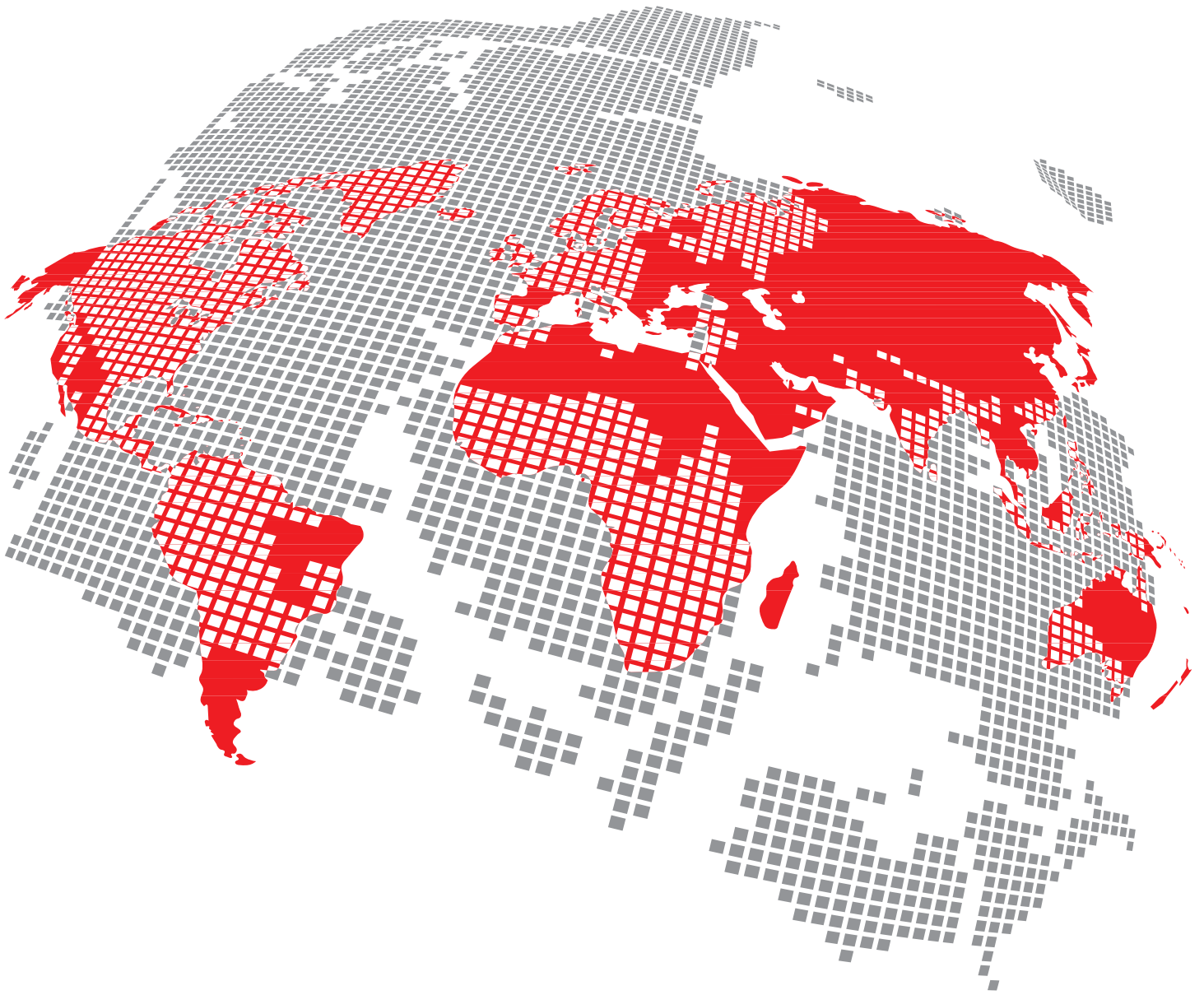




Lasse Koefoed · Ph.d. afhandling · august 2006

Glokale nationalismer

Globalisering, hverdagsliv og fortællinger om dansk identitet

Glokale nationalismer

Globalisering, hverdagsliv og fortællinger om dansk identitet

Lasse Koefoed, Ph.d. afhandling

2006

Hovedvejleder: Kirsten Simonsen

Vejleder: Jørgen Ole Bærenholdt

Forsiden er produceret af Anders Thulin

Institut for Geografi og Internationale Udviklingsstudier, Roskilde
Universitetscenter, Danmark

Forord

At skrive en afhandling er en rejse og indeholder en privilegeret mulighed for fordybelse. Selvom afhandlingens skrives af forfatteren alene, så er den som rejse heldigvis ikke udtryk for isolation. Afhandlingen havde ikke været mulig uden en masse støtte. Først og fremmest fra min familie: Min kone Lone og vores børn Fernanda, Jonatan og Frej som har opmuntret mig hele vejen igennem og været en uvurderlig støtte.

En særlig tak til Kirsten Simonsen og Jørgen Ole Bærenholdt for inspirerende og værdifulde kommentarer til afhandlingen. Astrid Riese for hjælp i den sidste intensive redigeringsfase. Johan Fischer og Anders Lund Hansen for interessante diskussioner. Geografi, forskningsgruppen SEGIA, kollegaer venner og familie, som trådte til, når det gjaldt og ikke mindst interviewpersonerne, som åbent har berettet deres historier. I har alle bidraget til at gøre denne rejse mulig.

Mange personligheder har inspireret mig på min vej inden for det kritiske geografi miljø. Neil Smith, Cindy Katz, Derek Gregory og Allan Pred som tog venligt imod os ved vores ophold ved Berkeley Universitet i San Francisco 2003.

Sidst men ikke mindst var det Statens Samfundsvidenskabelige Forskningsråd, som gjorde projektet muligt ved at støtte det økonomisk.

Om emnet kan jeg kun sige, at det er sprængfarligt område at bevæge sig ind i – men at ignorere det ville være forkert.

Indhold

Forord

FØRSTE DEL

Kap. 1 Indledning	1
Afhandlingens opbygning	3
Kap 2. Forskningsperspektiver	5
Historie, fortid og erindring	6
Politik og magt	9
Danskhed og sprog	10
Kultur og racisme	11
Kap 3. Nation, globalisering og skala	14
Teoretiske modsætninger	15
Skalaer i praksis	22
Skalabegrebet som analytisk ramme	28
Kap 4. Hverdagslivets nationalisme	32
Nationalismens banaliteter	34
Hverdagsprog og praksis	45
Hverdagslivets fortællinger	52
Nationen som semantisk felt	57
Dagligdagens og hverdagslivets nationalisme (opsummering)	59
Kap. 5: Den narrative nation	63
Sprog og praksis	63
Konstruktionen af empiri	69
Om analysearbejdet.....	81
Myter som genfortalte narrativer	89
Den refleksive forskningsproces	95

ANDEN DEL

Kap 6. Den historiske nationalisme	102
Livsperspektivet	103
Generationsperspektivet	104
Tidsopfattelser	109
Kap 7. Den lokale nationalisme	110
Nationen som stedskonstruktion	110

Turen gennem landskabet	112
Nationen som nationalromantisk landskab	112
Provinsnationalismen	114
Sted, provins og landskab	115

Kap 8. Den orientalistiske nationalisme 117

Konstruktionen af den Anden	119
Danskheden	131
Flygtningediskussionen.....	133
Forestillede geografier	137

Kap 9. Velfærdsnationalismen 140

Velfærdsfællesskabet	140
Fortællinger om velfærd	142
Bekymringsnarrativer	146
Selvbestemmelse	149
Flygtninge og indvandrere som trussel	150
At færdes vel sammen	156

Kap 10. Den sociale nationalisme 158

Folket kontra eliten	159
Smag og kultur	163
Det klassesdelte samfund	164
Elitens svigt og alliancer	165

Kap. 11. Den kritiske nationalisme 169

Kulturimperialisme	170
Overnational styring	171

Kap 12. Den kosmopolitiske nationalisme 174

Modsatninger og paradokser	174
Det kosmopolitiske subjekt?	178
Danmark som kosmopolitisk sted	183
Nationen som multikulturelt mødested	187
Danskheden er de andres problem	195
En kosmopolitisk danskhed?	198

Kap. 13. Konklusion 201

Nationalismens mange ansigter	203
Udfordringer	208

Litteraturliste

Bilag

Kapitel 1

Indledning

“In our age, it seems as if an aura attends the very idea of nationhood. The rape of motherland is far worse than the rape of actual mothers: The death of nations is the ultimate tragedy, beyond the death of flesh and blood.” (Billig 1995: 4)

Der findes en række modsatrettede bevægelser i det *stillads*, som ’moderne’ samfund bygger deres fremtid på. Historien er rykket nærmere, og fremtiden synes at være ude af syne. Jeg tænker i denne forbindelse på, at en af de geografiske drivkræfter, som ’vi’ måske håbede eller troede for længst var glemt og afgang ved døden - nationalismen - der historisk set var et barn af romantikken og oplysningstiden stadig viser sig at være en af de mest magtfulde sociale drivkræfter og universelt politisk legitimerende værdier. Den store fortælling i dag er, at nationalstater undermineres af globaliseringen, som udvisker de gamle grænser og opløser dem. Men som Anderson formulerer det: ’Hvem skulle have troet, at stormen raser kraftigere, jo længere den fjerner sig fra paradiset’ (1991: xi). Den entusiasme, som centrale globaliseringsteorier er båret af, om at noget nyt og revolutionerende er på vej, er en sandhed, der måske forstyrres af den centrale position, som det nationale har indtaget for identitetsforhandlinger og for politisk handling ikke bare i Danmark men i hele den vestlige verden.

I denne afhandling søger jeg at erstatte den *kausale* tænkning, der i høj grad forstår nationalismen som en reaktion på globaliseringen, med det overordnede og åbne spørgsmål: Hvilke betydninger tillægges nationen og på hvilken måde reformuleres den? Mens der ikke er meget, der tyder på, at nationalstaten er afgang ved døden (Brennan 1997) eller, at den nationale identitet er ved at forvitte væk på grund af globalisering, så er det mærkbart, at der sker en række forandringer, som i høj grad vedrører nationen.

Den 11. januar 2006 kunne man i en notits læse om et lovforslag, stillet af Dansk Folkeparti, som skulle gøre det strafbart med op til to års fængsel at afbrænde det danske flag. Selv om forslaget ikke blev vedtaget, siger det mere end det selv angiver. Det kan ses som en kulmination på en lang og omfattende debat om danskhed, dansk identitet og nationale værdier, hvor tænketanke og eksperter er blevet bedt om at udarbejde bud på, hvad der karakteriserer nationen og det særligt danske. Hvad er det for værdier, det danske samfund skal bygge på i fremtiden? Dette skulle en tænketank nedsat af den tidligere indenrigsminister Karen Jespersen give svar på. Forskere og eksperter indkaldt af det danske kulturministerium har fået til opgave at udvælge tolv *danske* værker inden for film, musik, litteratur, design arkitektur og billedkunst, som i særlig høj grad er værd at give videre til nye generationer. En netop vedtaget lov om betingelserne for dansk indfødsret angiver, at man skal bestå en indfødsretsprøve om dansk kultur, historie og samfundsforhold.

I sig selv er denne jagt på danskheden bemærkelsesværdig og må fremkalde undren. En standardiseret fortælling om nationen bliver det centrale politiske program. I mange sammenhænge knyttes diskussionen om det nationale fællesskab og identitet sig til fortællinger om flygtninge/indvandrere, som især artikulerer sig omkring to modstående idéer om de fremmede. De 'fremmede' anses ofte som enten at være en trussel mod dansk identitet og kultur, en forureningskilde der står i vejen og forhindrer udfoldelsen af en egentlig og autentisk national kultur. Eller modsat som en berigelse for et spirende flerkulturelt samfund, der samtidig understøtter vores forestillinger om en særlig dansk humanisme, tolerance og lighedstankegang. Dette er en idealtypisk konstruktion, der blot tjener til at anskueliggøre et muligt diskursivt spændingsfelt.

Hvorfor denne optagethed af danskhed og nationen? De ovenstående eksempler illustrerer, at det nationale rum stadig er et yderst centralt udgangspunkt for identitetsforhandlinger. Der er en klar men dog kompleks sammenhæng mellem globaliseringsprocesser, som til stadighed udfordrer nationale fællesskaber, og den tilbagevendende genetablering og reproduktion af de betydningssystemer, der skaber vores beboelse af rum som eksempelvis det nationale. Ikke kun i forhold til inklusions- og eksklusions-mekanismer, der skaber os/dem konstruktion, men også som forsøg på at indlejre det globale i det nationale, eksempelvis ved at gøre det flerkulturelle og kosmopolitiske til betydningsbærende elementer. Argumentet er i den forbindelse, at vi i stigende grad under modernitetens og især globaliseringens vilkår netop bliver gjort opmærksomme på den kollektive identitets vilkårlighed og rumlige afgrænsning, hvilket måske forklarer vores optagethed af den.

Denne afhandling sætter fokus et andet sted end der, hvor de synlige og eksplicitte diskussioner om nationens mulige fremtid foregår. Formålet med afhandlingen er at undersøge, hvordan nationen produceres og reproduceres i *praksis* som en del af *hverdagslivets fortællinger*. Argumentet er, at nationen som kulturel, social og politisk forestilling kun kan være magtfuld i det omfang, den (re) produceres som en del af hverdagslivets fortællinger. Nationalismen er ikke en anonym kraft i historien, produktet af en dirigents handlinger eller en forudbestemt givet struktur, men holder sig i live gennem *praktiseringer* i forskellige daglige kontekster, som reproducerer nationen.

Jo mere vi graver for at forstå nationalismen, som holder sig i live gennem fortællinger, praksisser og myter, jo mere finder vi ud af, at den begynder og ender det samme sted: hos os selv, vores dagligdag, hverdagslivet, hverdagssproget, i vores praksisser og forestillinger, - i det vi tager for givet, og i det der bringes til diskussion. Jeg vil kalde dette for *hverdagslivets nationalisme*. Lytter vi her til fortællinger, anekdoter, synspunkter, tanker – lytter vi til alt det, vi tager for givet, det vi betragter som normalitet, det helt ordinære og almindelige - opdager vi noget dybere om os selv og den måde, vores identitet skabes. Det vi gør (praksis), den måde vi taler (sprog) og tænker (ideologisk bevidsthed): Det er her, det begynder og det er her, det ender – i en proces der starter forfra og rummer gentagelsen men også muligheden for en ny begyndelse. Det

skal understreges, at jeg ikke argumenterer for en metodologisk individualisme, men at jeg taler om habitus (Bourdieu 2000) og det sociale subjekt. Nationalismen kan således ikke privatiseres og har således ikke noget at gøre med, hvad en privat person tænker, taler, gør og mener, men er nærmere udtryk for et tykt netværk af praksisser, et fælles sprogbrug og nogle ideologiske tankefigurer og mønstre, der er skabt på et historisk grundlag.

Med begrebet *glokale nationalismer* søges en række dikotomier overvundet. Det gælder tendensen til at anskue problemstillinger som en modsætning mellem lille og stor skala. Eksempelvis at globaliseringen vedrører de store problemstillinger, mens subjektet angår de små problemer. Det gælder overvindelsen af dikotomien mellem forskellige rumlige skalaer eksempelvis, at nationen anskues som en modsætning til det globale. Produktionen af rumlige betydninger må simultant forstås som globale, nationale og lokale. I denne sammenhæng har betydninger ikke et særligt stationært udspring men er cirkulerende. Det afhandlingen søger at vise er, at nationens rumlige reproduktion må begribes i et multiskalært rum, hvor betydninger gennemtrænger og forbindes med hinanden i en proces, hvorigennem der produceres grænser og broer mellem forskellige skalaer – eksempelvis mellem det nationale og globale. Her anskues nationalismen og dens fortællinger som en rejseberetning, der bevæger sig gennem rum og sammenbinder steder og dermed producerer og skaber nationens geografi som forbindelser mellem disse steder og gennemkrydsninger af rum.

Det overordnede spørgsmål som guider analysen bliver således: *Hvilke betydninger tillægges nationen i hverdagslivet?*

Afhandlingen søger dermed at anskueliggøre nationalismens problemstillinger som et fælles sted, som opstår i narrativ kommunikation mellem mennesker. Dette sted tilhører ingen. Det er en proces, som er i sin tilblivelse. Et *betydningsspil* som dagligt i praksis reproducerer nationen. Nationalismen er *sprogbrug* – som vi taler og lytter til dagligt – hver dag minder det os om, hvem vi er, hvor vi er, og hvad vi kommer af. Dette sprog er ikke teoretisk og abstrakt men 'banalt', 'ordinært' og 'almindeligt'. Det tales og forstås af alle, fordi det er indlært og indoptaget som en 'naturlig' del af vores liv. Dette sprog er ikke logisk, forudsigeligt eller determineret af særlige strukturer. Det er et *praktiseret* sprogbrug, som udstyrer os med identitet – placerer os rumligt og tidsmæssigt i verden og legitimerer politisk handling.

Afhandlingens opbygning

Afhandlingen består af to dele. Den første del indeholder de teoretiske og metodiske overvejelser, som ligger til grund for analysen. Med udgangspunkt i en komprimeret diskussion af centrale forskningsperspektiver (kapitel 2) søger afhandlingen at udvikle en *udvidet* forståelse af nation og nationalisme - en begrebslig tilnærmelse, der særligt går gennem to diskussioner. For det første argumenteres der (kapitel 3) for, at det er

nødvendigt at inddrage det globale og den aktuelle globaliseringsdiskussion i udviklingen af en ny forståelse af den måde, nationen kvalitativt forhandles på i praksis i dag. I denne forbindelse introduceres begrebet *skala* som en mulig ramme for forståelsen af, at nationen forhandles og tillægges betydning i relationer og sammenhænge *mellem* forskellige skalaer som subjektet/kroppen, hjemmet, det lokale, nationale og globale. Der argumenteres således for, at denne skalamæssige forståelse af nationen udgør en mulig vej ud af globaliseringsteoriernes tendens til at afvise nation og national identitet som relevant meningsgivende kategori. For det andet søger afhandlingen at introducere en forståelse af *hverdagslivets nationalisme* (kapitel 4). Formålet er at udvikle de begrebslige redskaber for analysen af, hvordan nationen (re) produceres i praksis. Frem for at anskue nationalismen som en reaktion på globaliseringen, udvikles der en tilgang som går gennem hverdagssprog, praksis og den banale nationalisme. Mens fortællinger betragtes som grundlaget for den narrative nation, bliver formålet dertil at begribe, hvorledes narrativer forbinder sig med diskurser og myter. Den første del afsluttes med en diskussion af de metodiske og metodologiske redskaber til at analysere (kapitel 5).

