointe: "Æresdrab er ikke kultur. Sociolog Mustafa Hussain afviser, at det ligger i den pakistanske kultur at operere med de såkaldte æresdrab":

Derfor er det meget forkert, når både eksperter, politifolk og pressen taler om den slags drab som kulturelt begrundede – de har intet med hverken tyrkisk eller pakistansk kultur at gøre (*Berlingske Tidende*, 16.07.1996).

Avisen gengiver Hussains synspunkter:

Forklaringen på, at Danmark i de seneste år har oplevet flere drab i tyrkiske og pakistanske indvandrerfamilier, skal ifølge Mustafa Hussain findes i indvandrernes isolerede levevis og ikke i deres kulturelle baggrund. Uuddannede pakistanere eller tyrkere, der kommer til Danmark lever ofte uden nogen vedvarende kontakt til det omgivende samfund. Og hverken de danske medier, de offentlige myndigheder eller andre organer er gearret til at integrere indvandrerne i deres nye samfund (*Berlingske Tidende*, 16.07.1996).

I flere avisindlæg og interviews gentog Hussain de samme synspunkter med næsten samme ordvalg (se f. eks. Rasmussen 2005).

Peter Hervik hævdede på tilsvarende vis, at det enkelte individ fratages ansvaret, hvis man påpeger den kulturelle baggrund som faktor:

Ved at gøre kulturen til forklaring skubber man fokus fra selve hændelsen og over på hele gruppen af personer med samme kulturelle baggrund. Man gør skylden til noget kollektivt. . . Når man vælger at kalde det for et æresdrab i stedet for bare at tale om et drab, er det med til at reproducere og cementere bestemte fordomme. I offentligheden opstår

der så to opfattelser af årsagerne til kriminalitet, en for danskere og en for indvandrere. Vi lægger nogle bestemte motiver og kulturelle forklaringer ind i kriminalitet, hvis gerningsmanden har en bestemt baggrund, og dermed skaber vi en afstand til en hel befolkningsgruppe (*Kristeligt Dagblad* 27.9. 2005).

Der er noget, der tyder på, at en del journalister (og psykologer) har abonneret på de pågældende forskeres forklaringsmodel – på trods af forskernes gentagende påstande om, at medierne skaber frygt og panik blandt befolkningen bl.a. ved at henvise til de involverede indvandreres kulturelle baggrund til at forklare et æresdrab. Selv i *Jyllands-Posten*, de pågældende forskeres hovedkilde (sammen med *Ekstra Bladet*) for "indvandrerfjendtlige" ledere, læserbreve, artikler mm., stod der for nylig på forsiden under overskriften "Danske mænd dræber for at redde æren: Det er ikke kun i indvandrerfamilier, at mænd myrder deres koner eller ekskoner for at redde stolthed og ære" (*Jyllands-Posten*, 23.11.2008).

I artiklen siger psykolog Henrik Day Poulsen:

Nogle mænd ser det, som om deres mandighed tages fra dem eller i det mindste bliver udfordret. Man kan sige, at en del af det er det samme, som vi ser i de såkaldte æresdrab. Psykologien bag er den samme. De danske mænd tænker på samme måde som mange indvandrermand, hvor man føler, at man ikke kan leve med ydmygelsen. Dog er der andre kulturelle forskelle, der spiller ind (*Jyllands-Posten*, 23.11.2008).

Artiklen med denne overskrift var den første i en artikelserie om "æresdrab", en kategori hvori man inkluderede både jalousi- og æresdrab. De pågældende forskeres synspunkter har åbenbart påvirket en række journalister (se også Larsen 2008 i *Politiken*).

Efter disse eksempler på danske indvandrerforskeres repræsentation af danskernes forhold til æresdrab med udgangspunkt i drabet på henholdsvis Nazia Hussain i 1996 og Ghazala Khan i 2005, vil jeg nu tage tre andre eksempler, der handler om andre problemstillinger.

Skrækhistorie nr. 3: Det somaliske barn

I sin analyse af forholdet mellem somaliere og danskere abonnerer Nauja Kleist (2006) også på fortællingen om danskernes skræk for indvandrerens kulturel anderledeshed. Kleists hovedinspirationskilde i denne sammenhæng er Diken (1988), hvis hovedtese er, at indvandrere "fremkalder social og kulturel skrækfølelser i forbindelse med fremmedhed" (Diken 1998:4). Diken tager jeg op lidt senere.

Kleist fremfører, at en mulig forklaring på den diskrimination, danskerne efter hendes opfattelse udsætter indvandrerne for, "kan være et forsøg på

at håndtere den ambivalens, som migrationen afstedkommer, et forsøg på at skabe entydighed ved at reducere kompleksiteten" (Kleist 2006:138). Hun påstår yderligere, at "stigmatisering af visse migrantgrupper som specielt "vanskelige" er en måde, hvorpå modtagersamfundet forsøger at håndtere den ambivalens, som mange migranter synes at blive tilskrevet i moderne samfund".

Lad os se på, hvordan Kleist forsøger at give belæg for sine påstande ved at udlægge nogle oplevelser hos de interviewede somaliere. Jeg tager to eksempler op.

Eksempel 1:

Saphia har et barn sammen med sin danske mand. Når hun går alene på gaden sammen med sit barn, er der ikke mange, der henvender sig til hende med venlige ord. Men når barnet derimod er sammen med sin far, er der mange, der kommer med venlige bemærkninger. Saphia foretæller:

. . . Når vi går i gaderne, når jeg er sammen med hende, så er der ikke ret mange, der siger "nej, hun har flot hår" og sådan. Når hun er sammen med sin far, er det ligesom alle andre beundrer hende, og hun bliver bare en helt anden pige. Det er den samme pige, men hun oplever forskellige dele af Danmarks ansigter. Alt efter om mor eller far er hos hende (Kleist 2007:124).

Eksempel 2:

Familien skal finde en vuggestueplads til datteren. En dag ringer Saphia til en af vuggestuerne i nærheden af, hvor de bor, men får at vide, at ventelisten er alt for lang, så det er slet ikke umagen værd, at hun kommer forbi. Men da hendes mand ved en fejltagelse ringer til samme institution, bliver han straks inviteret til at aflægge et besøg.

Kleist forklarer disse episoder med henvisning til danskernes skræk for kulturelle forskelle og deres udslag: umenneskeliggørende fremmedhed, kategorisering, stereotypificering, manglende ligeværdighed, stigmatisering, ikke-relation, dvs. en interaktion, hvor der udelukkende er fokus på det, som man ikke har til fælles – eller tror, at man ikke har til fælles osv.

Hun henviser derudover til to yderligere begreber, nyracisme og kulturalisme, som hun definerer som "den form for diskrimination, der er baseret på negative og nedværdigende holdninger til og behandling af mennesker på grundlag af forestillinger om deres kultur eller religion" (s. 127).

Man kan faktisk konstruere de samme to episoder, som Kleist præsenterer, på en anden måde end at være utvetydige manifestationer af danskernes skræk over kulturel anderledeshed og deres racisme og racistisk diskrimination.

Lad os begynde med danskernes tilbageholdenhed mht. at henvende sig til

en somalisk kvinde, der går tur med sit barn. Det er sandsynligt, at danskerne ikke kan vide sig sikre på, hvor meget dansk den somaliske mor behersker. Er dette virkelig en irrationel, racistisk, umenneskeliggørende, stigmatiserende, ekskluderende, andetgørende osv. antagelse eller usikkerhed? Kleist synes at være sikker i sin sag, men det kan betvivles.

Hertil kommer, at mens danskerne kan gætte sig til, hvordan en etnisk dansker vil reagere, hvis man siger noget sødt til vedkommendes barn i det offentlige rum, kan de have vanskeligt ved helt at gennemskue, hvordan en somalier, ikke mindst en somalisk kvinde, vil reagere. Med andre ord kan der være tale om kulturel genkendelighed og fortrolighed i forhold til andre danskere og manglen på samme i forhold til somaliere. De allerfleste vil helst interagere med mennesker, hvis kultur og reaktionsmønstre er forudsigelige for én. Ingen ønsker med vilje at gå ind i en risikabel situation, som kan ende med at være pinagtig for begge parter (se Nannestad 1999 for lignende overvejelser). Kort sagt, en dansker ved ikke, hvordan en somalisk mor vil reagere, hvis man henvender sig til hendes barn – også selv om danskeren måtte ønske at gøre det.

Det kan også være, at en dansk mand – hvis det er mænd, der henvender sig til faderen – er tilbageholdende over for at henvende sig til en somalisk kvinde, fordi han ikke ved, hvordan hun vil reagere ved at blive tiltalt af en fremmed mand.¹²

I Saphias oplevelse med vuggestuelederens afvisning er problemstillingen ikke meget anderledes end det første eksempel. Afvisning af Saphia kan skyldes, at lederen eller hendes kolleger har haft erfaringer med somaliske børn, som gennemsnitligt viste sig at være mere tids-, energi- og opmærksomhedskrævende end børn med dansk baggrund. Der har måske også været problemer på institutionen og forældrene imellem: sprogproblemer og forskellige syn på børneopdragelse, eller uenighed omkring maden og børnefødselsdage. De somaliske børn og deres forældre har måske på denne måde fået et "velfortjent ry"¹³ som "besværligere end danskerne".

Skrækhistorie nr. 4: "Guess who's Coming to the Dinner?"