Anden del af afhandlingen omfatter analysen, der er en case, som baserer sig på kvalitative interviews foretaget i en mindre nordsjællandsk provinsby. Formålet med analysen er at vise diversitet og forskelligheder i den måde, nationen i praksis tillægges betydninger af almindelige mennesker i hverdagslivet. Analysen søger ikke forklaringer, som kan reduceres til subjektet eller særlige determinerende strukturer, men ønsker at anskueliggøre det felt, hvorigennem nationen produceres i praksis. Analysen illustrerer en *differentieret* nationalisme, som præsenteres gennem analysens syv kapitler (kapitel 6-12). Disse nationalismer er idealtypiske og adskiller sig ved at være forskellige narrative perspektiver, som trækker på et helt repertoire af myter og diskurser og skalaproduktioner.

Kapitel 2

Forskningsperspektiver

Hvad er en nation? Den er med Ernest Renans (1990 opr. 1882) ord ikke noget evigt men til gengæld heller ikke et forbigående fænomen. Der er noget trægt ved nationen – det er som om den altid har været der men alligevel er grundlæggende forandret. Nationer er skabt af mennesker: historier, infrastruktur, organisation, kontrol, erindringer, sociale kampe, konflikter, krige - store og små begivenheder – fra den daglige poetik og kommunikation (sådan er *vi*) til politiske kampe, eksklusion (I er ikke som os) og viljen til krig og destruktion (nedtælling til *vores* krig). Nationen er et vidtgående fænomen, der bevæger sig i en tilblivelsesfase, der aldrig er statisk eller står stille men er i en proces – foranderlig – ikke ensidig og lukket men i en skabelse, der står i et relationelt forhold til det, der afgrænser.

Som det vil fremgå af afhandlingen, er det centralt at flytte vores forståelse fra, at nationalismen skulle have en særlig form, struktur eller et bestemt indhold - altså forståelsen af nationalismen som mere statisk, uforanderlig og substantiel. Her foretrækker jeg at forstå nationalismen i forhold til 'proces', 'relationer' og 'kontekst' som en del af et større kulturelt og politisk betydningssystem, som viser, at nationalisme aldrig kan reduceres men må forstås i flertalsform. Som noget der dagligt forhandles, produceres og reproduceres og derved flytter sig, forandrer sig og erobres og generobres. Argumentet er således simpelt: nationalisme kan og skal ikke forstås som én ideologi, diskurs, historie, identitet, eller en særlig politisk magtfuld måde det forestillede fællesskab kommer til udtryk på, men som flere 'fortællinger', 'forgreninger' og 'ruter'.

I princippet er dette ikke noget nyt. Der er før foretaget analyser, der baserer sig på, hvordan nationalisme kobler sig til forskellige politiske og ideologiske traditioner såsom fascisme og nazisme (Guibernau 1996) eller racisme og klasser (Balibar 1991). Den klassiske skillelinie går desuden mellem to modeller og filosofiske traditioner - den tyske (Herder) og den franske (Rousseau). Hvor den tyske forståelse kan forbindes med 'folket', 'fællesskabet', 'kultur', 'historie', 'følelsesmæssigt tilhørsforhold og etnicitet, er den franske tradition forbundet med 'oplysningstid', 'stat', 'borger', 'politik', 'territorialitet', 'rettigheder', og 'national-stat'. Det var Kohn (1945), der etablerede idéen om, at denne historie havde en geografi ved at tale om, at der fandtes en 'vestlig' rationel nationalisme (civic) og en østlig autoritær, organisk og etnisk nationalisme, som fortsat er to afgørende akser i den analytiske forståelse af nation og nationalisme.

Nu er teoridannelsen inden for nationalismeforskningen vidtforgrenet og består af meget forskelligt artede studier, hvad angår geografisk fokus, historisk analyse, teoretisk perspektiv, metode og faglige tilgange. Ethvert forsøg på at danne sig et systematisk

overblik over denne videns produktion udfordres af, at der er tale om et særdeles varieret og omfangsrigt forskningsfelt – en mangfoldighed af specifikke studier af historisk, antropologisk, sociologisk, geografisk, politologisk, psykologisk og sproglig karakter. Et systematisk overblik udfordres yderligere af, at feltet ikke samles om en fælles grundlæggende forståelse eller referenceramme for, hvad nation og nationalisme er, og hvordan den skal undersøges. Der er således ikke et fælles paradigmatiske grundlag, som nationalismeforskningen refererer til. Der er snarere tale om et felt, der er kendetegnet ved fragmentation, raffinerede tværvideenskabelige tilgange og store forskelle, hvad angår forståelsen af helt centrale begreber som nation, nationalisme og national identitet. Formålet med dette kapitel er således ikke en kronologisk og udtømmende gennemgang og diskussion af forskningshistorien – for en sådan oversigt se Hettne, Sörlin og Østergaard (1998). Derimod vil jeg kaste et blik på de dominerende forståelser, som skaber vores forståelser for nation og nationalisme.

Historie, fortid og erindring

”For hvad er et spor? Det er oprindeligt et aftryk, der efterlades, når et dyr eller et menneske går forbi. Et spor efterlades; et spor forbliver. Vi taler således om fortidens levn som levninger efter et måltid eller relikvier fra en helgen eller ruiner fra et gammelt monument. Det vigtigste er sporets dobbelte status, som henfører det til to forskellige registre. På et første, fysisk, niveau, må sporet for at træde i stedet, være et mærke efterladt af en ting. Det overlades i den forstand til bevarelsens og ødelæggelsens tilfældighed. Derfor skal dokumenter ikke bare indsamles men opbevares i arkiver. Som fysisk størrelse er sporet noget nutidigt: fortidens spor eksisterer nu: det er et levn, for så vidt disse endnu er her, hvorimod sporets fortidige kontekst – folk, institutioner, handlinger, lidenskaber – ikke længere er”. (Ricoeur 1987:130).

Nationalismeforskningen har i høj grad følt sig overladt til *sporet* i rådvildheden over de grundlæggende paradokser, som de stilles overfor. Som Benedict Anderson nævner det: ’Nationens modernitet stillet overfor dens høje alder i nationalisternes øjne. Nationalitetens formelle universalitet som socio-kulturelt begreb – i den moderne verden kan, burde og vil alle ’have’ en nationalitet, på sammen vis som han eller hun ’har’ et køn – stillet over for den konkrete manifestations uhelbredelige partikularitet. Således at dansk nationalisme er noget enestående. Nationalismens politiske magt stillet over for deres filosofiske armod og endog mangel på sammenhæng’ (Anderson 1991: 5).

Det historiske forskningsperspektiv er udtryk for en rekonstruktion af ’historien’ og er således det afgørende forsøg på at bygge bro over den kløft, som Ricoeur udtrykker det (1987), der eksisterer mellem den kosmiske tid og den oplevede tid. Dette gælder forskningens ’kernet teorier’ såsom Benedict Andersons: *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1991) – John A Armstrong: *Nations before Nationalism* (1994), Anthony Smith: *Ethnic Origins of Nations* (1989),

Eric Hobsbawm: *Nation and Nationalism since 1788* (1990), Ernest Gellner (1983): *Nation and Nationalism*. Vi kan betragte disse 'kernet teorier' som en række dominerende teorier og 'mesterfortolkninger' af historien, der i høj grad har været optaget af at følge sporene fra fortiden, og som allerede i navngivningen af deres værker viser, at perspektivet er historisk. Der er tale om, at dette teorifelt skaber forståelsen for nation og nationalisme ud fra en tidlig processuel forståelse, der vedrører 'oprindelse', 'udbredelse', 'før', 'siden' og 'efter'. Spørgsmålet om *hvornår*, altså tidsfastsættelsen og dateringen, har således været afgørende for nationalismeforskningen generelt, og har været det, der har spaltet den. Det der har optaget forskningen er således at forsøge at genetablere en kronologisk tidlig fortælling – den lineære fortælling som omkranses af spørgsmålet om, hvor begynder det (oprindelse), de store forandringer (revolutioner) og hvor ender det, afslutning (død). At markere og identificere overgange og epoker i den fremadskridende tid bliver dermed det, der sætter de afgørende grænser for, hvordan vi skal forstå fænomener.

I en dansk kontekst kommer det historiske forskningsperspektiv til udtryk i eksempelvis symbolhistorie (Adriansen 2003), identitetshistorie (Feldbæk 1991, 1992 og Jensen 1993), repræsentationshistorie (Jensen 2000), begrebshistorie (Korsgaard 2004) og erindringshistorie (Bryld og Warring 1998). Den historiske nationalismeforskning stiller grundlæggende spørgsmålet, hvordan forandringer skabes og kommer til udtryk i *tid* og inddeler gerne disse i faser, kronologier eller perioder. Således forfølger Ove Korsgaard i 'Kampen om folket – et dannelsesperspektiv gennem 500 år' begrebet folk og spørger, 'hvornår det giver mening at tale om et dansk folk?' (2004:13). Korsgaard skriver i denne forbindelse, at 'i tidens løb har begrebet folk undergået store betydningsforandringer og er blevet og bliver stadig forstået på forskellige måder. Forestillingen om at tilhøre et folk går langt tilbage i tiden'. I middelalderen blev ordet folk brugt om mennesker i al almindelighed – som en talemåde 'sådan er folk nu engang'. Under enevælden blev det brugt om lavere sociale lag, eksempelvis 'pøbelen', 'hoben' eller 'undersåtter'. I sidste halvdel af 1700 tallet skete der imidlertid en afgørende forandring, som ifølge Korsgaard gjorde det 'til et nøglebegreb i de politiske, kulturelle, sociale og pædagogiske revolutioner. Centrummet i den symbolske orden blev således flyttet fra 'fyrsten' til 'folket', der blev tilkendt den suveræne hovedrolle. Denne erobring skabte dog ikke enighed om, hvordan folket skulle forstås eller fortolkes. Tværtimod blev folket tildelt tre centrale roller – en politisk (demos) en kulturel (ethnos) og en social (plethos) som lige siden er blevet viklet ind i hinanden (2004: 14) og har været genstand for kampen.

Korsgaard har skrevet begrebshistorie, der som han formulerer det er en ny dimension inden for historieforskningen, hvor det drejer sig om at afdække grundlæggende betydningsskift, der samtidig peger mod grundlæggende strukturforandringer i samfundet.

Det historiske bliver ofte gjort til forklaringsmodel for nuværende politiske handlinger. I mere konkret forstand kommer dette til udtryk i, at nutidige politiske problemstillinger

spores tilbage til fortiden. Eksempelvis danskernes skepsis mod EU spores tilbage til særlige historiske mulighedsbetingelser (Hansen 2001). Hansen og Wæver (2002) skriver eksempelvis:

“The most basic layer of discourse, that comprising the concept of state and nation, is assumed to be highly resistant to change, not least because it has a historical trajectory which tends to give it a "taken for granted", sedimented quality” (Hansen og Wæver 2002: 34).

På grund af de nordiske nationer og staters særlige historiske bane er de måske mere modstandsdygtige over for forandringer og mere strukturerende, end vi måske umiddelbart forventer. Forandringspotentialer er der, fordi disse nationer og stater selvfølgelig er historisk betingede og konstruerede, men det er lille. Dette forklarer den udbredte skepsis, der er mod EU i de nordiske lande. På tilsvarende vis argumenterer Warring (2004) for, at den udbredte skepsis over for EU skyldes en historisk sammenknytning af danskhed som nationalt erindringsfællesskab og demokrati.

Denne afhandling søger ikke at rekonstruere fortiden eller at finde 'historien' bag gåderne omkring nationalisme og nation. For det første er 'bagved', 'oprindelse', 'før' og 'efter' mere udtryk for en synsvinkel end en fremadskridende lineær historie, som kan afgrænses på veldefineret vis. Således vil jeg gerne forstå historien som noget, der projiceres ind i nutiden og i fremtiden. Korsgaard berører det lidt ved at afslutte sin afhandling om 'folket' med følgende replik: 'Hvad skal vi forstå ved begrebet folk i dag?' Og lader det stå hen i det uvisse. Han indser samtidig, at dette spørgsmål ikke kan besvares historisk men altid rummer flere muligheder, idet han afslutter afhandlingen med at sige: "At min historie om folket nu er ved vejs ende, er ikke ensbetydende med, at historien om folket er det. Folk er et dynamisk begreb, der gennem historien har undergået en række forvandlingsprocesser. At tilføje begrebet folk nye betydninger er selvfølgelig ikke noget, man kan beslutte. Det kan kun ske ved, at begrebet præges af nye måder at forstå og fortælle historier om folket på" (Korsgaard 2004: 564).

For det andet mener jeg i høj grad, at der er brug for at komme mere til bunds i, hvordan nationalismen virker ved at få os til at glemme. Dette ville være at finde noget, der kan afløse den historiske forståelse, der fokuserer på den lange kæde af begivenheder og revolutioner til spørgsmålet om, hvordan nationalismen virker ved at få en verden af nationer til at fremstå naturlige. Folk glemmer ikke deres nationale identitet. Men denne erindring involverer dog det at kunne glemme. Ernest Renan (1990) påstår i denne forbindelse, at forglemmelse er et afgørende element i skabelsen af nationer. Enhver nation må have dets historie, dets egen kollektive hukommelse. Denne erindring forudsætter på lidt paradoksal vis samtidig en kollektiv forglemmelse. At vi glemmer at vold, brutalitet og konflikt er det, der grundlæggende skaber nationer. Så snart nationen er etableret, er vi afhængig af et kollektivt hukommelsestab.

For det tredje vil jeg gerne flytte perspektivet fra 'mesterfortolkninger' til receptioner af historien. Det vil sige, hvordan vi som subjekter altid er i færd med at fortolke vores historie og gør aktivt brug af den i vores forståelse af den sociale virkelighed - mens vi på en og samme tid er i færd med at forandre den. På denne måde ser jeg mere det historiske som i nationalismeforskningen i bund og grund er fortællingen om opkomsten af national-staternes geografi som en internalisering i subjektet. Det vil sige en proces, hvorigennem historien langsomt sedimenteres ikke bare som en rumlig geografi men også bliver til en del af vores af habitus – eksempelvis er nationen i denne forståelse ikke bare et ydre fænomen men også et indre fænomen.

Politik og magt

Jeg skal i denne afhandling diskutere nationen som politik i den forstand, at nationen dets mening og betydning altid vil være knyttet til symbolsk magt (Bourdieu 1994). Symboler og identitet er altid politiske i den forstand, at de ikke bare flyder gennem tiden og forandrer mening og betydning. Med dette analyseperspektiv kan vi tale om, at nationen må forstås i forhold til en *intervention* i nutiden snarere end en historisk proces. Betydning er i denne forstand ikke bare noget, der udvikler sig men er altid til forhandling i kampen om herredømme og magt. Bestemte fortolkninger, eksempelvis af hvad det vil sige at være dansk, vil således altid søge at dominere andre fortolkninger og gøre sig til det naturlige udgangspunkt. Magt kan i denne forståelse anses som naturalisering af en bestemt forståelse af virkeligheden, som bliver taget for givet.

Hvordan skal vi forstå nationalisme i forhold til ideologi og magt? Alt for ofte har vi i forskningen en tendens til, ifølge Michael Billig (1995) at fokusere og forbinde nationalisme med de "andre" eller det "andet". Den "hotte" nationalisme. Så dramatisk i sin karakter at den forbliver synlig for os. Enten som en irrationel kraft og emotionel psykologi, der udfolder sig i sin ekstreme karakter - voldelig og destruktiv. Eller eksotisk og heroisk - i kampen mod repressive kolonimagter. Vi har altså en tendens til at projicere nationalismen til andre rum. Modernitetens utilsigtede skyggesider eller den Tredje Verden. Nationalismen er normalt ikke noget, vi forbinder med velordnede, disciplinerede, rationelle moderne demokratiske samfund i den vestlige verden. Hvis vi gør det, er det ved at identificere yderligtgående bevægelser og partier, der gennem en meget synlig oppustet national retorik har været ganske gode til at mobilisere store folkemængder.

I en dansk sammenhæng er nationalisme i politisk forstand særligt blevet analyseret som højreradikalisme (Wren 2001, Dyrberg 2000, Karpantschov 2003).

Wren konkluderer således på baggrund af en analyse af den danske racisme og nationalisme, der fortæller den konventionelle historie om de forandringer, som den danske nation bygger på som knyttes til globalisering og opbygningen af et transnationalt fællesskab.

“The media have played an important role, acting as a vehicle for the discrimination of the unconscious grammar’ of cultural racism, primarily through letter writing campaigns prompted by far-right groups such as Den Danske Forening. To an outsider, it appears that racism is everywhere, particularly in the media, but evidence has shown that this is a direct result of extremely clever marketing of xenophobic viewpoints from a relatively small, but very active group of people who have had a free reign in the press” (Wren 2001: 158).

Mens Wren har ret i, at den kulturelle racisme er et så fremtrædende problem, at det virker som om, det gennemsyrrer alt, så står jeg mere tvivlende over for hendes påstand om, at årsagen ligger hos en relativt lille gruppe ekstremister på den yderste højrefløj såsom Den Danske Forening.

En mere subtil og særdeles interessant kobling mellem hvorledes danskheden *indirekte* forhandles og iscenesættes gennem internationale konflikter og krige foretages i denne forbindelse af Birgitta Frellos (2002), der i ’Identitet på spil – medierne og krigen i Kosovo’ har undersøgt, hvordan identitetsforhandlinger kommer til udtryk i danske mediers dækning af krigen i det forhenværende Jugoslavien - primært i en case, der tager udgangspunkt i Natos bombninger af Kosovo og Serbien i foråret 1999. Afhandlingen indskrives i et forskningsfelt, der centrerer sig omkring vestlige repræsentationer af krigen i Bosnien (jf. Hansen 1997), der i sin mest radikale udformning handler om den *voldelige* etablering af betydninger. Diskussioner mellem tilhængere og modstandere på TV i Danmark var ikke bare et spørgsmål om den rette fortolkning eller forklaring på krigen men helt centralt en forhandling af kollektiv kulturel identitet, som vedrører spørgsmålet, hvem ’vi’ var (Frello 2002).

Danskhed og sprog

”Er det overhovedet muligt at bruge udtryk som det danske og danskhed, uden en masse lærde mennesker straks sidder uroligt i sædet og giver sig til at lede efter andre ord, som de føler mindre belastende? Ord som ikke truer med at lamslå deres tankekraft” (Nielsen 2005:11).

Det sproglige perspektiv sætter fokus på betydninger og nationens semantik (jf. Hedetoft 1995) eller sprogpædagogikken (Risager 2003). Mie Femø Nielsen (2005) har i denne sammenhæng undersøgt, hvordan begrebet ’danskhed’ anvendes i den offentlige debat. I praksis træder det frem gennem mange forskellige betydninger. Der er den ’positive’ brug af begrebet danskhed. Hvor begrebet er et kvalitetsargument for forbrug og konsumering. Der er den negative brug, hvor udansk i praksis viser sig gennem en ekskludering af den ’anden’ som udansk. Der er den positive udanskhed som viser sig gennem en ironisk distanceret anvendelse. Her er to eksempler:

”Når man har Frank Jensen i studiet, kan man godt beslutte sig for ikke at hidse sig op. Simpelthen fordi det virker bedst på en medievant politiker. Men en stor del af Reimar Christensens benzin er et særdeles udansk temperament. Man kan se på ham, når han bliver gal, og det gør ham til en fremragende studievært” (Jacobsen 2005:14).