Lad os tage et andet eksempel, Peter Hervik (1988). Hervik er en af Danmarks mest kendte forskere i, hvad han kalder for "danskernes nyracisme". I hans fortælling plages danskerne som hos de tidligere nævnte forskere af "moralisk panik" (Hervik 1988:10). Indvandrerens anderledeshed "generer" danskerne (læg mærke til Hervik 1988s titel: *Den generende forskellighed*).

Som hos Yilmaz og O'Connor henviser Hervik heller ikke til Said i *Den generende forskellighed* (1988), men det gør han i en senere tekst (Hervik og Berg 2007:20). Det er dog ikke vanskeligt at lægge mærke til inspirationen fra Said.

Herviks tekst er fyldt med eksempler, der skulle illustrere hans teoretiske præmis om danskernes irritation og panik over indvandrerens kulturelle

anderledeshed (og deres udseende). Jeg vil nøjes med at tage to illustrative eksempler for at diskutere, hvorvidt eksemplerne faktisk illustrerer hans teoretiske udgangspunkt.

En af hans informanter, Ove, der er politimand, siger: "Når jeg er på arbejde, behandler jeg alle lige". "Men" kommenterer Hervik "tilføjer samtidig, at han ville have svært ved at acceptere, hvis datteren kom hjem med en mørk-hudet kæreste" (Hervik 1988:108).

Herviks kommentar til politimandens udtalelser er:

I (hans) beretning trives illusionen om, at familiesfærens værdier kan adskilles fra arbejdspladsens forskrifter. På arbejdspladsen "vælger" politimanden at være tolerant, neutral og objektiv, mens han på hjemfronten indrømmer, at det "vender sig inden i ham", når han tænker på datteren med en mørk kæreste. Denne fornemmelse opfatter han som en naturlig følelse, der ikke kan fravælges (Hervik 1998:108-9).

I Herviks udlægning kan man se en problematisk sammenblanding af det offentlige og den private sfære. Han præsenterer nemlig ikke en argumentation for, hvorfor en person kan opføre sig professionelt og "farveblindt" på arbejde og samtidig have en mening om, hvem hans datter helst skal komme sammen med. Den amerikanske sociolog Richard Sennet (1974:338) har betegnet ophævelsen af grænsen mellem den offentlige og den private sfære "intimitetens tyranni", dvs. et ønske om, at de regler, der gælder for den private sfære, også skal gælde for den offentlige.

En anden informant Per, en edb-konsulent, siger ligeledes: "Jeg har principielt ikke noget imod de fremmede. Slet ikke hvis de vil indgå i det danske samfund og leve som danskere." Men lidt senere "afslører Per dog" – i forskerens egne ord – "at hans personlige grænse overskrides, hvis hans datter kom hjem med en somalier eller en indvandrer". Per siger videre: "Jeg ville ikke bryde mig om, at hun giftede sig med en muslim. Eller en tyrker" (Hervik 1988:308).

Hervik kommenterer Pers modvilje og skepsis således:

(Han) ser sig selv som særdeles tolerant. Men . . . han erkender åbent, at der ikke er plads til fremmede mænd i hans familie. (Han) oplever ikke, at (hans) tale om "de fremmede" indeholder modsætninger (Hervik 1988:109).

Forskeren bruger disse to og mange andre eksempler til at argumentere for, at selv om danskerne benægter, at de er racister og at de "i princippet" ikke har noget imod indvandrere, afslører de alligevel sig selv som (ny)racister og kulturracister, hvis man stikker lidt dybere ind i deres holdninger. Man må med andre ord ikke blive forblændet med deres forsikringer om at være imod

racisme osv., men bruge en specifik diskursanalyse for at afsløre deres slet skjulte racisme.

Man kan kun konstruere Oves og Pers bekymringer som (ny)racistisk, fordomsbaseret og irrational, hvis man benægter eksistensen af vigtige forskelle mellem danskernes og mange indvandreres kultur med hensyn til problemstillinger, der vedrører et ægteskab såsom kønnenes ligestilling, forholdet mellem generationerne, børneopdragelse osv. Hvis ens udgangspunkt er, at danskerne lider af kulturel skræk og konstruerer kulturel forskellighed i forhold til indvandrere i essentialistiske dikotomier (Hervik 1999:25-26), har man så sat sig til en "bundet opgave": Man bliver nærmest nødt til at fortolke ens empiri således, at den passer til teorien. Men hvis man ikke allerede i starten har abonneret på den omtalte teori, kan man være åben over for at diskutere, hvorvidt Oves og Pers bekymringer er berettigede.

Jeg har andetsteds diskuteret forskelle mellem danskere og indvandrere med hensyn til en række aspekter af den private og intime sfære, ikke mindst seksualitet (Necéf 1997a, 1997b, 1999, 2000, 2004). Her vil jeg nøjes med at gengive den ovennævnte Kleists vurdering:

[F]amilie- og kønsrelationer i Danmark og Europa generelt er meget anderledes organiseret end i Somalia (Kleist 2006:136).