”Danskheden er andet og mere end frikadeller og brun sovs. Men det danske samfund bygger på nogle grundværdier, som man må acceptere, hvis man vil bo her. I Danmark holder vi politik og religion adskilt. I Danmark gælder en ubrydelig respekt for menneskeliv. I Danmark har kvinder som en selvfølge ligestilling med mænd. Og vi vil ikke acceptere, at disse frihedsrettigheder bliver undertrykt ved henvisning til Koranen, Biblen eller andre hellige skrifter” (Statsministerens nytårstale 2003).

I det første eksempel anvendes udansk som en beskrivelse af en positiv egenskab. Han er en ’fremragende studievært’ netop, fordi han er *udansk*. I Statsministerens nytårstale bruges danskhed som en modsætning til en negativ ’udansk andethed’. En modstilling mellem et ’os’ og et ’dem’. Her ser vi altså et spil med sproget, hvor betydninger ikke er en egenskab ved ordet danskhed men opstår i praktisk brug og hvor *modsatrettede* betydninger af det centrale begreb danskhed kan produceres i praksis. Mie Femø Nielsen konkluderer, at der i indvandrerdebatten, som er knyttet op på danskhedsbegreb, tegner sig et strukturelt mønster, som produceres mellem forskellige modsætningspar i det praktiserede sprogbrug. Modsætninger mellem danskere – fremmede, over-Danmark – under-Danmark, indvandrer-venlige-indvandrerfjendske. Analysen er dog overvejende en sproglig analyse af semantiske positioneringer.

Kultur og racisme

Dette forskningsområde tilføjer etnologiske og antropologiske perspektiver på nationen såsom studier i dansk identitet og kulturens nationalisering (Storklund 1999, Østergaard 1992) særligt studier af kulturelle udtryk som begrebet ’folk’, ’etnografiske grænser’, ’det lokale liv’, ’kulturarv’ og ’diaspora kulturer’. I stigende grad har det kulturelle forskningsperspektiv inden for antropologien udviklet sig hen imod et fokus på den kulturelle racisme.

Eksempelvis skriver Hervik i studie af den ’generede forskellighed’, som er et studie af danskernes reaktion på den stigende multikulturalisme, som er bygget op omkring en undersøgelse af, hvordan udvalgte aviser kvalitativt har behandlet indvandrer- og flygtningespørgsmålet samt 52 interviews med danskere om deres personlige forhold til danskere:

”Kategorier som flygtninge, indvandrere og andengenerationsindvandrere placerer på mange måder ”de andre” uden for et system – ofte det system som

forbindes med ”den naturaliserede nationale orden”. Denne indebærer en forståelse af, at der er et naturligt sammenfald mellem det nationale sted og rum, eller med andre ord at folk, kulturer og steder er naturligt forbundet. ”Den naturaliserede nationale orden” bygger på en forestilling om kulturer som relativt statiske og arvelige enheder, der knyttes til steder, og den understøttes af en metaforik, som forbinder menneskers forhold til steder med træets forhold til jorden” (Hervik 1999: 257).

Som det fremgår forbindes den kulturelle racisme til nationen. Der er tale om en naturalisering af forbindelser mellem folk, kulturer og steder. Denne kulturelle racisme er ikke unik dansk men er globalt i sit omfang. Selv om den danske nationalisme er historisk specifik og dermed forskellig fra eksempelvis svensk nationalisme så kunne vi argumentere for, at den danske kulturelle racisme, der særligt holder sig i live gennem fortællinger, der konstruerer og iscenesætter den ’anden’ som ’dem’, der ikke tilhører nationen og ofte fremstilles som truende for det nationale fællesskab, ikke er et specifikt træk ved den danske nationalisme, men en del af en mere generel udvikling, der også centralt udspiller sig i andre vesteuropæiske lande såsom Sverige (Pred 2000, 2005), Norge (Gullestad 2002, 2004) men også Holland (Nieuwkerk 2004) og Østrig (Gingrich 2004). Måske har vi vanskeligt ved at undertrykke og overse, at denne europæiske kulturelle racisme, som Hervik definerer som produktionen af en dikotomi mellem ’dem’ og ’os’ – mellem dem der hører til nationen, og dem der ikke hører til (2004: 152), også udspiller sig på andre skalaer eksempelvis i den globale krig mod terror, som både kan forstås som en krig, der viderefører den forestillede geografi (Gregory 2004) og som en amerikansk nationalisme (Smith 2002). Vi kan med udgangspunkt i denne viden umuligt argumentere for, at en så central og fremtrædende problemstilling, som relaterer sig til nationen – som den kulturelle racisme – kan eller bør forstås i udelukkende en isoleret dansk sammenhæng eller som et enestående dansk problem, men at problemstillingen netop er global og transnational i sit omfang og sin logik.

Nu er det imidlertid ikke den komparative undersøgelse, som undersøger ligheder og forskelle mellem forskellige neo-nationalismer, der har min interesse. Men at denne problemstilling må forstås simultant som kropslig og praktiseret gennem de betydninger, vi tillægger det vi spiser, den måde vi klæder os og indretter vores hjem. Er det ikke, når vi nærmere undersøger den danske nationalisme, at vi ser, at der bringes ’banale’ temaer frem såsom danskernes ret til at spise frikadeller og svinekød? Er det ikke sådan, at nationalismens mest centrale metaforer er hentet fra hverdagslivet, eksempelvis ’hjemmet’, som derved netop leverer den grundlæggende betydningsmæssige ramme hentet fra det allermest intime. Altså hentet fra den social rumlige bevidsthed (Passi 1992). Udfordringen er at forstå den kulturelle racisme som simultant spændende fra det globale til det kropslige/subjekt. For mig at se udgør dette de to poler. Den store udfordring er således, som jeg ser det, at bringe det vi forstår som ’fjernt’, ’abstrakt’ og ’radikalt’ sammen med det, der er ’nært’, ’konkret’ og ’banalt’. Dette er at analysere

mulige forbindelser og sammenvævninger, som illustrerer det rum af mulighedsbetingelser, som den danske nationalisme opererer gennem.

De forskellige forskningsperspektiver er anvendt i denne sammenhæng for at illustrere forskellige perspektiver for analyse. Denne afhandling kan ikke placeres inden for et af felterne men søger at udvikle en forståelse, der kombinerer og går på tværs af disse perspektiver. Udfordringen er, at nation og nationalisme har vist sig notorisk vanskelige at definere eller generalisere over (Anderson 1991). Jeg skal i de følgende kapitler søge at udvikle en begrebsliggørelse, som kan opfange nationalismen, der går gennem begreberne skala, hverdagsliv samt sprog og praksis.

Kapitel 3

Nation, globalisering og skala

Formålet med dette kapitel er at udvikle og gentænke nationen og nationalisme som fænomener, der socialt produceres spændende fra subjektet/kroppen til det globale. Hvis dette virker som at bevæge sig i et uvejsomt og ufremkommeligt terræn, så er det fordi vores vante teorier og naturaliserede teoretiske forståelser bygger på et ønske om at kunne reducere fænomener til noget, der står i et generaliseret og *systematisk* forhold til hinanden. Som at nationalisme er noget, der begrebsmæssigt tilhører nationen eller globalisering/kosmopolitisme er rettet mod det globale. Dette er drømmen om det rene forhold – tilrettelagte teoretiske domæner, der forsøger at skabe orden en gang for alle. Begreberne og metaforerne parres, sidestilles og sammensættes i de værste tilfælde som kausale årsagssammenhænge. Globaliseringen 'stiger' og nationalstaten 'falder'. Det globale er 'op', det nationale er 'ned'. Er dette essensen af årtiers globaliseringsdiskussion? Vi er nået til det afgørende punkt, hvor vi hører ekkoet fra den store fortælling om geografiens og historiens afslutning – tilintetgørelsen – en epoke der rinder ud – det endelige punktum er sat og cirklen slutter. I teorien er nationen 'død', og derfor er de meget levende beviser på nationalisme blot et forbigående fænomen forbundet med subjektets længsel – 'nostalgi', 'patologi' eller en 'reaktion'. Sådanne lineære forståelser reducerer geografiske drivkræfter som nationalisme, kolonialisme og imperialisme til historie og erstatter dem med entusiastiske fortællinger om en revolution, der kun kan begribes gennem nye metaforer som 'empire' (Hardt & Negri 2000), 'global kompleksitet' (Urry 2003) eller 'kosmopolitisme' (Beck 2002). Formålet er her at udvikle forståelser af den globaliserede nation og nationalisme, som inddrager den globale skala men ikke reducerer den sociale virkelighed til enkelte generaliserede kausale forhold såsom, at nationalisme er en reaktion på globalisering. Eller nationen undermineres og forvitres af globaliseringen.

Drømmen om det systematiske, rene og velordnede forhold - altså det stabile generaliserede billede hvor den ene fase afløser den anden spoleres i alle henseender når, vi taler om praksisser, narrativer, hverdagsliv og det levede liv - der hvor nationen produceres og reproducere - her bliver det straks mere komplekst, kaotisk og rodet. Praksis kender ikke de teoretiske begrænsninger – den bryder enhver formel eller kode. Det vi måske troede og håbede blev til historie viser sig at være vores fremtid. Det vi måske mente kunne reduceres, opløses og håndteres eksploderer og materialiserer sig på nye uberegnelige måder og udformninger. Der er strukturer og grænser, der smuldrer kun for at genopstå i nye udformninger. Hvordan gentænker vi den sociale virkelighed, som i praksis ikke bare leves lokalt men også globalt? En verden af modsatrettede bevægelser og uforudsigelige sammenhænge og relationer – en verden hvor subjektet konstant anråbes af to fremherskende diskurser, der kæmper om den betydningsmæssige rumlige orden og forsøger at dirigere os i forskellige retninger den kosmopolitiske (du lever i en global verden) og den nationalistiske (du lever i en national verden).

Jeg skal i det følgende se lidt nærmere på de teoretiske modsætninger mellem det nationale og det globale, som indledningsvist er blevet antydnet. I anden del af kapitlet introduceres med udgangspunkt i begrebet *skala* en mulig vej ud af disse som et metodologisk princip for forståelsen af de rumlige og tidsmæssige sammenhænge, som nationen produceres gennem. Det analytiske begreb skala anvendes som inspiration og metodologisk optik for en gentænkning af nation og nationalisme. Kort sagt kan skalateorien anvendes til at gøre op med den naturaliserede refleks, som vi også finder inden for samfundsvidenskaben herunder geografien, at nation eller samfund skal forstås på den nationale skala. Eller modsat den refleks vi ser inden for globaliseringsteorier, at nationen har mistet sin relevans og betydning.

Således arbejder kapitlet sig hen mod en forståelse af, at nationen er et centralt skalaspørgsmål, der er forbundet med såvel kroppen/subjektets, det lokale som det globale og nationale. Nationalisme organiserer i den forstand ikke bare en bestemt geografisk forestilling om det nationale - den organiserer også i relation hertil forestillinger, som knytter sig til den globale og lokale geografi. Dette er ikke en sideeffekt af nationalismen men et uundværligt element i den nationale fortælling. Jeg foreslår derfor, at vi som udgangspunkt forstår og definerer hverdagslivets nationalisme som en *praksis, der organiserer de skiftende sammenhænge og relationer mellem det lokale, nationale og globale*. Hverdagslivets nationalisme er i denne forstand skalapolitik - ikke neutralt produceret og reproduceret men i højeste grad politisk ladet og udtryk for sociale magtrelationer.

Teoretiske modsætninger

Mens globaliseringsteorier har udviklet mere sofistikerede metaforer og begreber som overvinder rumlige modsætninger mellem det globale og det lokale gennem begreber som 'glokalisering' (Robertson 1995, Swyngedouw 1997) og 'globalisering indefra' (Beck 2002), så er det bemærkelsesværdigt, hvorledes der er opstået en ny modsætning, der også kan illustreres som en polarisering mellem to teorifelter. Mens teorier om globalisering helt konkret retter deres metaforer og begreber mod fremtiden ved at analysere og argumentere for, at vi er vej ind i noget nyt, så er nationalisme og nationsteori når det gælder forskningsfeltets grundlæggende kernetekster (Hobsbawm 1990, Anderson 1991, Gellner 1988, Smith 1999) fuldstændigt domineret af historiske analyser (jf. Hedetoft 1995). Den traditionelle nationalisme teori har særligt været optaget af det spørgsmål som Ernest Renan formulerede i 1882 'hvad er en nation' og har i udpræget grad søgt efter svaret i historiske analyser. Denne modsætning eksisterer ikke bare som en modsætning mellem to konstruerede teorifelter men reproduceres som en mere implicit og uudtalt forståelse af, at nationen er et mere historisk fænomen, mens globaliseringen knyttes til den fremtid, vi hastigt bevæger os ind i. Denne forståelse er blevet en så repeteret del af den nyere samfundsvidenskabs globaliseringsdiskurs, at den i sig selv kommer til at fremstå som en naturlig sandhed (Den tavse viden jf. Kuhn 1962).

Dette fortæller samtidig noget om forholdet mellem de to teorifelter. Globaliseringsteorier står således på 'hovedet' af nationsteorierne og fortæller, at her er der et helt andet udsyn – grænserne er opløste, verden er skrumpet, der er kun strømme og netværk – de moderne dualismer er opløste, mens nationsteorier konstaterer, at historien derfra hvor de står ikke er afsluttet men kun synes at være ved sin begyndelse. Nu er det spørgsmålet, om sådan teorifelter, som forfatteren her har konstrueret som en modsætning, kan komme i dialog med hinanden? Indtil videre må vi konstatere, at den teoretiske diskussion er polariseret mellem udsagn som:

“(...) the nation and nationalism provides the only realistic socio-cultural framework for a modern world order. They have no rivals today.” (Smith 1995:159)

“At the beginning of the 21st. century the *conditio humana* cannot be understood nationally or locally but only globally.” (Beck 2002: 17)

Således argumenterer Beck, som er en af de mest markante fortalere for en kosmopolitisk fremtid og verdensorden for nødvendigheden af et *metodologisk* skifte inden for den samfundsvidenskabelige videns produktion. For Beck er globalisering og kosmopolitisme forbundet med en ny metodologi, som kan overvinde den metodologiske nationalisme som forbindes til den traditionelle ofte implicite og uudsagte antagelse om, at samfund og nationer er den centrale magtfulde container for sociale, politiske og økonomiske processer. (Beck 2002:165). Der er således, argumenteres det, brug for udviklingen af nye teoretiske begreber – en ny ramme, som kan sætte os i stand til at analysere de processer, sociale konflikter, dynamikker og strukturer som karakteriserer den 'anden modernitet'. Mens det nationale perspektiv forbindes med 'fortid' og 'historie', 'monologiske forestillingsmåder', 'eksklusion' og 'territoriale grænser', så forbindes det kosmopolitiske perspektiv med 'fremtiden', 'dialogiske forestillingsmåder', 'inklusion' og 'pluralisering af grænser'. Kort sagt de klassiske teorier er med deres forældede begreber som 'klasser', 'nation' og 'grænser' ikke i stand til at opfange den revolution, som vi er vidne til i det levede liv. Der er således tale om en stigende modsætning mellem den metodologiske nationalisme og den aktuelle kosmopolitisering og globalisering af samfund (Beck 2004).

I modsætning hertil argumenterer Smith for at selv om nationalismen viser sig ved en kapacitet til at sprede destruktion og terror, så forbliver nation og nationalisme den eneste realistiske sociale og kulturelle ramme for forståelsen af den moderne verdensorden. Den nationale identitet må derfor stadig betragtes som vital, attraktiv og effektiv og udfylder stadig behovet for kulturel rodfastethed. Dette hænger ifølge Smith sammen med nationens unikke egenskaber, som forbindes til dens historiske løbebane – en etno-symbolisme, der gennem myter og erindringer internaliserer forestillingen om en historisk identitetsmæssig tyngde. Den globale kultur er derimod karakteriseret ved ikke

at være i stand til at tilbyde disse kvaliteter – kollektiv tro, fællesskab, loyalitet, stolthed og håb som kun et religiøst surrogat, som territoriale kulturer er i stand til at tilbyde (Smith 1995:159). I vores desperate håb om at etniske og nationale konflikter kan forsvinde og overkommes ved hastige og intense overgange og transitioner til andre sociale organisationsformer – glemmer vi, siger Smith, at nationen er forankret i historiens *longe durée*, og at nationen allerede har vist sig at være den mest magtfulde ideologiske drivkraft lige siden den franske revolution.

Beck og Smith taler selvfølgelig om to forskellige ting – hvor Beck anser kosmopolitisme som en vision og en ny metodologi indenfor samfundsvidenskaben så er Smith optaget af at argumenterer for nationen som en historisk mulighedsbetingelse. Det skal understreges at denne konstruerede modstilling mellem to toneangivende teoretikere indenfor henholdsvis nationalismeteorier og globaliseringsteori hverken har til formål at afvise eller kritisere disse teorier i sig selv. Samtidigt er der ikke tale om et argument for at disse skulle være de eneste og mest dominerer i hele diskussionen (Se Held og McGrew 2000 for en gennemgang af globaliseringsdiskussionen). Derudover har Beck udviklet en mere omfattende globaliseringsteori (Beck 2000) og Smith har en lang produktion af studier bag sig. Det er således ikke formålet her at tage hul på selve globaliseringsdiskussionen men derimod at den bruges som et afsæt for diskussion af hele skalatænkningen. Jeg vil med andre ord gennem denne konstruerede modstilling gerne *illustrere* valget af skalausgangspunktet og argumentet for et analytisk udgangspunkt hvor det er muligt at sammentænke det nationale med det globale eksempelvis nationalisme med kosmopolitisme.

For Smith og Beck, der begge leverer særdeles indsigtsfulde analyser, er det skalaen *per se* som bør være det naturlige og dominerende afsæt for analysen. Ved at insistere på, at det er den enkelte skala, som skal levere den analytiske ramme og logik, hvad enten det er den nationale (Smith) eller den globale (Beck) afskærer de fra at forstå de social-rumlige drivkræfter, der karakteriserer det levede liv, som eksisterer i de komplekse sammenhænge og relationer mellem forskellige skalaer som det globale og nationale. Til trods for at Becks argumenter på flere måder rammer problemer inden for samfundsvidenskaben nemlig, at samfund implicit og uden refleksioner er blevet analyseret som nationalstater (Billig 1995) - på dette punkt er der ikke tvivl om, at der er brug for at gentænke nationens rolle og udvikle et mere dynamisk samfundsbegreb. Så får Becks ønske om at afnationalisere samfundsvidenskab den konsekvens, at national identitet afvises som relevant kategori, hvilket fører til en meget reduceret forståelse af nationalisme som gøres til en reaktion på globaliseringsprocesser og i sidste ende bliver det kosmopolitiske projekts fjende. For Beck er det således kun et spørgsmål om tid, før vores teoretiske paradigme bryder sammen. Smith derimod udvikler et forsvar for den historiske nationalstat, der grundlæggende afviser det kosmopolitiske projekt og forestillingen om den globale kultur, fordi denne i forhold til nationen ikke kan spille nogen afgørende rolle - da den ikke er i stand til at artikulere sig som på samme vis med en kollektiv historisk erindring. Det globale fællesskab og det kosmopolitiske projekt

mangler således en fælles historisk reference ramme at binde fællesskabet op på. Det kan således for Smith ikke blive en magtfuld social drivkraft, da den globale kultur ikke har nogen fælles historie eller myter, der kan føre det ind i det 21. århundrede.

Her illustreres en modsætning hvor de enkelte skalaer adskilles og stilles op som modsætninger og hvor der argumenteres for, at den udvalgte skala følger en særlig logik som er hinanden gensidigt udelukkende. Det globaliseringsteorier har en tendens til at glemme er, at subjektet lever i en national verden som det aktivt bevidst eller ubevidst er med til at (re) producere, mens nationsteorier har en tendens til at glemme, at subjektet allerede bebor og er forbundet med en globaliseret og international verden. Dette er ikke nogen modsætning eller nulsum, hvor det ene aftager og det andet stiger men et vilkår for identitetsdannelse, som er forbundet med konflikter og brydninger, og som også er en del af hverdagslivet. Vi er således allerede en del af en 'historisk-fremtidig' nutid, som ikke kan adskilles rumligt men som blander, kombinerer, sidestiller, modsætter, relaterer og gennemtrænges. Jeg argumenterer således her for det flerdimensionelle perspektiv - at der ikke er tale om enkelte separate processer, som der skal forbindes til bestemte skalaer frem for andre men, at vi bør søge at forstå den sociale virkelighed som strittende i mange forskellige retninger ikke ud fra adskilte logikker - men at der er tale om en samtidighed hvor fænomenerne blander sig og fletter sig ind i hinanden. Således er det nationale i sig selv en vigtig brik i forståelsen af globaliseringen og omvendt.

Det er værd at bemærke, at der i denne sammenhæng særligt er to problemer forbundet med den dominerende globaliseringsdiskurs inden for samfundsvidenskaben. Mens det ene angår den begrebsmæssige og metaforiske forestilling om en komprimeret verden af strømme, opløsninger eller den grænseløse verden som har en tendens til at fange os i en ensidig fokusering, der overser modsatrettede processer - så angår den anden indvending, at sådanne teoretiseringer ofte fører til en stærkt reduceret forståelse af nation og nationalisme.

Den dominerende forestilling om globaliseringen er forbundet med forandringer som angår en stigende intensitet i udvekslinger og cirkulationer af ideer, varer, forestillinger, mennesker og kapital drevet af nye teknologier og institutioner - og er generelt armeret med rumlige metaforer som søger at begribe de nye mulighedsbetingelser ud fra begreber og metaforer som 'flow', 'strømme', 'netværk' (Castels 2000) eller 'scapes' (Appadurai 1990) - som grundlæggende forbindes med forestillingen om en tid/rum sammenpresning (Harvey, 1989) og en udstrækning af verdensomspændende sociale relationer (Giddens, 1990 og 1991).

Sådanne betragtninger findes blandt mange hos Michael Hardt og Antonie Negris, der i bogen *Empire* (2000) skriver:

“Along with global market and global circuits of production has emerged a global order, a new logic and structure of rule – in short a new form of sovereignty...

Even the most dominant nation-state should no longer be thought of as supreme and sovereign authorities, either outside or even within their own borders.” (Hardt & Negri 2000: xi)

Vi lever ifølge Hardt og Negri i en postimperialistisk, postkolonial og postnational verden, som struktureres af et decentraliseret og de-territorialisert center - et flydende og stedløst imperium. Det nye imperium er, som metafor for en ny global magtform, karakteriseret ved at være et ”Non-Place” – vi kan ikke længere tænke noget uden for imperiet. Denne udvikling karakteriseres som en forskydning af suveræniteten fra nationalstaterne til én global form for suveræniteten - et imperium som ikke længere skaber og vedligeholder faste grænser mellem territorier, befolkninger og sociale funktioner men opløser og destruerer dem. Der er ifølge Hardt og Negri tale om en transition, hvor nationalstaterne mister evne, magt og kapacitet til at regulere og udøve autoritet over deres territorier. Mit argument er i den forbindelse, at Hardt og Negri er for ensidige i deres analyse. Nok sker der forskydninger af autoritet og suveræniteten, men det er meget tydeligt, at der kan iagttages forsøg på at generobre og konsolidere det nationale – en form for re-territorialisering og omkalfatring af national-staternes geografi. De politiske og kulturelle grænser har således på samme tid vokset sig stærkere. Denne generobring og omkalfatring af det nationale mener jeg foregår gennem magtkampe på alle skalaer, og legitimiteten hentes blandt andet gennem hvad Michael Billig kalder en banal form for nationalisme (Billig 1995).

For Urry (2003) som forholder sig kritisk til Hardt og Negri (2000) er den globale kompleksitet karakteriseret ved en udvikling, hvor det er *samfund* der bliver mere som imperium:

“My analysis suggests that all societies could be said to becoming more *like* empires. Contemporary societies possess an increasingly visible center with icons of power such as buildings, landscapes, and brands, while beyond the centre there is a spreading of effects outwards with a relative weakness of borders. (...) Societies are endlessly drawn into the global attractor and it is this that remakes them as empire.” (Urry 2003:129)

Selv om John Urry i høj grad modificerer Hardt og Negris påstande ved at argumentere for, at det er samfund, der bliver mere som imperium, og at der dermed ikke er tale om en enkelt dominerende logik, så bygger teorien om den globale kompleksitet på samme påstand om de-territorialisering. Den globale kompleksitet er således karakteriseret ved, at dualismer, grænser og modsætninger er opløste, og det giver derfor ikke mening at tale om modsætninger som udenfor-indenfor, oppe-nede eller makro-mikro (Urry 2003). Tilsvarende argumenterer Ulrich Beck (2002) for, at det kosmopolitiske samfund er kendetegnet ved en opløsning af grænser.

Metaforer som 'global kompleksitet', 'empire' og 'kosmopolitisme' rejser ikke tomhændet – de er politisk ladede, og vi skal være varsomme over for, hvordan begreber i det hele taget omsættes og importeres som en del af vores analyse (Simonsen 2004). Cindy Katz skarpe pointe er i dette tilfælde, at selve forestillingen om den 'globale landsby' og den 'komprimerede verden' er blevet så magtfuld og overbevisende, at vi overser, at globaliseringen også udvider afstande. Cindy Katz (2001a) viser således med udgangspunkt i sit arbejde med Sudan, hvordan tid/rum udvidelse er en del af hverdagslivet og den sociale reproduktion i landsbyen Howa. Hvordan afstande i hverdagslivet fysisk er blevet udvidet 1600 gange på få årtier. De to processer er en del af samme proces. Som Cindy Katz udtrykker det: 'Time space expansion is the local fallout of time-space compression at a higher scale' (Katz 2001a:360). Dette udtrykker de dobbeltrettede processer, som globaliseringen er en del af. Tilsvarende kender palæstinenserne i deres hverdagsliv denne tid-rum udvidelse, når de skal tilbagelægge en rute som før tog dem 1 time men nu kan tage dem op til en hel dag, hvis den overhovedet kan udføres (Gregory 2004). Dette gælder i samme grad dominerende forestillinger som de-territorialisering, som vi så det fremført hos Hard og Negri. Som Derek Gregory (2004) formulerer det:

“If global capitalism is aggressively de-territorializing, moving ever outwards in a proces of ceaseless expansion, and furiously tearing down barriers to capital accumulation, then colonial modernity is intrinsically territorializing forever installing partitions between us and them.” (Gregory 2004: 253)

Mens der ikke skal være tvivl om, at den globale kapitals produktionsformer fungerer ved at de-territoralisere, så er der fare for, at denne dominerende forestilling får os til at glemme at den modsatte proces gør sig gældende nemlig territorialisering. Dette er ikke modsatrettede processer men indbyrdes forbundne her illustreret i den koloniale modernitet – som virker ved en kapitalens rastløse ekspansion, cirkulation og nedbrydning men samtidig legitimeres og fungerer gennem en diskursiv territorialisering af det rumlige eksempelvis en forestillet geografi, hvor orienten fremstår som barbarisk og occidenten som civiliseret (Said 1985).

Der er en anden grund til, at globaliseringsteorier er vanskelige at inkorporere i en forståelse af nation og nationalisme, hvilket gælder den reducerede forståelse af national identitet.

For John Urry har nationalisme udviklet sig til *brand* den ultimative opløsning og kommercialisering – nationen bliver til en vare som cirkulerer gennem det globale kredsløb som kan forbruges på det globale frie marked af flydende og mobile rejsende (Urry 2003:107). Denne vareliggørelse reducerer nationen til ren overflade – et simulacrum af sig selv – et Disney land som kun vidner om kapitalismens endelige og totale sejr over rummet.

Et af de væsentligste paradokser for globaliseringsteorier er i denne sammenhæng modsatrettede tendenser – hvor globaliseringsperspektivet udvikler en forståelse af en verden, der i stigende grad bliver mere kosmopolitisk – en komprimering af tid og rum – en verden der vokser sammen hvor grænser opløses, så er det åbenlyst, at den modsatte tendens også gør sig gældende – som ingen globaliseringsteori søger at benægte - at det etniske og nationale, som artikuleres og taler ud fra essenser, modsætninger og grænser, vokser frem med fornyet styrke gennem nye politiske, kulturelle og religiøse bevægelser. Hvordan forklares denne modsætning?

“Now that the totalitarian encumbrance of Communism has been overcome, nationalism has taken shape as the remaining real danger to the culture of political freedom at the beginning of the 21st century. It is a revived anticosmopolitan nationalism which could give the sectarian acts of violence and eccentricities of extremists a terrible legitimization. Although nationalism is absolutely discredited by a history of endless suffering and bloodshed, it has undergone a remarkable resurrection since the end of the East–West conflict. If the nation-state paradigm of societies is breaking up from the inside, then that leaves a space for the renaissance and renewal of all kinds of cultural, political and religious movements. What has to be understood, above all, is the *ethnic globalization paradox*. At a time when the world is growing closer together and becoming more cosmopolitan, in which, therefore, the borders and barriers between nations and ethnic groups are being lifted, ethnic identities and divisions are becoming stronger once again. In every corner of the world ethnic groups are fighting for recognition of the ‘right to self-determination’. It must also be added that globophobia, whatever the specific motivation, is ultimately grist to the mill of ethnic reaction. And, although there are undoubtedly very diverse manifestations of nationalism, of varying significance, in different parts of the world, there are, nevertheless, common basic features, in particular that *metaphysical essentialism of the ‘nation’*. These features inevitably give rise to those consequences which made the 20th century one of modernized barbarism. Thus, someone who affirms and elevates ‘his own’ will almost inevitably, reject and despise the foreign.” (Beck 2002: 38)

Ulrick Beck illustrerer i det ovenstående, at paradokset for globaliseringsteorierne er spundet ind i en naturlig logik. For det første er det vigtigt at bemærke, at forståelsen af nationalisme skabes i et modsætningsforhold til globaliseringen. Nationalisme er for Beck kosmopolitismens fjende og forbindes i det ovenstående med noget radikalt, dramatisk, farligt, sekterisk, voldeligt, ekstremt og barbarisk. For det andet forbindes nationalisme i tid med en ’tilbagevenden’ og en ’returnering’ til et tidligere udviklingsstadium i den historiske udvikling. Nationalisme er således en patologisk rest, som har overlevet fra det 20. århundredes blodige moderne barbari. Denne historiske forståelse afspejler en logisk geografisk forståelse. Mens nationalismen geopolitisk set blev holdt i skak og undertrykt af den kolde krig, genopstår den som et resultat af

globaliseringens underminering af nationalstaten indefra, som netop på paradoksal vis giver plads til en genopblomstring og renæssance for identitetspolitik. Vi har således at gøre med en historisk rest som billedligt talt er blevet proppet på flaske, og nu da proppen er sprunget af popper frem med fornyet kraft og skal ud- leves, indtil en mere stabil kosmopolitisk eller globaliseret orden kan opnås. Som Michael Billig (1995) påpeger, så må denne forestilling om en genopblomstring betyde, at nationalismen har været fraværende i en periode. I denne sammenhæng er vi faretruende nær konstruktionen af en geografi, som inddeler verden i samfund hvor velordnede demokratiske og rationelle samfund er sluppet af med uhyret, mens andre geografiske områder stadig kæmper med et historisk blodigt restprodukt.

Denne logiske forklaringsmodel er ikke enestående for Ulrich Beck men findes i forskellige varianter, hvor nationalismen i forhold til globaliseringen forbindes med noget totalitært (Hard og Negri 2000) eller 'tribalisme' (Baumann 1993). Denne tendens, hvad enten den hviler på postmoderne forståelser eller globaliseringsteorier, om at nationalisme er den moderne udviklingshistories patologi - hvor nationalisme staves med stort N - udsætter os for at stå uden forklaringer, andet end den neurotiske, på hvorfor den nationale identitet tillægges så stor betydning og dermed ideologisk fungerer som en magtfuld social drivkraft.

Skalaer i praksis

Det er med udgangspunkt i disse forestillinger om, at der skulle eksistere en direkte modsætning mellem det nationale og globale – det vil sige i mere eller mindre grad hierarkiske forståelser, hvor fænomener er hinanden gensidigt udelukkende eller bliver til en reaktion på hinanden, at jeg indfører skalabegrebet som analytisk ramme for forståelsen af nationen. Ved hjælp af skalabegrebet kan vi udvikle en mere dynamisk forståelse af nationen som noget der skabes af processer som spændende fra det kropslige/subjektet, hjemmet, lokalområder, nationer, regioner og det globale. Der er, når vi anvender skalabegrebet, ikke tale om modsætninger eksempelvis at hvert niveau følger forskellige logikker – men om relationer og processer. I det følgende ser jeg nærmere på, hvorledes nationen kan opfattes som et skalaspørgsmål hvorefter jeg afslutningsvis argumenterer for en mere metodisk orienteret forståelse af skalabegrebet.

Den nationale skala

Hvordan skal vi da forstå en skala spørger Howitt (1998). Som udgangspunkt mener jeg, at vi grundlæggende må forstå skalaer som *praktiserede geografer*. Det vil sige, de er såvel forankret i det forestillede – sproget det diskursive og symbolske men også i handling – det materielle og det vi gør. Argumentet er således, at de enkelte skalaer er skabt og opretholdes, fordi de forankres i daglige praksisser. Sådan er de enkelte skalaer opstået, og sådan reproducere de. Nationen er i denne forstand en globaliseret konstruktion, som udspringer af globale processer, der historisk set omformede tidligere

måder at forstå og praktisere rum og tid på. De enkelte skalaer er i denne forstand ikke naturlige men producerede ud af et system af sammenhænge og tilfældigheder.

“The century of the Enlightenment, of rationalist secularism, brought with it its own modern darkness. With the ebbing of religious belief, the suffering which belief in part composed did not disappear. Disintegration of paradise: nothing makes fatality more arbitrary. Absurdity of salvation: nothing makes another style of continuity more necessary. What then was required was a secular transformation of fatality into continuity, contingency into meaning.” (Anderson 1991: 11)

Som udgangspunkt viser Benedict Anderson (1991), at nationalismens magi som forvandler tilfælde til skæbne udsprang af et tæt samspil mellem tre store omvæltninger i den europæiske historie. En eksplosiv interaktion mellem kapitalisme, trykkes teknologi og en udbredelse af videnskabelig rationalitet satte gang i en helt ny måde at forstå og tænke tid og rum på. Som Anderson antyder i det ovenstående, så var der tale om et tilfælde båret af de daværende mulighedsbetingelser, hvilket betyder, at hvis ikke nationen var opstået som fænomen, så var der opstået et andet meningssystem. Det er Andersons fortjeneste, at han kobler den kapitalistiske globale ekspansion og teknologiske innovationer – en print-kapitalisme- sammen med forandrede sproglige praksisser og den rumlige og tidslige bevidsthed rodfæstet i hverdagslivet. Disse forandringer skabte muligheden for en ny form for forestillet fællesskab, der i sin basale morfologi satte scenen for den moderne nation. Anderson viser i denne sammenhæng, hvordan denne rumlige bevidsthed og ide om nationen som et afgrænset forestillet fællesskab nøje er forbundet med kolonialismen som effektivt spreder denne forestilling til hele verden.

Mens Anderson er interesseret i at forstå, hvordan nationen som meningssystem – det forestillede fællesskab – etablerer sig og afløser de magtfulde religiøse systemer, så skal jeg her fremhæve tre vigtige forhold, når vi taler om skalaer, som vi kan udlede af Andersons analyse af det forestillede fællesskab.

For det første at der er tale om en nøje sammenhæng i den måde skalaen produceres på mellem subjektet og de materielle processer, som foregår på den globale skala. Der er tale om en internalisering af det globale i subjektet - en kropsliggørelse, som angår måden vi forstår tid og rum på. Det giver i denne forstand mening at anskue de enkelte skalaer i forhold til begrebet habitus (Bourdieu 1977) altså en indlejring af de sociale strukturerer i subjektet. Skalaerne er i denne forstand ikke udtryk for rumlige afgrænsede områder, som vi tager ophold i – men derimod som producerede og indoptagede rumlige og tidslige måder at forstå verden på.

For det andet at de enkelte skalaer skabes gennem diskursive såvel som materielle processer. Der er netop ikke tale om, at de enkelte skalaer herunder den nationale, udelukkende produceres gennem den diskursive mentale forestilling, men at der eksisterer en nøje relation til materielle processer som produktionsformer, opfindelse af

ny teknologi, forbrug og økonomiske systemer. En intensivering af globaliseringens materielle processer herunder den forøgede mobilitet af mennesker, varer, kapital og idéer kan således føre til forandrede mulighedsbetingelser for den forestillede geografi og dermed for (re)produktionen af den nationale skala.

For det tredje at vi må forstå, at det forestillede fællesskab som angår nationen som et territorielt afgrænset fællesskab, ikke udelukker andre forestillede geografier men derimod må ses i kombination med disse. Anderson viser netop, at kolonialismen var en integreret del i den måde, hvorpå idéen om nationen effektivt blev spredt på og indstiftede sig som den naturlige globale orden. Vi må derfor forstå, at selv om nationalisme og orientalisme er udtryk for forskellige diskursive meningssystemer, så er de tæt forbundne. Den orientalistiske diskurs er beskrevet af Said som en institutionel praksis, som gennem den forestillede geografi aktiverer en magtfuld forestilling om en verden delt i to – orienten og occidenten. Denne diskurs og forestillede geografi virker argumenterer Said (1985) ved at installere og afgrænse et rum der er vores – Occidenten (civiliseret) og et rum der er deres Orienten (barbarisk). Tilsvarende er der ikke noget i vejen for at betragte det forestillede fællesskab som forbundet med den kosmopolitiske diskurs, som iscenesætter kosmos eller verden som et 'skæbnefællesskab', som er globalt i sin 'udstrækning' og er struktureret omkring forestillingen om en gensidig 'afhængighed' mellem mennesker. Denne diskurs har på tilsvarende måde som idéen om nationen globaliseret sig som en magtfuld måde at organisere forestillingen om det globale på og er tæt relateret til forestillingen om en verden samlet i et fællesskab af nationer.