Hvis det, som en af Danmarks få forskere i somalisk kultur, Kleist, siger, er korrekt, er det virkelig vanskeligt at konstruere Pers bekymringer som blot skræk og hysteri.

Et andet problem med Herviks tilgang er, at det er utrolig svært ikke at konstruere næsten alle etniske/religiøse grupper i Danmark som nyracister eller kulturracister, hvis man ser på deres holdninger angående, hvem de ønsker at deres børn skal gifte sig med.

En undersøgelse lavet af Rockwoolfondens Forskningsenhed om synet på ægteskab mellem en ung fra ens egen gruppe og en ung fra hver enkelt af de otte indvandrergrupper plus danskere viste nemlig, at der over hele linjen er betydelig skepsis mod ægteskab med en fra en anden gruppe. Således er i snit 39 pct. af eks-jugoslaverne, 48 pct. af danskerne og hele 77 pct. af tyrkerne imod ægteskab med en ung fra en anden gruppe (Nielsen 2000:418-419; Viby Mogensen 2000).

Kulturforskningens opgave bør på den baggrund være ordentligt at forklare de etniske gruppers gensidige skepsis, ikke at udskille danskere og påhæfte skældsord på dem.

Skrækhistorie nr. 5: Heinrich Himmler kommer i Århus

Mit sidste eksempel på en ufrivillig afsløring af ens egen skræk over kulturel forskellighed, mens man ihærdigt arbejder på at konstruere danskernes skræk over for indvandreernes kulturelle anderledeshed, er Bülent Diken

(1998). Hans hovedtese, som han flere gange emphatisk fremfører, er, at indvandrere "fremkalder sociale og kulturelle skrækfølelser i forbindelse med fremmedhed" (Diken 1998:4), og at danskerne lider af blandt andet "berøringsangst" i forhold til indvandrere (s. 66-92). Dikens liste over danskernes skræk(fobi)relaterede lidelser er i øvrigt endeløs og tæller eksempelvis også heterophobia og proteophobia.

Blandt de danske forskere, som har arbejdet med forholdet mellem danskere og indvandrere er Diken den, der mest har ladet sig inspirere af Said. Det kan man tydeligst se i analysen af fænomenet æresmord (Diken 1998:56-59). I det kapitel, han præsenterer en analyse af mediedebatten om mordet på Nazia Hussain i 1996, citerer og udlægger Diken (1998:40-41) udførligt den samme passage, som jeg præsenterer ovenfor (Said 2002:72), med henblik på at forstærke sin påstand om danskernes essentialisme og kulturalisme.¹⁴

Dikens (1998) analyse af mediedebatten om mordet på Nazia Hussain er i grunden ikke forskellig fra de ovennævnte forskere. Derfor vil jeg lade hans analyse ligge og vælger et andet eksempel fra den omfattende empiri, han præsenterer, nemlig en af hans illustrationer af danskernes "social og kulturel skrækfølelser" og "berøringsangst". Ifølge Diken holder danskerne på grund af disse negative følelser tyrkere på afstand og diskriminerer og ekskluderer dem fra bestemte steder for at undgå social omgang med dem, også i det offentlige rum.

Først fortæller Diken, at tyrkiske mænd, der vil frekventere cafeer i Århus, har en række problemer med cafejere. De betragtes nemlig ikke som de mest ønskede gæster – ifølge Diken selv: For det første fordi de "normalt ikke købte mere end en enkelt kop kaffe" (s. 81), og for det andet kom de "som en gruppe" (s. 81). Det med at frekventere møde- eller forlystelsessteder som en mandegruppe, er – ifølge Diken – en udbredt tendens hos tyrkerne (s. 83).

Diken fortæller om den måde, hvorpå en gruppe tyrkiske mænd har løst problemet: De tager på cafeen sammen med en tyrkisk bekendt af cafejeren, "Hasan", som siger god for dem.

Her er Dikens fortolkning af episoden:

Obviously, to be Turk wanting to come in such a place, one needs "good friends", who might also be a "good Turk", that is, a "private and special" Turk the owner of such a place may want to protect (1998:84).

Efter denne sætning med mange gåseøjne, der nok sigter på at skabe en ironisk afstand, skriver han videre uden ironi:

This ironically brings to mind General Himmler's complaint about the invention of the "good Jew", ". . .then they all come along, the eighty million good Germans, and each one has his decent Jew. Of course, the others are swine, but this one is a first-class Jew; quoted in Bauman 1989:187 (Diken 1998:84).