Jeg skal i denne sammenhæng pege på, at globaliseringen - den øgede mobilitet af mennesker, idéer og kapital i stedet for at være et udtryk for et kollaps af den nationale skala snarere er et udtryk for en *reorganisering* af de enkelte skalaer, som angår det kvalitative grundlag som de dagligt forhandles under. Vi skal i denne sammenhæng forstå, at der i stigende grad opstår en rumlig reorganisering af de diskurser og materielle processer, der organiserer den globale skala. Det oplagte eksempel er orientalismen (Said 1995) – at globaliseringen intensiveres, og vi dermed oplever, at der bliver vendt op og ned på, hvad der er nært og fjernt indenfor og udenfor betyder ikke, at orientalismen mister sig greb, diskursive betydning og symbolske magt – derimod kommer orientalismen i den måde, den beskriver og artikulerer en symbolsk og geografisk afstand mellem Os og Dem i stigende grad til udtryk lokalt. Det vil sige, denne diskurs artikulerer ikke bare den globale skala i en forestillet geografi, hvor verden er delt i orienten og occidenten men på tværs af de enkelte skalaer. Orienten har metaforisk taget ophold i det lokale og befinder sig lokaliseret i den umiddelbare nærhed. Dette betyder, at den occidentale forestilling forandrer sig i takt med intensivering af globaliseringen som Said gør opmærksom på er der ikke tale om en opløsning men om en intensivering af det orientalistiske (Said 1995).

I denne forstand giver det mening at tilnærme os globaliseringen fra mindst to vinkler (Kelly 1999: 379) som i sig selv er fragmenteret og indeholder særdeles forskelligartede forståelser og begreber. Vi kan skelne mellem globaliseringen forstået som *materielle forandringer* forbundet med udviklingen af nye teknologier, institutioner og en stigende mobilitet, som *diskurs*. Det vil sige som en måde at konstruere og producere en bestemt geografisk forestilling om verden på. Som *diskurs* kan globaliseringen opfattes som en magtfuld cirkulerende idé, som skaber og (re) producerer bestemte geografiske forestillinger og praksisser. Disse dominerende forestillinger bevæger sig hastigt gennem komplekse netværk af multilaterale organisationer, medier, politiske institutioner og akademiske udvekslinger. I denne forstand kan globaliseringen anskues som en retorik, der bruges til at legitimere bestemte politiske strategier, reguleringer og omstruktureringer frem fra andre (Marston 1999:380).

Jeg skal i denne sammenhæng argumentere for, at der eksisterer en tæt sammenhæng mellem den måde som globaliseringen iscenesætter sig diskursivt som en Jagannath og en mere 'stedsbunden' social reproduktion.

Vi kan forstå denne *Jagannath* som er navngivet efter den hinduistiske gud Krishna, som stammer fra hindi og betyder 'verdens herre' som et diskursivt system. Årligt blev et billede af guden trukket gennem gaderne som tilbederne fortælles at have kastet sig ind under for at blive knust af hjulene (Giddens 1990). Dette metaforiske billede på globaliseringen henviser til diskursens iscenesættelse af globaliseringen som et uundgåeligt og *irreversibelt* fænomen, som vi ikke kan modsætte os. Det er forestillingen om globaliseringens 'løbske' karakter, dens 'voldsomhed' og enorme 'kræfter'. Dette er strukturelt set en diskursiv cirkulation omkring globaliseringens 'ambivalenser' - det vitale eksperiment, frigørelse og dynamik og muligheder og på den anden side truslen om, at globaliseringen destruerer alt hvad vi er, undergang og manglende kontrol. Det er billedet på det uberegnelige og modsætningsfyldte - men det der driver diskursen er forestillingen om, at vi ikke kan gå tilbage, altså at globaliseringen i en eller forstand er en uafværgelig del af vores liv. På denne måde fungerer diskursen ved at installere en 'abstrakt' uforudsigelighed i vores liv - hvor der er muligheder men også farer - diskursen bliver til en henvisningsmetafor - en abstrakt form, der kan forklare konkrete forandringer, som er mere lokale og stedsbundne.

Mens globaliseringen af kapitalistiske produktionsformer er udtryk for en større grad af uafhængighed af rum og sted - så forbliver social reproduktion mindre mobil og mere bundet til stedet. Den sociale reproduktion indeholder den anden side af globaliseringen, som mangler fuldstændig i den akademiske debat. Social reproduktion indeholder som globaliseringen såvel økonomiske, politiske, kulturelle og miljømæssige elementer (Katz 2001b). Den sociale reproduktion er inden for det kulturelle område noget, der naturligt knytter sig til hverdagslivet - det handler om, hvordan vi lærer og tilegner os viden samt, hvordan vi forstår og sanser steder. På denne måde kan social reproduktion ses i forhold til habitus (Bourdieu 1977) og kropsliggjorte sociale relationer. Roland Robertson (1995)

peger ligeledes på, at analyser af globalisering bør fokusere på de subjektive og kulturelle forhold, der gør sig gældende i processen. Globalisering involverer en rekonstruktion og produktion af "hjemmet" som metafor for det rum, vi bebor, fællesskabet og lokaliteten. Gennem globaliseringens sammenpresning af tid og rum bringes, lokaliteterne sammen og konstrueres (Robertson, 1995). Dermed kan vi sige, at globaliseringsproblemstillinger netop refererer til den subjektive og kropslige sfære i forhold til, hvordan rummet skabes og (re) produceres ved hjælp af det såkaldte globale flow af idéer og information.

Nationalisering

En skala er ikke en neutral enhed som bare (re) produceres af sig selv. Skalaproduktion handler således om magt. Med globaliseringsteoriene står det klart, at det nationale udfordres og indskrives sig i begivenheder og fænomener, der bliver til i et mere lokalt-globalt spændingsfelt. Scott Lash og John Urry har eksempelvis i bogen *Economies of Sign and Space* (1994) argumenteret for, at samfundsvidenskaben er i krise fordi den læner sig op af en forældet forståelse af samfund. Vi er ifølge Lash and Urry blevet for vant til at tænke samfund inden for nationalstatslige rammer. Ser vi i stedet ikke to sideløbende processer, globalisering og lokalisering, spørges der? Er der ikke en række større forandringer, der har frataget nationalstaten suverænitet?

Her mener jeg, at man tydeligt kan iagttage, hvordan eksempelvis politiske diskurser er travlt optaget af at gentænke sådanne begivenheder, fænomener og hændelser ind i et mere velkendt og naturaliseret national-staternes geografi og orden. Neil Smith spørger eksempel i artiklen "Scales of terror" (2002), hvordan de dramatiske hændelser den 11. september, som var yderst lokale men samtidig også globalt i sit udtryk, kunne blive til en national tragedie? Først og fremmest var 11. september udtryk for en lokal hændelse, lokaliseret og oplevet i tid og rum inden for et afgrænset område.

En lokal dramatisk begivenhed af flygtende kroppe og støv. Men efter det første fly på dramatisk vis havde ramt World Trade Center, og det næste var på vej mod Pentagon var begivenheden allerede yderst global. For det første var målene for angrebene internationale ikoner og globale symboler på finansiell og militær magt. En hel verden blev samlet som tilskuere til hændelserne gennem satellitbåret globale netværk af lokale, nationale og globale massemedier. Billedet af flyet der ramte World Trade Center blev næsten øjeblikkeligt et globalt cirkulerende image, hvis betydning og mening igen blev tolket og genfortolket i tid og rum og forbundet til steder i en mere lokaliseret geografi. Flykaprerne kom fra steder som Hamburg, London, Toronto og New Jersey, og ofrene var fra 83 forskellige lande. Der var altså tale om noget simultant meget lokalt-globalt. Den lokale og globale scaling forsvandt ikke, men den blev som Neil Smith udtrykker det overskygget af en magtfuld nationalisering. (Smith 2002). Angrebene blev hurtigt fremstillet som "attack on America", og fjenden blev lokaliseret til Afghanistan. USA nationaliserede tragedien effektivt ved at tale indenfor en velkendt international orden. "Either you are with us or against us" var direkte henvendt til en verden ordnet efter

national-statslige principper. Krig udkæmpes mellem stater og alliancer af stater ikke i globale netværk. Kun ved at tale ud fra en velkendt nationalstatslig retorik kunne USA forsøge at vende det totale uberegnelige kaos til en mere velkendt orden, der samtidig kunne fungere som terapi for en hel verden af subjekter samlet i kollektiv og individuel angst og ontologisk usikkerhed. USA var under angreb og kunne naturligvis efter Webers princip om nationalstatens monopol på voldsmidler påkræve sig retten til at gå i krig.

Hvorfor skete denne nationalisering så effektivt? For det første står det klart, at USA var i stand til at sikkerhedsliggøre (Buzan, de Wilde og Wæver 1998) angrebet som et spørgsmål, der vedrører nationens sikkerhed som en undtagelsestilstand og 'point of no return'. Det er mit argument, at det kun kunne ske på baggrund af en bagvedliggende daglig og rutinemæssig reproduktion af det nationale i et "imagined community". Det er altså her, vi bør lægge vores analysefokus: hvordan den nationale og sociale reproduktion udspiller sig i forhold til lokale og globale processer og i forhold til hverdagslivet.

Neil Smith (2000) har i den forbindelse indført begrebet 'scalejump', hvor kapaciteten til at springe i skala forstås som et led i den sociale magtrelation. Denne kapacitet til i praksis at springe en skala er særdeles ulige fordelt mellem sociale aktører. Michael Billig beskriver i denne forbindelse, at denne praksis er central for forståelsen af den måde, nationalismen fungerer på i praksis:

"Right from its earliest time nationalism used a 'syntax of hegemoni', by which the part claimed to represent the whole nation or one district claim to represent the national culture. A further extension can be made. The particular nation can claim to talk for the whole world: 'our particular interest can appear as the interest for universal reasons (...). If nationalism involves imagining an international context, or international order, as well as imagining 'ourselves' and 'foreigners', then we can claim ourselves to be representing the interest of this international order: we in our great particularity, can be imagined to stand for all of us, for a universal audience of humanity. Thus the modern nation does not go to war merely for particular interest, but claims to be acting in interest of all nations or the universal order of nations.'" (Billig 1995: 88-89)

Som det fremgår af det ovenstående citat, så er 'scalejump' en integreret del af den måde, hvorpå nationalismen virker på i praksis. Hermed menes, at nationalismen kan ekspandere til den globale skala ved, at det partikulære forestillede fællesskab kan hævde, at det taler på vegne af det globale fællesskab eller hele verden ved at henvise til universelle værdier. Denne form for scalejump viser, at nationalisme ikke bare angår den nationale skala men også hele tiden fletter sig ind i den globale skala. Dette angår ikke kun den materielle (militære) magt som eksemplet viste i det ovenstående men i høj grad den symbolske magt (Bourdieu 1994). For Bourdieu er den symbolske magt knyttet til magten til at skabe sandheder og er defineret af relationer mellem de, der udøver magten og de, der er underlagt den. Effekten af symbolsk magt forudsætter bestemte former for

erkendelser eller opfattelser således, at selv de underlegne til en hvis grad er med til denne undertvingelse. De anerkender magtens legitimitet eller de hierarkiske magtrelationer, som de er indlejret i, da de ikke kan gennemskue magtsystemet og mod hvem, de skal rette deres modmagt. Derfor opfatter de ikke magthierarkiet som en vilkårlig social konstruktion, der tilgodeser nogle frem for andre.

Skalabegrebet som analytisk ramme

Skala er som analytisk begreb blevet kritiseret for at være en metaforisk tænkning, som reflekterer noget hierarkisk – eksempelvis som dualismer mellem top og bund (Urry 2003: 122). I en vis forstand lægger skalateorien i forhold til dets udgangspunkt og traditioner op til at tænke i rumlige niveauer og omfang. Det er således en af de store udfordringer for analyser, der bruger skala - begrebet ikke at lade sig fange i eller falde tilbage til at tænke skalaer ud fra mere statiske vertikale eller horisontale metaforer relateret til størrelse (det der kan tælles og måles) og hierarkier (det lokale under det globale). Som Howitt (1998) argumenterer for, så skal vi snarere søge at forstå skala ud fra metaforer relateret til musik, som kan frigøre os fra vores fokus på 'størrelse' og 'niveau' og få os til at koncentrere os om det væsentlige nemlig relationerne. Hvis vi træder ind i musikken og dens metaforer, får vi en forståelse af skalaer som henholdsvis 'relationer', 'sammenvævninger' og 'samtidighed'.

Skalabegrebet er som Delaney og Leitner (1997) og Howitt (2003) bemærker det vanskelig at få hold på, fordi det forsvinder mellem fingrene på én og fordi det som begreb i højere grad afspejler en fremgangsmåde eller en fortolkningsramme end en egentlig teori (Howitt 2003). Jeg anvender i denne forbindelse skala som en analytisk ramme, som guider perspektivet og fremgangsmåden for analysen. Skalabegrebet er i denne forstand mere orienteret mod det metodiske, hvilket betyder at skalatænkningen her anvendes som prisme (Paasi 2004) for analysen. Som Erik Swyngedouw formulerer det:

“The crux is not, therefore, whether the local or the global has theoretical and empirical priority in shaping the conditions of daily life, but rather how the local, the global, and other relevant (although perpetually shifting) geographical scale levels are the result of, the product of processes, of sociospatial changes.”
(Swyngedouw 1997: 140).

Det kunne som udgangspunkt synes naturligt at analysere nationalisme og forhandling af dansk identitet som noget, der refererer til den nationale skala. Men det er præcis denne naturaliserede forestilling, som fastholder os i en statisk og hierarkisk forståelse af nationen. Som der argumenteres for i det ovenstående, så er det ikke spørgsmålet, om det er den lokale, globale eller nationale skala, der er det empiriske eller teoretiske udgangspunkt for forståelsen af det daglige liv, men hvordan de forskellige skalaer er resultatet og produktet af social-rumlige forandringer. Kort sagt det er ikke skalaen *per*

se, der bør være udgangspunktet for analyse, men hvordan de enkelte skalaer *produceres* gennem sociale, kulturelle og politiske processer.

Dette betyder, at de enkelte skalaer ikke ses som ontologiske givet – de er således ikke naturlige eller stabile niveauer, rammer eller størrelser, som er givet på forhånd men derimod socialt producerede og konstant re-organiserede i ofte konfliktfyldte processer. Dette betyder, at analysen arbejder med, hvordan den nationale skala socialt produceres i relation til andre skiftende skalaer som det globale og lokale. At skalaer ikke er ontologiske forudgivne skal imidlertid ikke forveksles med den konkrete interesse, der ligger i skalaudgangspunktet at forstå, hvordan de enkelte skalaer gennem forskellige sociale, politiske og økonomiske praksisser og processer netop produceres og fikses som det naturlige og 'taget for givne' udgangspunkt for social og politisk handling.

Skala teorien har traditionelt i denne sammenhæng været relativt domineret af politiske/økonomiske analyser af produktion af rum skabt i forbindelser og sammenhænge mellem stat og den ekspanderende kapitalisme (Taylor 1985, Smith 1984) altså med et overvejende fokus på den *institutionelle* (re) produktion og (re) organisering af skalære sammenhænge. Som jeg beskrev det i det ovenstående, kan dette være i konkrete analyser af institutionel praksis – i krig og konflikter såsom den globale krig mod terror der på kompleks vis viser, hvordan skalapolitik virker i praksis. Her er fokuset på magtfulde institutionelle politiske aktører som staten og politiske og økonomiske institutioner i forbindelse med globaliseringen som reorganisering af skalamæssige sammenhænge som særligt vedrører nationen (Smith 2004). Swyngedouw (1997) viser i denne forbindelse, hvordan den belgiske stat har redefineret og reorganiseret sig selv fra at være en fordistisk kapital-arbejder-stat relation til at blive en global-entreprenør-stat – en proces hvor den postfordiske regulering af det sociale liv i stigende omfang globaliseres, det vil sige, skales opad til det overnationale (globale) og nedad til det mere 'lokale' (nærområdet). Denne proces hvor de rumlige magtrelationer forandres stiller os potentielt set over for demokratiske problemstillinger, fordi det demokratiske rum som traditionelt og historisk henviser og har været 'garanteret' af national-staten overlades til udemokratiske, autoritære og autokratiske systemer af reguleringer. Eller som opbygningen og produktion af nye regionale skalaer som EU (Leitner 2004). Skalabegrebet angår i disse forståelser særligt magt og institutionalisering af de enkelte skalaer. I rumlige processer hvorigennem territoriale enheder etableres som en del af samfundets strukturer og kan identificeres som reproduceret gennem forskellige samfundsbærende institutioner som også installerer disse skalaer som en del af subjekters bevidsthed.

Jeg skal i denne forbindelse argumentere for, at denne forståelse bør *udvides* til i højere grad at inkludere, hvordan skalaen (re) produceres i hverdagslivet gennem det kropslige, 'lokale' og 'hjemmet' som Neil Smith selv berører det i sin analyse af hjemløse. (Smith 1993) Det har særligt i denne sammenhæng været Neil Smith (1993), Sally Marston (2000) samt Esben Holm Nielsen og Kirsten Simonsen (2003) samt Simonsen (2005), der

førte hverdagslivet ind i skaladiskussionen. Sally Marston har i denne forbindelse argumenteret for at processer, som vedrører den sociale reproduktion og forbrug må sættes ind i en skalaforståelse som tager afsæt i 'hjemmets' skalaproduktioner. En tilgang som henter inspiration fra hendes studier af amerikansk feminisme i det 19. århundrede. Dette feministiske element har Marston (2000) yderligere skærpet i diskussioner og kritik af tendensen til at tænke skalaer hierarkisk. Marston og også Smith opfordrer i denne forbindelse os til at se skalaproduktioner som kropsliggjorte processer, der involverer sociale aktører og som er skabt og påvirket af forestillinger om køn, race og klasser i specifikke historiske kontekster. At tilføjer et hverdagslivs perspektiv til hele diskussionen af skala, er ikke et udtryk for en hierarkisk forståelse, hvor vi vender den traditionelle skalaforståelse mere på hovedet og analyserer nedefra i stedet for oppefra som Nielsen og Simonsen (2003) argumenter for. Derimod er det et forsøg netop på at forstå relationer mellem eksempelvis det 'lokale', 'hjemmet', 'kroppen' og det 'globale'. Et udgangspunkt som i høj grad ligger i forlængelse af Massey (1994), der i hendes gentænkning af stedsbegrebet lancerer begrebet 'a global sense of place'. På mange måder ligger dette begreb, selv om Massey ikke direkte deltager i selve skaladiskussionen, i forlængelse af denne skalatænkning - en forståelse hvor steder ikke anskues som hverken et simpelt afgrænset område eller forbundet med særlige unikke identiteter men derimod i sig selv er processer, som også begynder med kroppen.