Selv om Diken (1998:87) skriver, at "[g]enerally speaking, this example reflects some dimensions of the relationships between urban public spaces and Turkish men quite well", er jeg ikke så sikker. Cafeejernes og tyrkernes problemer er ikke et etnisk problem, men bundet i en række kulturelle og økonomiske problemer, som Diken selv påpeger. Det virker som om, konflikterne vil blive løst, hvis tyrkerne køber mere kaffe – eller øl – og holder op med at komme i mandegrupper. En anden faktor, "Hasan"-faktoren, spiller tilsyneladende også en vigtig rolle: Cafeeieren skulle tilsyneladende føle sig tryk ved, at han har at gøre med folk, som han kan kommunikere med og påvirke i tilfælde af en konflikt ved hjælp af sit eget sociale netværk, der også inkluderer en tyrker. Teorier, som handler om bl.a. "interaktionsomkostninger" (Nannestad 1999) og om "forøget social kapital gennem netværk" er nok bedre til at udlægge cafeepisoden.

At tilbringe lang tid på tehuse, mens man konverserer, spiller kort eller andre former for spil, er en vigtig del af de tyrkiske mænds – ikke mindst arbejderklasse – socialitet og daglige liv (Diken 1998:82). I røg- og mandefyldte tehuse, hvor kvinderne normalt ikke kommer, serverer man som regel ikke alkohol. Tilsvarende steder, hvor mænd uden alkohol kan dyrke homosocialitet, findes ikke i Danmark, og problemerne opstår tilsyneladende, når tyrkiske mænd vil bruge cafeerne i Århus som et typisk tyrkisk tehuse.

Den pågældende konflikt er et godt eksempel på en kulturel forskel mellem danskere og tyrkere med arbejderklasse eller bondebaggrund. I stedet for at analysere den kulturelle forskel og dens konsekvenser både for danskerne og tyrkerne, vælger Diken at henvise til danskernes skræk over kulturelle og sociale forskelle og drager problematiske paralleller mellem henholdsvis jødernes situation i 1930'ernes Nazityskland og tyrkernes i 1990'ernes Danmark. Diken giver således et godt eksempel på en dårlig vane i dansk indvandrerdebat, som går ud på, at henvisninger til Holocaust, Apartheid i Sydafrika og racediskrimination i Sydstaterne i USA nogen gange nemt erstatter en ordentlig argumentation.

I en senere tekst falder Diken for fristelsen til at drage endnu flere "fascister og racister" end Himmler ind i sin retorik:

(Pia Kjærsgaard's racism) is effectively so mobile and – one is tempted to say so "rootless", that it can easily flow from Kjærsgaard's party to Social Democracy, from Social Democracy to the Conservative Party, to the Media and the universities, and back again, and you never know where it will resurface next... Her fascism is in constant movement and constantly mutates itself (Diken 2002:6).

I Dikens fremstilling er racismen og fascismen i Danmark tilsyneladende – og i det mindste potentielt – allestedsnærværende lige som den aggressive ekstraterrestriske skabning i gyserfilmen *Alien* (Ridley Scott 1979), som dukker

op på overraskende tidspunkter og steder og dræber besætningen i et rumskib.¹⁵

Arven fra Said og opgaven anno 2009

I *Orientalism's* indledning skriver Said, at "den måske allervigtigste opgave" er "at rejse spørgsmålet om, hvordan man kan studere andre kulturer og folkeslag fra et emancipatorisk eller ikke-undertrykkende eller ikke-manipulerende perspektiv" (Said 2002:50). Denne opgave, fremført i 1978, er stadig aktuel i dag.

Den ovenstående argumentation, som jeg har præsenteret, bør betragtes som mit bidrag til denne opgave. Det burde være klart, at dansk forskning om forholdet mellem danskere og indvandrere ikke kan løfte opgaven ved at blive ved med at være bange for at italesætte og analysere kulturelle forskelle og om nødvendigt at anvende dem som en faktor i forklaringen af et fænomen, som man vil undersøge og udlægge. Danske indvandrerforskere må tage kulturelle forskelle mellem danskere og indvandrere alvorligt og gentænke den populære forestilling om, at danskernes reaktioner imod kulturel anderledeshed altid handler om fordomme, stereotyper, skræk og panik. Inddragelsen af diverse teorier for at analysere interaktionen mellem danskere og indvandre-re, ikke mindst danskernes forskellige reaktionsformer over for indvandrere, vil gavne sociologisk forskning. Samfundsforskningen er forpligtet til at udlægge dem på måder, som både er mere adækvate i forhold til den sociale virkelighed og mere frugtbar med henblik på at forbedre forholdet mellem danskerne og indvandrerne.

Noter

Arbejdet med denne artikel har modtaget støtte fra Statens Samfundsvidenskabelige Forskningsråd.

1. I artiklen vil jeg – for kortheds skyld – bruge ordet "indvandrere" i stedet for de alternative udtryk og ord såsom "indvandrere og flygtninge", "(medlemmer af) etniske minoriteter" eller "de fremmede".

2. Før jeg præsenterer mit sigte med artiklen, vil jeg kort præsentere den måde, jeg bruger begrebet *essens* på, og jeg trækker her jeg på Irfan Khawaja (2007): "En *essens* er generelt set en egenskab af noget, hvis besiddelse definerer dens besidders identitet og forklarer alle eller mange af de andre egenskaber eller evner dens besidder har" (Khawaja 2007:690). Følgelig er *essentialisme* at tilskrive en række fænomener, doktriner eller personer en række *essenser*. Denne definition svarer såvel til Suids som til en række danske indvandrerforskere.

3. Den danske oversætter har oversat "If the essence of Orientalism . . ." (Said 1978:42) som "Hvis det centrale i orientalismen . . ." (Said 2002:69) i stedet for det korrekte "orientalismens *essens*". Det kan skyldes den danske Said-reception, der de sidste par årtier er gået meget op i hans anti-*essentialisme*. Oversætteren vil eventuelt ikke forbinde tabuordet *essens* med Said. Jeg bruger i teksten den korrekte oversættelse, "orientalismens *essens*", da Suids *essentialistiske* tendenser i forbindelse med Øst/Vest forholdet tydeligere kommer frem.

4. Formålet er heller ikke at argumentere for, at både Said og danske indvandrerforskere gør sig skyldig i selv at tilskrive henholdsvis orientalerne og danskerne en *essens*, mens de anklager orientalerne og danskerne for at tilskrive henholdsvis orienten og indvandrere en *essens*. Dette

kunne ellers have været en interessant linje at forfølge (se Khawaja 2007 for en kritik af Said med hensyn til dette punkt).

5. Denne sætning er udeladt in den danske oversættelse. Her er sætningen på engelsk: "In brief, because of Orientalism the Orient was not (and is not) a free subject of thought or action" (Said 1978: 3).

6. Jeg har ikke stødt på begrebet "selv-orientalisering" i *Orientalism* eller i andre af Suids tekster, men udtrykket bruges af en række Said-inspirerede postkoloniale teoretikere (f.eks. Ong 1993, 1997:181; Dirlik 1996).

7. Men i "Efterord til 1995-udgaven" af *Orientalism* fremhæver han som et kardinaleksempel af denne negative kategori den irakisk-britiske forfatter Kenan Makiya, som han betegner som "en tilhænger af Bernard Lewis" (Said 2002:387), en af de værste beskyldninger, som han kan rette imod ham. Senere i sit forfatterskab skulle han have brugt invektivet "native informant", eksempelvis i forbindelse med den Nobelpris-belønnede forfatter V. S. Naipaul (Wheatcroft 2002; Jaggi 2001; se også Yegenoglu 1998:121).

8. Oversætteren John Botofte, som også har skrevet forordet, hvor han helt ukritisk lovpriser bogen, har valgt at oversætte bisætningen "It is therefore correct that" som "Man kan derfor med rette hævde, at", som kan betegnes som opblødning af Suids bastant og generaliserende påstand. Jeg foreslår den følgende oversættelse: "Det er derfor rigtigt, at det, som enhver europæer kunne sige om Orienten, gjorde ham til racist, imperialist og næsten fuldstændig etnocentrisk". Botofte må have indset, at Suids postulat også kan ramme ham selv. Endnu vigtigere: Said, der i bogen gang på gang angriber vesterlændingenenes "essentialisme" kunne tillade sig at fremføre sådan en helt igennem essentialistisk påstand. Her er originalen: "It is therefore correct that every European, in what he could say about the Orient, was consequently a racist, an imperialist, and almost totally ethnocentric (Said 1978:204).

9. "Synlige minoriteter" er det udtryk, som Andreassen bruger for minoriteter med mørk hud.

10. Den norske antropolog Unni Wikans definition: "Med æresdrab mener vi da drap utført med det siktemål å gjenvinne ære for et kollektiv, ikke bare for et individ. Dette forutsetter et bifallende publikum som vil belønne drap med ære" (Wikan 2003:85).

11. Udover – og endnu vigtigere – irritationen over, at der er nogle akademikere, der nærmest udsteder forbud imod at inddrage bestemte faktorer ind i et forklaringsforsøg på et bestemt fænomen, fordi det er racistisk, essentialistisk, orientalistisk, os-og-dem-skabende, nedgørende for andres kultur osv. er en grund til vigtigheden af denne skelnen er at benægtelsen af, at man er op imod et klassisk traditionelt æresmord er advokaternes forsvarslinje i en typisk æresmords retssag: Forsvarsadvokaterne påstår nemlig ofte, at deres klienter ikke har planlagt mordet sammen med en række familiemedlemmer; det var en spontan, overilet, individuel handling. Den mordanklagede bror har angiveligt stødt på sin søster på gaden, blev provokeret af noget, hun eller hendes mand/kæreste har sagt og trak pistolen i affekt osv. Det er således paradoksalt, at en teoretisk ramme, der i sin selvforståelse teoretisk er radikal-tænkende og dekonstruktivistisk på det teoretiske plan og feministisk på det politiske, alligevel ender med til at med til at forstærke forsvarspositionen for de anklagede i en retssag, der handler om et eventuel æresmord. Uanset hvordan man vender og drejer det, kan vi ikke løbe fra den kendsgerning, at æresmord er et importfænomen, importeret ikke mindst af en del muslimske indvandrere. Men fænomenet forekommer ikke kun blandt muslimerne. Eksempelvis skriver Unni Wikan, at "æresdrab forekommer på tværs af religioner og trosretninger" Wikan (2003:84).