Jeg skal illustrere dette med et eksempel:

Når Stuart Hall beskriver sig selv som en sukkerknald i en kop te og retorisk siger, at der er tusinder af englændere, der er som den kop te, rammer han måske noget. Hvis te er et symbol på engelskhed, som Hall siger: hvem kender andet til englændere end, at de ikke kan slæbe sig gennem en dag uden en kop te – (her fra Mitchell 2000: 274) - så er det mere end et nationalt brand. Vi kan måske forestille os dette daglige ritual og aktivitet af vand der koger – dampen og det kogende vand der blander sig med teen. Bevægelsen der fører koppen til munden. Bevidstheden om at tusinder andre englændere foretager selv samme handling. Hvad fortæller denne simultane gentagelse af vand der koger, te der bliver drukket i England os om de kontekster, som engelskhed skabes indenfor?

For det første at te som symbol skabes i den bevægelse, hvor koppen føres til munden – det er en engelskhed, der bliver til i duften og i smagen, i dampen og i fornemmelsen af indtaget af den varme te. Forestillingen om engelskhed er forbundet med det, der sanses. For det andet at sandheden om engelskhed er spredt fra alle vinde. Hvad er teens geografi? Hvor kommer den te fra? Ikke fra England. Sri Lanka, Indien, Ceylon? Der er ikke nogen engelsk historie uden den historie. For det tredje at denne daglige praksis af tedrinking er blevet omsat til et en global cirkulerende fortælling om engelskhed – den tedrirkende englænder er blevet til et symbol – et moduleret billede – en mytisk formel som vender tilbage – englænderen genkender måske sig selv i den globale cirkulerende fortælling. For det fjerde at te ikke bare banalt set er te men bærer et vidnesbyrd om de store konflikter i historien, imperium opbygning, kolonisering og destruktion.

Jeg skal i denne sammenhæng argumentere for en *narrativ orienteret forståelse* af skalabegrebet, som sætter fokus på, hvordan skalaer aktivt produceres og reproduceres gennem fortællinger. En sådan forståelse af narrative skalaer involverer et felt hvor de enkelte skalaer skabes og genskabes mellem det 'forestillede', 'poetiske', 'praktiske', 'kropslige', 'sanselige', 'diskursive' og 'materielle'. Denne forståelse argumenterer således for at rumlige afgrænsninger og sammenhænge skabes og produceres gennem en narrativ proces. Narrative skalaer tager således udgangspunkt i en analyse af hvordan skalaer produceres og reproduceres i praksis.

Dette betyder, at nationalisme forstås som forskellige narrative måder at organisere skiftende sammenhænge mellem det lokale, globale og nationale. Der arbejdes dermed med et mere åbent nationalismebegreb, som ikke på forhånd har fastlagt bestemte determinerende sammenhænge mellem de enkelte skalaer men ser på, hvordan de skabes i praksis. Nationalisme er i denne forstand skalapolitik, hvor fokus er på 'skalaens politiske symbolske økonomi'.

Det er således argumentet, at nationalisme og fortællinger om nationen ikke bare bevidstløst abonnerer på allerede diskursivt producerede forestillinger men aktivt navigerer i dem ved at sammenvæve de rumlige skalaer spændende fra kroppen, hjemmet, lokalområder, til nation det regionale og det globale. Dette gælder samtidig tidsmæssige skalaer i feltet fortid – nutid – fremtid. Argumentet er derfor, at fortællingen om nationen netop ikke afgrænser sig til en skala – derimod handler eksempelvis en stor del af den nationale fortælling i dag om det globale. Her lægger jeg altså vægt på *brugen* af de forskellige skalaer snarere end at se dem som naturlige og allerede givet på forhånd. Skalatænkningen bruges altså til at tænke og forstå de rumlige og tidslige logikker som nationalismen skabes gennem. Påstanden er at nationalismen er en narrativ proces, der forbruger og organiserer de forskellige skalaer. Dette er nationalismens opgave – fortællingen om nationen er en fortælling, der rejser i tid og rum - en sammenvævning af steder og forbindelser i rum.

Kapitel 4

Hverdagslivets nationalisme

“The nation-state is constructed out of intimacy.” (Herzfeld 1997:13)

Hverdagslivets nationalisme er udtryk for et perspektiv, der forankrer nationen i hverdagslivet, hvilket vil sige, at disse ikke ses som modsætninger men som integrerede og sammenflettede elementer. I denne tilgang ligger det, at nationen ikke bare er et 'abstrakt' forestillet fællesskab, men altid er forbundet til det konkrete, praktiserede og levede liv. Intet andet end nationalismen kan iværksætte og etablere denne forbindelse som gennem et *intimt* og *banalt* sprogbrug sammensvejer det kropslige subjekt med det forestillede fællesskab. Nationalismen kobler således gennem poetiske virkemidler det intime med det forestillede, hvilket er tydeligt illustreret i de mange sammenhænge, hvor det forestillede fællesskab reproducerer betydning gennem det sanselige såsom mad, påklædning, seksualitet og køn (Haldrup, Koefoed og Simonsen 2005) og gennem centrale metaforer som familien og hjemmet (Gullestad 2002). Som narrativt virkemiddel er hverdagslivets nationalisme udtryk for den (u)synlige måde, hvorved den hele tiden iscenesætter hverdagslivet som det centrale betydningsbærende element - ikke i abstrakte vendinger men i konkrete fortællinger, som skaber naturlige anknætningspunkter til dagligdagens liv og gøremål. Nationalismen fremtræder og er på denne måde en ideologi, der virkeliggøres og grundlægger sig i daglige aktiviteter og praksisformer som det at spise, arbejde og bo. Den *kommunikerer* i den forstand det levede livs praksisser som det centrale og bærende element gennem sproget, som kommer til udtryk i en uafbrudt strøm af tale.

I 1990'erne udbrød der en krig i Danmark som er blevet døbt frikadellekrigen (Frello 2000). Det begynder med, at et par daginstitutioner i Københavnsområdet fjerner frikadellerne fra menuen, for at muslimske børn kan deltage i frokosten. For disse daginstitutioner er dette en praktisk foranstaltning, som styrker samværet omkring den daglige spisning. Dette praktiske tiltag rejser en ophedet debat om 'muslimernes' uvilje til at lade sig integrere. Partiet Venstres daværende indfødsretsordfører Eyvind Vesselbo udtrykker harmfuldt: 'Hvorfor skal vi acceptere, at danske børn ikke lærer at lave frikadeller, som er en fundamental del af den danske madlavning?' (Vesselbo i Politiken 14. juni 2003: 6). Integrationsbarometret som følger danskernes holdninger til flygtninge og indvandrere viser, at emnet rangerer som et af de vigtigste i debatten - 54 procent af danskerne føler, at det at fjerne frikadellerne fra menuen er grænseoverskridende (PLS Rambøll 2003). I Brøndby har den daværende borgmester allerede annonceret et forbud mod at bruge *halal* slagtet kød i alle kommunens institutioner med henvisning til, at dette er et tiltag, der skal styrke integrationen. 'De skal vide, hvad god dansk mad er. Vi mener af princip, at god dansk mad består af svinekød tillavet på forskellige måder. Så de skal introduceres til frikadellerne, og så kan de selv

afgøre, om de vil spise det eller ej', fortæller han (Rasmussen i Aktuelt, 2. september 1999: 5).

Dette eksempel illustrerer ikke, at der er en direkte eller kausal sammenhæng mellem den daglige og individuelle hverdagsaktivitet at spise frikadeller (hverdagspraksis) og så den ideologiske eksklusion og udelukkelse af bestemte befolkningsgrupper (symbolsk magt). Derimod betyder det, at det vi gør og foretager os (handling/praksis), og det vi siger (sprog/tale) potentielt er betydningsbærende elementer og centrale symboler for national handling – den aktuelle kampplads for forhandling af mening der i sidste ende er medvirkende til at gøre nationalismen til en magtfuld geografisk drivkraft. Argumentet er således, at hverdagslivet indtager en særdeles *central* rolle og position i nationalismen snarere end, at den er perifer og marginal. Spørgsmålet om der er en forbindelse mellem hverdagsliv og nationalisme må altså forstås den anden vej rundt: ikke om de *er* forbundet, men *hvordan* de to elementer er forbundne.

Mens nationalismeteorier ofte fokuserer på, hvordan institutioner, staten og eliten producerer de intime forestillinger om folket, kulturen og fællesskabet og søger at installere disse forestillinger som sande og virkelige, forstår begreber om hverdagslivets nationalisme det sociale subjekt og det levede hverdagsliv som den afgørende mulighedsbetingelse for nationalismen ikke bare i forhold til identitet men også i forhold til handling. Det vil sige, at vi skal tage seriøst, at de sociale subjekter også er centrale aktører og arkitekter - den afgørende drivkraft i historien og ikke bare passive og mekaniske forbrugere af allerede etablerede diskursive sandheder, verdensbilleder eller strukturer. Vi ved, at frikadellekrigen har raset i Danmark, men hvordan læser den 'almindelige befolkning' denne konflikt og kulturelle eksklusion, som bliver til gennem en forbindelse mellem det hverdaglige og nationen? I forhold til nationen forstås subjekter ikke som et moduleret menneske (Gellner 1994), som bevæger sig inden for en allerede given historisk og geografisk skabelon men som aktive medskabere af den sociale virkelighed. Dette betyder ikke, at nationen anskues på baggrund af et individuelt erfaringsgrundlag eller ses som et fænomen, der bliver til som en subjektiv bevidsthed men, at der er tale om en vekselvirkning mellem en 'inderliggørelse' og 'yderliggørelse' af nationen, som skabes i et komplekst socialt samspil, der bliver til gennem synlige såvel som mere usynlige processer.

Hverdagslivets nationalisme er således overordnet set et begreb, der arbejder med mere åbne spørgsmål og ikke på forhånd fastlagte determinerende sammenhænge. Det er at flytte perspektivet fra en søgen efter det, der ligger 'bagved' (koden eller strukturen) til, hvordan nationalismen aktivt bliver til gennem hverdagslivets narrative praksisser. Som Bourdieu formulerer det, så er dette et nødvendigt træk i vidensproduktionen - at gå fra det fuldbyrdede værk til måden at gå til værks fra statiske regelmæssigheder eller strukturer til princippet om produktionen af den observerbare orden (Bourdieu 2000). Dette er at udvikle en forståelse for, hvordan nationalismen er kollektivt orkestreret for at blive i Howitts (1998) musikmetafor uden at være produktet af en dirigents handlinger.

I dette kapitel indkredsnes hverdagslivets nationalisme først som noget *banalt* – det vil sige som noget, der vedrører hverdagslivet og ikke først og fremmest skabes af radikale, gale, vrede eller fortabte subjekter men derimod af helt almindelige ordinære menneskers rutinemæssige aktiviteter. Da et af de centrale argumenter i den banale nationalisme er, at nationen hele tiden bekræftes gennem sproget, udvikles der i forlængelse heraf en forståelse for forholdet mellem *hverdagsprog og praksis*. Disse diskussioner som særligt tager fat på forholdet mellem en mere strukturalistisk kontra en praksisorienteret sprogforståelse leder frem til *hverdagslivets fortællinger*, der særligt fokuserer på narrativens rumlige og tidslige praksisformer. Kapitlet afsluttes med udviklingen af en forståelse, der forbinder narrative operationer og praktikker med en bredere forståelse for nationsbegrebet. Her forbindes det narrative med det mytiske og diskursive. Denne forståelse for *nationen som semantisk felt* indgår også som gennemgående analytiske dimensioner.

Nationalismens banaliteter

Ofte når vi beskæftiger os med nationalismen er der, ikke uden grund, en tendens til at fokusere på det synlige og markante. Den bevidste eksklusion og racisme – den magtfulde europæiske og danske iscenesættelse af de fremmede som truende for det nationale og europæiske fællesskab – opløsninger af national-stater - krigene i Bosnien og Kosovo. Vi har således en tendens til at fokusere og forbinde nationalisme med det, der ligger uden for vores eget centrum - de 'andre' eller det 'andet'. Den *hotte* nationalisme. Så dramatisk i sin karakter at den forbliver synlig for os. Enten som en irrationel kraft og emotionel psykologi, der udfolder sig i sin ekstreme karakter - voldelig og destruktiv. Eller eksotisk og heroisk - i kampen mod repressive kolonimagter. Ifølge Michael Billig (1995) er dette en tendens til at projicere nationalismen til andre rum. Modernitetens utilsigtede skyggesider eller den Tredje Verden. Nationalismen er normalt ikke noget, vi i vores common sense forbinder med velordnede, disciplinerede, rationelle moderne demokratiske samfund i den vestlige verden. Hvis vi gør - er det ofte ved at identificere yderligtgående bevægelser og partier - der gennem en meget synlig oppustet national retorik har været ganske gode til at mobilisere store folkemængder (se eksempelvis Wren 2001).

Denne projektion lokaliserer nationalismen i periferien som noget, der foregår i behagelig geografisk afstand eller på den yderste højrefløj. Enten som geografisk projektion - en verden der forstås som inddelt i vestlige eller europæiske mere stabile, rationelle demokratiske national-stater, hvor en 'sund', 'afbalanceret' og mere kosmopolitisk nationalisme (patriotisme) hersker, som særligt bliver meningsfulde som modsætning til det *spektakel*, vi finder i resterne af de opløste national-stater i øst - det tidligere Balkan, Mellemøsten og Asien, som viser sig og fremtræder som irrationelle, blodige og voldelige nationalismer (Kaldor 2004). Eller lokaliseret som noget ekstremt på den yderste højrefløj – fascistiske eller nazistiske bevægelser i Europa og Danmark (Wren

2001), der gennem bevidst manipulation tilbyder det opløste subjekt, der er drevet af ontologisk usikkerhed og angst – fast grund under fødderne. Hvilket i samme åndedrag kunne forklare det paradoks, som postmoderniteten vader rundt i. Nationalismens revitalisering forklares i en ny stor fortælling, som en naturlig konsekvens af opløsningen af den symbolske orden, som fører til subjektets fortabelse og regression under modernitetens pres. Det moderne subjekts følelse af tab og hjemløshed fører dem lige i armene på højernationalisterne, fordi de lover dem hjemlandets genoprejsning rensat for alt det der er fremmed, der truer deres eksistens. Forklaringen på nationalismen bliver dermed nemt socialpsykologisk – der eksempelvis kan forklares som en indre splittelse i selvet – en umulig længsel og søgen efter at blive hel. Eller som et udefrakommende fænomen, der igen hjemsøger os (Billig 1995: 46). Den etniske nationalismes irrationelle kræfter forstærkes og hjemsøger igen vores verden – den returnerer så at sige, som en konsekvens af det internationale magtvakuum, fra en tidligere tidsepoke – og truer med at destruere alt hvad vi er, og tror vi kan blive. Disse teoretiske og analytiske tankegange, hvad enten de baserer sig på moderne eller postmoderne forklaringsmodeller, lider trods de indsigtfulde analyser og glimrende begreber især under den svaghed, at der ofte er tale om en generaliseret 'viden', som fremstiller sine påstande om menneskets eller selvets genvordigheder i universelle termer, men kun i sjældne tilfælde rent faktisk har været ude og spørge normale mennesker om deres udlevelse af globaliseringen og det senmoderne - deres fornemmelse af tab, ontologiske usikkerhed og endeløse nomadetilværelse.

Det paradoksale eller skulle vi sige ironiske er samtidig, at teoretikerne, der står for selve den filosofi, som indskriver sig i den (post)moderne teoridannelse, kan vise sig at være mere nationale i deres tankegang, end de selv hævder. Gennem en sproganalyse viser Michael Billig eksempelvis, hvordan en original tænker som Richard Rorty, som ved første øjekast fremstår som en sofistikeret stemme for en kosmopolitisk ironi, i sin sprogbrug retorisk skaber en amerikansk global hegemoni (Billig 1995:154-173).

Argumentet er således, at vi skal anlægge en anden synsvinkel på begrebet nationalisme, end vi normalt og mere traditionelt er vant til. Vi bør se nærmere og mere systematisk på alt det, der tilsyneladende fremstår som *banalt* – som er mindre synligt på den politiske dagsorden – umiddelbart mindre dramatisk - det 'daglige', 'ordinære', 'rutinemæssige' og 'naturlige' - samlet under et alt det, vi betragter som normalitet eller den grå kedelige hverdag og naturlige orden, som vi tror vi kender den eller mere eller mindre tager for givet. Hvorfor skal vi kigge der? Det skal vi, fordi her opdager vi noget dybere om os selv og den måde, vores identitet skabes på.

Hverdagslivet som begreb

Vi skal stoppe op for et øjeblik og spørge: ”Hvad er hverdagsliv?”

“Let us simply say about daily life that it has always existed, but permeated with values, with myth. The word everyday designates the entry of daily life into modernity: the everyday is the object of programming, whose unfolding is imposed by the market, by the system of equivalence, by marketing and advertisements. As to the concept of 'everydayness', it stresses the homogenous, the repetitive, the fragmentary in everyday life.” (Lefebvre 1988, her citeret fra Seigworth 2004: 245)

I forhold til det banale kan hverdagslivet forstås ud fra tre dimensioner, som det fremgår henholdsvis det daglige liv, hverdagen og det hverdagslige:

Det *daglige liv* er hverdagslivet, som det 'altid har eksisteret'. Det er livet i sin mest konkrete materialitet. Det daglige liv skal ikke forstås som noget evigt, naturligt eller afgrænset men er altid allerede et sted, hvor menneskelige aktiviteter og praksisser leves og udfoldes kontinuerligt, simultant og påvirkeligt af eksempelvis myter og social valorisering (Seigworth 2000). Det daglige liv udtrykker således en strøm af retningsbaserede *aktiviteter*, sådan som de bliver til inden for denne cyklus. Strømmen af disse daglige aktiviteter er ikke udtryk for det individuelle men er nærmere en løbende praktisering og omgang med den materielle, sociale og kulturelle omverden. Det daglige liv er liv i den forstand, at det er det *levede liv* - livets rytme og puls – det der gør os til mennesker – ikke kun arbejdslivet, men familielivet, det sociale liv, det politiske liv, det seksuelle liv osv. Det daglige liv har desuden at gøre med alt det, der omgiver os og tilhører dagligdagens liv; tøj, mad, møbler, teknologi, værktøj, aviser, bøger osv. Det daglige liv er, uden vi tænker over det, forbundet med, at der sættes store ressourcer ind. Selv helt banale aktiviteter som det at krydse en gade, spise mad, at gå, formulere en sætning, binde snørrebånd, gå med lange bukser, som vi håndterer med rutinens lethed, har på et tidspunkt kostet os alvorlige kraftanstrengelser og sved på panden at lære. Det daglige liv er dermed udtryk for *praksis* – en involvering med verden som ikke er givet på forhånd men en eksistentiel fakticitet ved det levede liv (Simonsen 2001) – det er således praktiske færdigheder, som indlæres og gør os fortrolige med daglige aktiviteter og deres udførelse. Det daglige liv og deres aktiviteter og praksisser kan dog ikke stå alene eller forstås isoleret men må forbindes til begrebet hverdag.

Hverdagen er det daglige livs indtræden i moderniteten som kendetegnes ved, at det har fået status som et koncept og er blevet et *objekt* for viden, politiske og æstetiske repræsentationer, mediemæssige formidling og filosofiske refleksioner. Hverdagen er dermed udtryk for at være et *historisk produkt* med dets egne specifikke konfigurationer af praksisser og ulige distributioner af ressourcer. I forhold til hverdagen kan vi sige, at indholdet og måden vores daglige liv former sig på er produktet af en række beslutninger,

som vi *ikke* deltager i, og som vi er eller ikke er opmærksomme på. Hverdagen er således udtryk for den måde, hvorpå det daglige liv koloniseres, administreres, disciplineres, repræsenteres, kontrolleres, bureaukratiseres og teoretiseres. Det daglige livs indtræden i moderniteten handler derfor om den institutionaliserede synlige og usynlige magt, som infiltrerer, disciplinerer og former vores liv – søger at dirigere os i bestemte retninger – ved at kontrollere vores adfærd, handlinger og forestillinger. For Lefebvre kommer dette til udtryk i det kapitalistiske forbrugssamfunds kommunikation af *frygt*. Frygten for at blive tilovers, ikke at være attraktiv eller ude af trit med udviklingen (Lefebvre 1984).

Det *hverdaglige* er udtryk for, at det daglige liv og hverdagen reproduceres gennem rutiner, gentagelser, vaner og konventioner. Mange af dagliglivets og hverdagens aktiviteter er således banale, fordi de er forbundet med gentagelse og *repetition*, som får disse til at fremstå som en naturlig og taget for givet del af vores liv (Elden 2004). Eksempelvis daglige aktiviteter som at gå på arbejde, komme hjem, konsumere, betale regninger osv. Denne form for hverdaglighed karakteriserer en eksistens hinsides filosofien og hinsides sprogets kapacitet til at beskrive det, som vi kender som den grå ordinære hverdag, som er en så inkorporeret og naturaliseret del af vores liv, at de fremstår som trivielle almindeligheder. Det hverdaglige er, som Lefebvre formulerer det, det der er ydmygt, fastsat og taget for givet, og som følger hinanden i en regelmæssighed, som de involverede ikke stiller spørgsmål ved (Lefebvre 1984: 24). Hverdagslivets rutiner er således banale i det omfang, at de er reproducerede selvfølgeligheder, der er blevet kropsligt inkorporeret. Mange af dagligdagens og hverdagens aktiviteter og gøremål udføres på 'rygmarven', uden vi nødvendigvis stiller spørgsmålstejn ved dem, reflekterer over dem eller giver dem diskursivt udtryk.

Det hverdaglige betyder ikke, at vi ikke kan suspendere hverdagslivets selvfølgeligheder – det er klart, at rutiner og vaner kan udsættes for refleksion, som kendetegnes ved, at vi distancerer os fra det, vi gør som en naturlig del af hverdagslivet. Enten ved at vi selv eller andre sætter spørgsmålstejn ved disse selvfølgeligheder - eller ved at vi bliver bragt i en usædvanlig situation – som for et øjeblik opløser hverdagligheden og dens taget for givet karakter.

Det hverdaglige er dobbelt i den forstand, at det dels kan forbindes til opretholdelsen af tryghed og stabilitet - således kobler eksempelvis Giddens (1991) rutiner og vaner til *ontologisk sikkerhed* – men også dels som Lefebvre argumenterer for det en infiltrerende *fremmedgørelse* (Lefebvre 1984 og 1991) over for os selv og andre. For Giddens (1991) er det der tages for givet en eksistentiel forudsætning for, at vi kan leve vores liv – det vil sige, at vi har tiltro til, at den omgivende verden er det, den ser ud til at være. Denne tro eller tillid bliver grundlagt på et meget tidligt tidspunkt i vores liv og baserer sig i udstrakt grad på vaner og rutiner. Som Giddens (1991) formulerer det, så er det kaos, der truer på den anden side af hverdagskonventionernes almindelighed, en eksistentiel angst som rækker helt ned til selve rødderne af vores sammenhængende følelse af 'væren i verden'. Den 'praktiske bevidsthed', det vil sige vores tavse erfaringsbaserede og ikke

artikulerede kropslige viden om, hvordan vi agerer i forskellige kontekster og sammenhænge inden for en fælles ubeviselig 'virkelighedsramme', er således grundlagt i vaner og rutiner og er baseret på en udstrakt grad af tillid, som skaber følelsen af ontologisk sikkerhed, fordi den afværger den eksistentielle angst eller det kaos, som hele tiden truer på den anden side af de trivielle almindeligheder.

I modsætning hertil udvikler Lefebvre (1984, 1991) i forbindelse med hverdagligheden en grundlæggende samfundskritik, som baserer sig på en udvidet forståelse af Marx's fremmedgørelsesbegreb. For Lefebvre er hverdagslivet ikke kun det, der angår arbejdsrelationer men alle livets forhold og aspekter. Fremmedgørelsen skal her forstås som objektliggørelsen af det daglige liv som moderniteten medfører. I forhold til hverdagen afspejler fremmedgørelsen ikke bare, at det daglige liv gøres til objekt for social, politisk og økonomisk organisering men også, hvordan livet fragmenteres og spaltes i specialiserede systemer, som gennem det 'kontrollerede forbrugssamfund' skaber et samfund, der baserer sig på frygt. Fremmedgørelse afspejler således med den institutionaliserede kolonisering af vores liv den magtesløshed og hjælpeløshed, vi kan føle i forhold til vores forsøg på at gøre vores indflydelse gældende i den verden, vi lever og bebor.

Centralt i hverdagslivsbegrebet ligger der hos Lefebvre en kritik af 'hverdagslivets elendigheder', 'fremmedgørelsen' og 'det kontrollerede forbrugssamfund', men hverdagslivet er metaforisk set også den frugtbare jord – hvorpå noget nyt kan vokse frem, som er drevet af utopier og revolution. Denne dobbelthed i hverdagslivsbegrebet er vigtig. Rutiner er såvel identitetsskabende og opretholder en følelse af væren – der samtidig sikrer den institutionelle reproduktion. Det vi tager for givet som det mest hverdagslige, er også det mest ekstraordinære - det mest mærkværdige er ofte det mest trivielle (Lefebvre 1991:13). Hverdagslivet er således et punkt for kontakt og konflikt – begær og behov – det seriøse og udsvævende – natur og kultur. Det offentlige og private.

De tre dimensioner i hverdagslivsbegrebet illustrerer forskellige analytiske relationer mellem begreberne nationalisme og hverdagsliv. Krigen om frikadellerne som handlede om danskernes ret til at spise 'frikadeller', som jeg refererede til indledningsvist, kan illustrere disse forskellige aspekter. For det første forankrer diskussionen om 'frikadellerne' sig i det *daglige liv* (der spises frikadeller i en børnehave og denne praksis afskaffes). Der bliver ramaskrig – frikadellerne gøres til genstand for stor politisk diskussion - den bliver til et objekt - det afgørende symbol på danskernes *hverdag* (det forestillede fællesskab). I debatten fremføres frikadeller rutinemæssig som en naturlig og taget for givet del af vores liv (hverdagligheden). Det repeteres gentagende gange, at 'vi' spiser frikadeller, og at 'de' må indordne sig under denne praksis. Eksemplet er banalt, men det handler også om noget radikalt nemlig om kulturel eksklusion. Dette leder os frem til begrebet den banale nationalisme (Billig 1995).

Den banale nationalisme

Hverdagslivets nationalisme er i forhold til det banale perspektiv, som det fremhæves af Michael Billig gennem begrebet den 'banale nationalisme', et udtryk for en bestemt måde "vi" *tænker* verden på - en bestemt måde "vi" *taler* om og til verden eller en form for *ideologiske bevidsthed*. Nationalisme taler således som ideologi som Roland Barthes (1973) formulerer det med "the voice of nature". Den får os til at glemme, at vores verden er historisk og geografisk konstrueret. I vores forestilling og bevidsthed er nationen, national identitet og hjemlandet noget, der fremstår som mere eller mindre naturaliseret. Vi vokser op og lever i en verden opdelt i nationer, som fremstår som en naturlig moralsk orden. Michael Billigs (1995) påstand er på denne måde, at det nationale *ikke* er en identitetsform, som vi vælger frit - vi inkluderes i den ubemærket. Som en særdeles stærk og magtfuld social drivkraft i de vestlige samfund udstyrer den banale nationalisme os med identitet og ideologisk bevidsthed - omgiver og internaliserer os med et komplekst sæt af temaer om 'os' og 'dem' - 'hjemland' og 'verden'. Den er medvirkende til at placere os rumligt og tidsmæssigt i verden i en moralsk international orden – i en større verden af nationer. Den banale nationalisme får dermed nationen til at fremstå naturlig, og det er den ideologi, der grundlæggende tillader staten at eksistere (Billig 1995: 15).

“In so many little ways, the citizenry are daily reminded of their national place in a world of nations. However this reminding is so familiar, so continual, that it is consciously registered as reminding. The metonymic image of banal nationalism is not a flag which is being consciously waved with fervent passion: it is the flag hanging unnoticed on the public building.” (Billig 1995: 8)

Michael Billig bruger flaget som hænger ubemærket ved en offentlig bygning som et konkret og metaforisk symbol på den banale nationalisme. Denne flagning af nationen symboliserer nationens ukrænkelige og hellige karakter. Men flaget indeholder ikke et budskab i sig selv. Mere interessant er det at kigge på, hvordan den nationale flagning i al sin ubemærkethed på et mere metaforisk plan kommer til udtryk i diskurser. Hvordan tekster bliver til flag.

Hverdagslivets nationalisme er i sin banale form på denne måde en ideologi, der får en verden af nationer til at fremstå naturlige. Folk glemmer ikke deres nationale identitet. Men denne erindring involverer dog det at kunne glemme. Der er i følge Michael Billig en kompleks dialektik mellem at huske og glemme - erindre og slette spor. Enhver nation må have dets historie, dets egen kollektive hukommelse. Denne erindring forudsætter på lidt paradoksal vis samtidig en kollektiv forglemmelse. At vi glemmer at vold, brutalitet og konflikt er det, der grundlæggende skaber nationer. Så snart nationen er etableret er "vi" afhængig af et kollektivt hukommelsestab. Men det er ikke kun fortiden der glemmes. Der eksisterer et parallelt hukommelsestab af nutid. Den nationale identitet huskes, fordi den er indlejret i rutiner i hverdagslivet, hvor vi konstant påmindes. Men

disse påmindelser er så overtallige og en så familiær del af det sociale, at det glider forbi ikke skjult men ubemærket (Billig 1995: 35-39).

Selv om det ikke er muligt at fremfinde nationens essens - eller det forestillede fællesskabs egentlige betydning, da nationens indhold og mening er yderst forskelligartet og heterogent – så er den på samme tid ikke noget subjektivt (Billig 1995). Hvad er det, der holder nationen sammen som betydningsbærende enhed? Michael Billig spørger eksempelvis retorisk, hvorfor vi ikke glemmer vores nationalitet? Hans bud er, at selve eksistensen af det nationale hele tiden bekræftes blandt andet igennem vores sprog. Bekræftelsen af nationen som betydningsmæssigt felt eller ramme sker ubemærket og selvfølgelig i vores dagligdag, uden at vi tænker nærmere over det. Gennem små sproglige markører som "vi", "os", "denne". Brugen af disse sproglige markører foregår rutinemæssigt, uden vi opdager det:

“The homeland is made both present and unnoticeable by being presented as the context. When the homeland-making phrases are used with regularity "we" are unmindfully reminded who we are and where we are. We are identified without even being mentioned. In this way national identity is a routine way of talking and listening; it is a form of life, which habitually closes the front door, and seals the borders.” (Billig 1995: 109)

Hverdagslivets nationalisme kommer i sin banale form til udtryk i vores sprog som omgiver os i vores hverdag. I det politiske sprogbrug - i massemedierne - i vejruddet - i sportens verden - i den videnskabelige verden.

Påstanden om at nationalisme er en grundlæggende og dominerende tænkemåde, gør det afgørende at kunne påvise overbevisende empiriske eksempler på, hvordan den banale nationalisme udfolder sig i vores hverdagsliv. Dette gør Michael Billig i et detaljeret case studie af alle britiske aviser på en almindelig dag den 28. juni 1993. Michael Billig viser i en systematisk analyse, hvordan aviserne taler til det nationale selv og gør *nationen* til det naturlige centrum for læseren. Gennem dets anvendelse af små sproglige syntaktiske markører. Dertil viser Michael Billig gennem empiriske eksempler, hvordan den brede demokratiske politiske sprogbrug og diskurser (Billig 1995: 99), der på intim vis gennem massemedierne indlejrer os i den nationale ramme og sprogbrug. Der er ikke tale om studier af højreorienterede populister men om såvel socialistisk som konservativ og liberal sprogbrug.

“Politicians rhetorically presenting themselves as standing in the eye of the nation, evoke the whole nation as their audience, well aware that their words will actually reach only a percentage of the nation's ears and eyes.” (Billig 1995: 106).

Nationen bekræftes altså i vores tænkemåde igennem en grammatik og syntaks i vores sprog. Dette gælder såvel det skrevne sprog som det talte. Sådanne små deiktiske

markører anvendes hele tiden i et uendeligt antal af sammenhænge. Betydningen af disse tilsyneladende harmløse små ord er i nogle sammenhænge klare, mens de i andre er tvetydige. Hvem er dette "vi" - hvem repræsenterer det? Hvem er inkluderet, og hvem er ekskluderet?

Den symbolske magt

Hverdagslivets nationalisme er i sin banale form udtryk for en *symbolsk magt* til at inkludere og ekskludere subjekter. Jeg skal i det følgende med udgangspunkt i Bourdieus (1994) begreb symbolsk magt illustrere hvordan symbolsk magt i praksis kommer til udtryk i almindelige hverdagsaktiviteter som avislæsning.

”...we have to be able to discover it (symbolic power red.) in places where it is least visible, where it is most completely misrecognized and thus in fact recognized. For symbolic power is that invisible power which can be exercised only with the complicity of those who do not want to know that they are subject to it or even that they themselves exercise it (...). symbolic power – as a power of constituting the given through utterance, of making people see and believe, of confirming or transforming the vision of the world and thereby action of the world...is a power that can be exercised only if it is recognized, misrecognized as arbitrary. This means that symbolic power does not reside in symbolic systems in the form of illocutionary force but that it is defined in and through a given relation between those who exercise power and those who submit to it, i.e. in the very structure of the field in which belief is produced and reproduced.” (Bourdieu 1994: 163-164 og 170)

Symbolsk magt er en usynlig magt, der som sådan ikke er erkendt og derved reelt er anerkendt som legitim. Symbolsk magt er magten til at skabe sandheder og er defineret af relationen mellem de, der udøver magten, og de der underlægger sig den. Den forudsætter bestemte former for erkendelse eller opfattelse således, at selv de der er underlegne til en vis grad medvirker til egen undertvingelse. De anerkender magtens legitimitet eller de hierarkiske magtrelationer, som de er indlejret i, da de ikke kan gennemskue magtsystemet og mod hvem, de skal rette deres modmagt. Symbolsk magt forudsætter derved en aktiv meddelagtighed hos de underlagte. Dominerede subjekter er ikke passive subjekter, der udsættes for symbolsk magt, men de tror på magtens legitimitet og på legitimiteten hos de, der udøver magten. Det der skaber ordets magt, en magt der både er i stand til at opretholde eller undergrave social orden, er troen på, at der er en vis legitimitet knyttet til ordene og de personer, der ytrer sig.

Som et eksempel på hvordan hverdagslivets nationalisme udfolder sig i vores dagligdag kan vi tage avislæsning og brug af massemedier. Som helt almindelige læsere foretager vi os denne aktivitet dag ud og dag ind. Måske siddende på vej i toget, på toilettet, i frokostpausen, i hjemmet, liggende eller siddende på sofaen, eller i vores senge. Måske

slår vi denne dag op på side seks i Politiken og lader blikket glide ned over artiklen "Nedtælling til krig: Fogh: "Det er så nemt at sige nej". (Klarskov og Nielsen 18. marts 2003). Måske læser vi artiklen til ende måske ikke. Avislæsning er en daglig praksis, som er medvirkende til, at vi holder os orienterede om verden og er dermed også med til at producere vores encyklopædiske viden. En viden vi deler med andre. Selve den praksis at læse avis, og gøre brug af massemedier er ifølge Benedict Anderson (1991), et centralt grundlag for opretholdelsen af det forestillede fællesskab. Fordi avislæsning og andet medieforbrug er forbundet med forestillingen om samtidighed. At det er noget, vi er fælles om. Endelig er avisen og også deres arbejdspladser struktureret ud fra en national tænkemåde og et nationalt sprog. Vi orienterer os i avisen ved at slå op på indenrigsstof, det hjemlige og udenrigsstof - det der ligger uden for den nationale grænse.

Men hvad sker der egentlig, når vi i vores dagligdag læser avis? Jeg taler her om vores sproglige kompetence til at læse og forstå. Det tager os som almindelige læsere sandsynligvis ikke mere end et par minutter at læse artiklen. Med en almindelig sproglig kompetence har vi uden besvær foretaget et uendeligt antal af kombinationer og selektioner. Vi har forbundet et uendeligt antal af kontekster. Vi har bevæget os ud og ind af et uendeligt antal af tid og rum sammenhænge. Selve fortolkningsprocessen er desuden forbundet med, at vi tvinges til at indholdsudfylde teksten for at den skal give mening. Eksempelvis allerede overskriften "Nedtælling til krig: Fogh: "Det er så nemt at sige nej". For at denne overskrift skal give mening, må vi forstå, at det er krigen mod Irak, der tales om - at Fogh er Statsminister Anders Fogh Rasmussen. Det manglende subjekt i sætningen "det er så nemt at sige nej" må nødvendigvis indholdsudfyldes med, at der er "nogle", som er imod krigen. Allerede her er det tvetydigt. I streng analytisk forstand må vi som læsere selv indsætte et subjekt for, at sætningen kan give mening. Her er der mange kombinationsmuligheder. Det kan være enkelte personer, der siger nej, grupper, nationer, stater, bevægelser, FN, Tyskland, Mexico, globale rødder, palæstinenserne o.s.v. Altså et utal af muligheder, der samler sig til et "dem", der siger nej. Den fortolkede tekst bliver på denne måde uendeligt meget større end den skrevne tekst. Hvordan den fortolkede tekst mere præcist ser ud inde i vores hoveder, kan vi ikke svare på. Men teksten er i mødet med læseren kommet til live, fordi den er gjort meningsfyldt.