12. Det er i denne sammenhæng værd at notere en implicit Said-inspiration (Kleist henviser ikke selv til Said; inspirationen kan være via Diken 1988): Kleist kan ikke bestemme sig for, hvorvidt det er illegitimt og racistisk at operere med kategorier, ikke mindst nationale kategorier som danskere og somaliere. På den ene side taler hun om "de generelle forestillinger" om, hvad det vil sige at være henholdsvis somalier og dansker, på den anden side vil hun alligevel "drive kritikken videre og sætte spørgsmålstegn ved trangen til at kategorisere folk efter nationalitet" (Kleist 2006:141). Hvis man skal rette sig efter Kleists formaninger om, at man ikke bør kategorisere folk, man møder på gaden, bør man ikke tænke – endog sige: "Det er (nok) en somalisk kvinde

med barn". Imidlertid er det ved at anvende lignede kategoriseringer, at folk forsøger at gætte sig frem til, hvordan den pågældende person vil reagere, hvis man handler på den ene eller den anden måde.

13. Udtrykket er lånt fra Allport (1979:87 f.).

14. Allerede i 1989 har han stillet det retoriske spørgsmål, "Kunne man mon skifte ordet Orient ud med Gellerup?" som startskud af sin analyse af "tyrkisk kultur" i Gellerup Parken ved Århus (Diken 1989:12). Hans senere analyser med hensyn til det samme felt virker på en måde som en fortsættelse af dette spørgsmål (se f.eks. Diken 1995, 1998).

15. Disse causerier om "den danske racisme og fascisme" er taget fra "Keynote lecture presented at the AMID Opening Conference "Multicultural Citizenship and Integration of Ethnic Minorities", Aalborg University, Denmark, August 30, 2001". Jeg takker min kollega Torben Rugberg Rasmussen for at have gjort mig opmærksom på Dikens "keynote lecture".

Litteratur

Allport, Gordon W. 1979: *The nature of Prejudice*. Cambridge, Massachusetts: Perseus Books.

Andreassen, Rikke 2007: *Der er et yndigt land. Medier, minoriteter og danskhed*. København: Tiderne Skifter.

Bauman, Zygmunt 1989: *Modernity and Holocaust*. Cambridge: Polity Press.

Bech, Henning 2005a: *Kvinder og mænd*. København: Hans Reitzels Forlag.

Bech, Henning 2005b: "Teksten eller livet: Fire begreber om kultur", i Klitgaard Povlsen, Karen & Scott Sørensen, Anne (red.) 2005: *Kunstkritik og kulturkamp*. København: Klim.

Diken, Bülent 1989: *Kulturel heterogenitet og tyrkisk kultur i Danmark*. Center for Kulturforskning, Århus Universitet. Arbejdsrapport, nr. 46.

Diken, Bülent 1995: *Fra Østtyrki til Vestdanmark. Fra landsbyliv til ghettotilværelse i det fascinerende og kedelige Ikast*. København: Akademisk Forlag.

Diken, Bülent 1998: *Strangers, Ambivalence and Social Theory*. Aldershot: Ashgate.

Diken, Bülent 2002: "Justification and Immigration in the Network Society – A New Ambivalence?". Keynote lecture presented at the AMID Opening Conference "Multicultural Citizenship and Integration of Ethnic Minorities", Aalborg University, Denmark, August 30, 2001. AMID Working Paper Series 4/2002.

Dirlik, Arif 1996: "Chinese History and the Question of Orientalism", i Schneider, Axel & Weigelin-Schwidetzki, Susanne ed. *Chinese Historiography in Comparative Perspective, History and Theory* 35, 96–118.

Holm Fadel, Ulla 1999: "Skik følge eller land fly. Danske forståelser af kulturel forskellighed", i Hervik, Peter (red.) 1999: *Den generende forskellighed*. København: Hans Reitzels Forlag.

Hervik, Peter 1999: "Nyracisme – politisk og folkelig", i Hervik, Peter (red.) 1999: *Den generende forskellighed*. København: Hans Reitzels Forlag.

Hervik, Peter & Clarissa Berg 2007: "Muhammedkrisen. En politisk kamp i dansk journalistik". AMID Working Paper Series. AMID, Aalborg.

Hjärpe, Jan 1997: "Kan kultur og religion unnskyldte mord?". *Göteborgs-Posten* 16.2.1997.

Hussain, Mustafa 1996: "Indvandrere er ofte isoleret". Interview med. *B.T.*, 16.7.1996.

Jaggi, Maya 2001: "Between the lines. From Austen to Palestine". *The Guardian*, Saturday 1 December 2001.

- Khawaja, Irfan: "Essentialism, Consistency and Islam: A Critique of Edward Said's *Orientalism*", *Israel Affairs*, Volume 13, Issue 4 October 2007, pages 689 – 713.
- Kleist, Nauja 2006: "Danmarks to ansigter", i Holm Pedersen, Marianne & Rytter, Mikkel (red.) 2006: *Den stille integration*. København: C. A. Reitzel.
- Larsen, Rune Engelbreth 2008: "Pæredanske æresdrab". *Politiken*, 24.11. 2008.
- Nannestad, Peter 1999: *Solidaritetsens pris : holdningen til indvandrere og flygtninge i Danmark 1987-1993*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Necef, Mehmet Ümit 1997a: "Elsk mig, bind mig, integrer mig! Seksualitetens rolle i indvandrernes integration". *Grus* nr. 52.
- Necef, Mehmet Ümit 1997b: "Nylonjomfruer – genetablering af jomfrudommen". *Forum. Kvindefos tidsskrift*, nr. 3.
- Necef, Mehmet Ümit 1999: "The transformation of the Culture and Language of Intimacy". *Psyke & Logos*. Nr. 3.
- Necef, Mehmet Ümit 2000: "Den seksualiserede integration – Seksualitetens rolle i indvandrernes modernisering og integration". *Sosiologi i dag* 30/4, pp. 25-42.
- Necef, Mehmet Ümit 2004: "Scor en muslim!" (Pull a Muslim!), i Andersen, Trine et al. 2004: *Minority Report. A Challenge to Intolerance in Contemporary Denmark*. Station 4: The Book, Århus: Århus Festival for Modern Art.
- Necef, Mehmet Ümit 2007: "Sex og orientalisme. Med Gustave Flaubert i *hamam*". *Dansk sociologi*, vol. 18, nr. 1., pp. 35-52.
- Nielsen, Hans Jørgen 2000: "Forholdet mellem etniske grupper" i Viby Mogensen og Matthiesen, Poul Chr. (red.) 2000: *Integration I Danmark omkring årtusindskiftet*. Århus: Århus Universitetsforlag. s. 418-19.
- O'Connor, Tim 1997: "Den moderne tids frådende mediepolitiske hav", i Hussain et al. 1997: *Medierne, minoriteterne og majoriteten – en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark*. København: Nævnet for Etnisk Ligestilling.
- O'Connor, Tim 1996: "Læserbrev". *Berlingske Tidende*, 2.07.1996.
- O'Connor, Tim 2001: "Lone Nørgaards virkelighed". *Aktuelt* 12.02.2001.
- O'Connor, Tim 2000: "Læserbrev". *Weekendavisen*, 01.12.2000.
- Ong, Aihwa 1993: "On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora". *Positions*, 1.3, pp. 744-78.
- Ong, Aihwa 1997: "Chinese Modernities: Narratives of Nation and of Capitalism", i Nonini, D. & Ong A. (eds.): *Ungrounded Empires*. New York: Routledge. pp. 171-202.
- Rasmussen, Morten: "Fokus på æresdrab fastfryser parallelsamfund". *Kristeligt Dagblad* 27. 9.2005.
- Said, Edward 1978: *Orientalism. Western Representations of the Orient*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Said, Edward 1988: *Covering Islam: How media and experts determine how we see the world*. Routledge: London.
- Said, Edward 2002: *Orientalisme: Vestlige forestillinger om Orienten*. Roskilde: Roskilde Universitets Forlag.
- Sennett, Richard 1974: *The Fall of the Public Man*. London: Penguin Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1993: "Can the Subaltern Speak?", i Williams, Patrick et al. (ed.) 1993: *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, 66-11. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

- Spivak, Gayatri Chakravorty 1987: *In Other Words: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1990: *The post-colonial critic: interviews, strategies and dialogues*. Ed. Sarah Harasym. London: Routledge.
- Viby Mogensen, Gunnar 2000: "Indvandrere for åben mikrofon", i Viby Mogensen, Gunnar (red.) 2000: *Mislykket integration?* København: Spektrum.
- Wheatcroft, Geoffrey 2002: "A Terrifying Honesty". *Atlantic* February 2002.
- Yegenoglu, Meyda 1998: *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yegenoglu, Meyda 2006: "Inscribing the Other Body". *Kvinder, Køn & Forskning*, 15, p. 55-67.
- Yilmaz, Feruh 1997: "Medieforbrugernes opfattelse af den etniske virkelighed", i Husain et al. 1997: *Medierne, minoriteterne og majoriteten – en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark*. København: Nævnet for Etnisk Ligestilling.