En tekst indeholder derfor ikke nogen præcis mening men spor og til tider modhager, der forsøger at dirigere læseren i en bestemt retning. Uden eksplicit at nævne det (det manglende subjekt) har teksten allerede i overskriften i mødet med læseren indskrevet sig i en geografi som handler om "os" og "dem". Vi kunne i denne sammenhæng fristes til at gå videre i vores fortolkning af overskriften og sige, at selve overskriften leder læseren i en retning hvor en naturlig kombination og selektion af ordene peger på en gruppering af verden i et passivt og ansvarsløst "dem" og et aktivt og ansvarligt "os".

Hvem er dette "vi"? Hvilket centrum taler det ud fra? Hvem inkluderer det? Hvad er det for en syntaktisk hegemoni, der skabes? Det afgørende spørgsmål – hvorfor skal vi gå i krig? - refererer til nationen. Statsministeren skal således legitimere denne alvorlige

handling. Ved en almindelig gennemlæsning vil vi sandsynligvis ikke bemærke, at "vi" formen i artiklen anvendes 25 gange med syv forskellige betydninger. Det er altså for det første ikke statsministeren, der taler men en repræsentant for en masse forskellige "vi" fællesskaber. I 14 tilfælde anvendes den lidt mere passive form "man". I tre tilfælde refereres der direkte til nationen i forskellige betydninger. Det interessante er, at der gennem interviewet sker semantiske glidninger og spring fra "vi" forstået som regeringen, folket, folket, nationen, det internationale samfund, Europa til menneskeheden. Altså en glidning fra et partikulært til et universelt "vi". Dette er således for det første en sammenbinding af de forskellige skalaer, hvor den nationale skala står i centrum, der for det andet udtrykker magten og kapaciteten til at foretage disse spring, som jeg omtalte det i kapitel tre.

I begyndelsen af artiklen spørger journalisterne: "Skal danske soldater deltage i en krig"? Hertil svarer statsministeren:

"Det vil **vi** tage stilling til i løbet af de allernærmeste dage. **Vi** har jo allerede for et stykke tid siden - med bred opbakning i Folketinget - givet et positivt svar til USA om i en given situation at ville bidrage til en militær aktion. Det svar blev givet for at lægge et maksimum af pres på Saddam Hussein. **Vi** vil så vurdere, om det løfte skal udmøntes konkret, når vi ser udfaldet af de bestræbelser, der nu i sidste øjeblik udfoldes i FN for at finde en diplomatisk løsning".

Det er her tydeligt, at dette "vi", som skal tage stilling til, om danske soldater skal i krig, er den danske regering. Statsministeren taler altså her som regeringsleder. Men læg mærke til hvordan dette "vi" søger at inkludere folket, som symbol på, at det er et demokratisk og ansvarsfuldt "vi", der på vegne af den danske befolkning træffer beslutningen om, hvorvidt danskere skal i krig.

Det er tydeligt, at statsministeren taler til det nationale selv ved at fortælle, at det er alvor for nationen, og at de folkevalgte repræsentanter må stå sammen:

"Der er ingen grund til at skjule, at det er ubehageligt, hvis ikke der kan være bred politisk enighed om beslutninger af så alvorlig karakter for nationen. Jeg synes at for sammenholdet i nationen, af hensyn til det militære personel, man måtte sende af sted, er det utroligt vigtigt, at der er den brede enighed."

Videre i artiklen spørger journalisten: "Men handler modstanden ikke også om, at en stor del af verdens befolkning og regeringer ikke er overbevist om, at der er den akutte trussel, der gør det nødvendigt at gå i krig nu?"

Hvortil Statsministeren svarer "Jeg har meget forståelse for, at der altid i befolkningerne vil være modstand mod krig. **Vi** er jo alle imod krig. Hvis man spørger mennesker, om de er imod krig, vil **vi** alle sammen svare ja."

Og lidt senere i artiklen hvor statsministeren fortæller om, hvor vanskeligt det er for demokratier at gå i krig:

”Men det, man skal huske her, det er, at mange sådan spørger: Jamen, er Saddam så den trussel, som man påstår, og hvor er den rygende pistol på bordet? Mange efterlyser det fældende bevis, men man skal bare hele tiden huske, at de fældende beviser er jo leveret for lang tid siden. **Vi** ved alle, at Saddam Hussein har invaderet nabolande, har angrebet nabolande. **Vi** ved, at han har brugt nervegas og sennepsgas ikke blot mod iranerne, men også mod kurderne i hans eget land. **Vi** ved, at han råder over alle disse våben, fordi FN har sagt til Saddam Hussein, at det er ham, der skal redegøre for, hvor de er.”

Her repræsenterer statsministeren et universelt ”vi”, der repræsenterer universelle værdier. ”Vi er alle imod krig...,” ”Vi ved alle, at han (Saddam red.) har brugt nervegasser...” Som Michael Billig udtrykker det, så har nationalismen helt fra begyndelsen søgt en syntaktisk hegemoni - den har altid været en del af et universelt internationalt ordensprincip. Nationalismen er ikke en indadvendt ideologi. Den vil altid søge at udbrede dette ”vi” til at omfatte andre nationer og legitimere sine handlinger universelt.

Som Michael Billig formulerer det:

“A nation that seeks international hegemony must deny that it is nationalist. It must claim to speak with the voice of universality whilst protecting its own particular interest. Thus, the familiar syntax of hegemony slides together our different identities. In this sense, the politics of international hegemony, as well as the politics of national hegemony, is a form of identity politics. Its rhetoric habitually assumes that there is an identity of identities.” (Billig 1995: 92).

Forholdet mellem det radikale og det banale

Det banale skal ikke på nogen måde forstås som noget godartet eller uskyldigt, fordi det tilsyneladende fremstår som noget, der sikrer opretholdelsen af en orden. Det banale refererer således ikke til, at nationalismen i sig selv er banal - men til de banale praksisformer, der operationaliseres gennem nationalismen. Den banale nationalisme understøtter og reproducerer i sidste ende magtfulde institutioner, som behersker store våbenlagre. Den banale nationalisme er forbundet med eksklusion og støtte og opbakning til krig (Billig 1995). Den sikrer en opretholdelse af et *imagined community*, der kan mobiliseres og gøre sig parat til kamp. Den er vores doxa. Vores tavse viden, myten som taler med naturens stemme.

Dette kan illustreres ved Hannah Arendts (1963) studier af forholdet mellem ondskab og det banale i *Eichmann in Jerusalem: A Report on the banality of Evil*, hvor det vises, at det banale i sin yderste konsekvens kan være den afgørende faktor for at totalitære systemer og radikal ondskab overhovedet er muligt. Eichmann der i 1961 stod tiltalt for jødeudryddelser og den 'endelige løsning', fremstod ifølge Arendt ikke som billedet af den klassiske forbryder som på gal og sadistisk vis med ond vilje udførte ordre. Han var nærmere en almindelig og ordinær middelklasse borger – en pligtopfyldende bureaukrat der ikke overskred de regler og normer, som samfundet var båret af. Eichmann betragtede sin funktion i bureaukratiet som et almindeligt arbejde, der intet havde med hans personlige præferencer at gøre. Arendts påstand er, at det frem for at være ond vilje nærmere var hans banalitet og middelmådighed – den totale mangel på *dømmekraft* – at han var et menneske, der var ude af stand til at skelne mellem godt og ondt. Eichmann beskriver sin lydighed som en kropslig refleks – hans udførelse som rutine, der ifølge Arendt var en afgørende forudsætning for, at Holocaust som i sin radikale ondskab var en længere og glidende proces, hvor jøderne og andre afvigere i stigende grad blev afhumaniseret og udsondret fra samfundet. Den afgørende pointe er her, at Holocaust i sin radikalitet opretholdes gennem en banal pligtopfyldenhed, lydighed, rutine og manglende omtanke (se også Baumann 1994 og Lausten 2002).

Hverdagslivet nationalisme er således ikke et argument om, at nationalismen og dens konsekvenser skal banaliseres men derimod, at der sættes fokus på den proces, hvorigennem det radikale banaliseres. Dette angår radikale fænomener som krig, racisme, xenofobi og eksklusion som i en længere glidende proces bliver banaliseret som en taget for givet del af dagligdagen. Eksempelvis hvordan radikalt sprogbrug bliver til en triviell del af hverdagen. Denne banaliseringsproces vedrører i høj grad symbolsk magt – det vil sige magten til at gøre det radikale til et banalt og taget for givet verdensbillede - den naturlige orden som dog kun er magtfuld i det omfang, at dette verdensbillede anerkendes, eksempelvis ved at der ikke stilles spørgsmålstegn ved det.

Hverdagssprog og praksis

”Sproget er en labyrint af veje. Du kommer fra én side, og er stedkendt; du kommer fra en anden til det samme sted, og du kan ikke mere orientere dig.” (Wittgenstein 1991:121)

Hvis den banale nationalisme virker ved, at nationen bekræftes gennem vores sprog - hvad er sprog? Spørgsmålet kan ikke besvares logisk men udtrykker det problem og den kompleksitet, som vi står overfor. Forsøger vi ud fra logiske overvejelser at analysere sproget som et *system* af tegn og koder, der afbilleder verden, farer vi vild i sprogets labyrinter. Vi kan i denne sammenhæng bare tænke på de utallige forsøg, der er blevet gjort inden for semantikken og semiotikken lige fra de mest primitive sprogteorier, der hævder, at der er sammenhæng mellem tegn og referent – altså at ordet betegner eller refererer til den 'ydre verden' eller 'objektet', hvad Wittgenstein betegner navneteorien

(1991). Hvilket objekt henviser geografiske markører som 'det', 'der' og dertil til? *Navngivning* viser sig derimod ved nøjere eftersyn desuden i helt konkret forstand at være forbundet med tvetydigheder og grundlæggende konflikter, når vi ser på praksis. Eksempelvis diskuteres det i Danmark, hvorledes flygtninge og indvandrere og deres efterkommere skal navngives; er de nydanskere (som dansk sprognævn foreslår), eller etniske danskere – danskere af anden etnisk herkomst - første og anden generationsindvandrere eller danskere? Hvorfor er denne form for navngivning overhovedet til diskussion? Navngivning er i den forstand ikke udtryk for ord eller tale, der neutralt refererer til 'ydre forhold' eller 'objekter', som i dette tilfælde udvalgte befolkningsgrupper men er socialt og politisk ladede udtryk, der i sit indhold aldrig kan være forhåndsbestemt men ofte er til forhandling og i dette tilfælde handler om inklusion og eksklusion.

Den mest centrale grundlægger af moderne sprogteori og særligt den strukturelle semiotik, Saussure, forsøgte netop at løse problemet vedrørende reference teoretisk ved i sine forelæsninger over den almene sprogteori at introducere tanken om sproglige *distinktioner*. Hermed menes, at mening ikke kan forklares ud fra objektet eller som en direkte reference hertil, men at betydning bliver til internt i sproget gennem forskelle, som understreger tegnet vilkårlighed (Saussure 1992). Saussure som må betragtes som en af de vigtigste grundlæggere af *strukturelismen*, var optaget af at udvikle en sprogvidenskab om tegnenes liv og beskæftigede sig med et af de mest grundlæggende problemer inden for semiotikken; *hvorledes sproglige tegn får mening*. Som genstand for en systematisk videnskab betragter Saussure sproget som et *system*, en afgrænset abstrakt enhed, der dybest set er en ren form. For Saussure får begreber og ord mening i opposition til hinanden, det vil sige, at betydninger skabes gennem modsætninger i det abstrakte sprogsystem. Saussure skelner i sin sproglige tegnmodel mellem *signifiant* (udtryk) – det fysiske udtryk, hvad enten det er i skrift eller tale, og *signifié* (indhold) - det der betegnes. Forholdet mellem udtryk og indhold er arbitrært, det vil sige, at betydning aldrig er givet på forhånd eller naturligt men opstår gennem *konventioner*. Disse konventioner kan være semantiske regler for betydning. Udfordringen er her at bestemme, hvad indholdssiden af tegnet egentlig er, som skiftevis for Saussure bliver til et 'bevidsthedsmæssigt begreb', 'mentalt billede' eller en 'idé'.

Vi kan i denne forbindelse skelne mellem to betydningsniveauer - et *denotativt* som handler om tegnets mere bogstavelige, formelle leksikalske grundbetydning, der beskriver den konventionelle sammenhæng mellem udtryk og indhold, og *konnotationer* som er tillægsbetydninger – sådan som det fremtræder i sproget. Vi kan i denne forstand tale om nationalismen som et meget omfattende *konnotationssprog*, hvor nationen artikuleres gennem et spind eller et væv af betydningsmæssige tråde. Jeg nævnte indledningsvis 'frikadellen', som ivrigt er blevet diskuteret som betydningsfuld for den danske nation og som en daglig madpraksis i børnehaver og skoler, som indvandrere og flygtninge ikke burde stå i vejen for. I denotativ forstand er frikadellen et udtryk med et mere stabilt indhold. En frikadelle skifter i denotativ forstand ikke lige pludselig

betydning og blive til en hakkebøf eller en tomat. Derimod er frikadellen som konnotationssprog langt mindre stabil i sit indhold, som eksemplet viser. Hvor frikadellen tidligere måske blev forbundet med traditionel kontra moderne livsstil, har den i forhold til diskussioner om danskhed skiftet betydning og forbindes nu med værdier som frihed, tolerance og demokrati, som kommer til udtryk i en artikuleret modsætning og konflikt mellem 'os' og 'dem'. Deres uvilje til at spise frikadeller rejses i den aktuelle diskussion som en underliggende uvilje til at lade sig integrere. Vi står derfor over for det afgørende problem, at nationalismen som konnotationssprog ikke kan kortlægges som en statisk struktur, fordi det er foranderligt og hele tiden i en proces, hvor der forhandles om betydninger og mening. Vi kan således ikke forstå dette konnotationssprog som et system. Nationen kan som konnotationssprog anskues som et *metaforisk* sprogbrug (Lakoff 1980).

Mens den strukturelle lingvistik og semiotik anført af Saussure løser store filosofiske problemer vedrørende forholdet mellem 'sprog', 'reference' og 'virkelighed', så opstår der modsat det problem, at betydningsdannelsen bliver til et autonomt strukturelt system som forbindes til 'teksten', hvorved konteksten, situationen og sprogets praktiske funktioner forsvinder. Spørgsmålet er i denne sammenhæng, hvordan karakteriseres forholdet mellem *la langue* (det abstrakte sprogsystem) og *parole* (talehandlingen), der hos Saussure har en tendens til at blive en mekanisk reproduktion af hinanden (Bourdieu 2000:190).

En mere 'udvendig' betragtning af sproget sådan som det fremtræder for os umiddelbart som et system af tegn, der *altid* forløber i en bestemt retning, som består af elementer og forbindelser, der danner kæder og paradigmer, eller i det talte sprog forløber i tid – et ord kommer før det andet - giver os en fornemmelse af det, Hjemslev (1997) kalder *sprogbygning*, som i sig selv indeholder en række indlærte og tavse rygmarvsregler (viden) for, hvad vi kan med sproget og ikke kan. Hjemslev, der videreudvikler Saussures sprogidéer, sammenligner i denne sammenhæng sproget med et spil:

"Med en sammenligning der måske nok kan gennemføres videre, kan man sige, at et sprog er indrettet på lignende måde som et spil f.eks. skakspil eller kortspil. Elementerne er brikkerne eller kortene; ligesom forskellige spil har også forskellige sprog helt eller delvist forskellige spilleregler. Disse spilleregler angiver, på hvilken måde et givent element, en given brik, et givet kort må bruges og på hvilke ikke. Disse spilleregler indskrænker i nogen grad muligheden for kombinationer, men ligesom skakspillet er også i sproget antallet af mulige kombinationer, mulige tegndannelser, dog uoverskueligt stort. Indbegrebet af de regler, der angiver hvor mange brikker der findes i et spil, og hvordan disse brikker må kombineres med andre, kan man kalde spillets bygning, og den er forskellig fra spillebrugen på samme måde, som sprogbygningen er forskellig fra sprogbrugen." (Hjemslev 1997 45).

For Hjemselev er sprogbygningen mere 'konstant' eller 'træg', den indeholder bestemte spilleregler, som vi gennem praktisk øvelse og brug har lært at mestre og beherske. De sproglige spilleregler kropsliggøres således gennem indlæring i den forstand, at vi med det samme nærmest som en kropslig refleks kan høre uregelmæssigheder i sproget, uden at vi tænker nærmere over det, mens sprogbrug i princippet består af uendelige muligheder og kombinationer, som altid potentielt set kan overskride, hvad vi forestillede os muligt – det sidste skakspil kan ikke spilles - men ligesom skakspilleren lærer variationer over forskellige spil, så lærer sprogbrugeren hele tiden om forskellige konventioner i sproget gennem indlæring og praktisk brug. Denne indlæring og brug af sprog er forudsætningen for, at vi som subjekter kan forstå hinanden – den er altså en forudsætning for *kommunikation*. En del af den sproglige kompetence ligger således i rutiner som er internaliseret i vores kroppe eller rygmarv – 'habitus' (Bourdieu 2000) og 'praktiske bevidsthed' (Giddens 1991) – dette gælder såvel i hverdagslivets strøm af tale, og hvor disse sociale udvekslinger ikke bliver til og udspiller sig som en refleksion over grammatiske regler og sprogbygningen men derimod gennem en læsning og sans for spillet (jf. Wittgenstein 2001).

Vi kan i denne forstand tale om *nationalismens grammatik* som en form for sproglig teknik – en indlært sans for det sproglige syntaktiske spil, som udspiller sig i vores dagligdag. Denne grammatik er ikke en på forhånd given struktur eller egenskab ved 'tale' men ligger tættere op af det, Wittgenstein kalder sprogvaner – som bliver til gennem gentagelse og repetition - det er såvel udtryk for en før refleksiv internaliseret sproglig kompetence og sans for sproget, som det er en eksternalisering altså forbundet med en daglig anvendelse, brug og udfoldelse af sproget. Nationalismens grammatik placerer sig altså mellem *la langue* (det abstrakte sprogsystem) og *parole* (talehandling). Vi kan i denne sammenhæng spørge, er det da sprogsystemet (strukturen) eller sprogbrug (aktøren), der afgør nationalismens grammatik? Svaret på dette må være, at det er talen, der fremstår som sprogsystemets mulighedsbetingelse og ikke den anden vej rundt, som Hjemselev og Saussure har en tendens til at argumentere for. Det er således gennem tale, at sprogsystemets nydannelser og transformationer udspringer (Bourdieu 2000:187) Dette vedrører det centrale spørgsmål om *forståelse*. Hvordan er vi som mennesker overhovedet i stand til at forstå sprog, der viser sig i praksis gennem en anvendelse af en uoverskuelig stor mængde af syntaktiske markører som: 'vi', 'os', 'dem', 'der', 'her', 'før', 'nu' og 'efter', altså de sproglige bindeled – der forbinder tale til fællesskaber, geografi og historie. I praksis må vi være i stand til at forstå disse syntakser for overhovedet at kunne leve et almindeligt hverdagsliv.

Anvendelsen af ordet 'vi' kan i forhold til Saussure referere til modsætningen 'de', men også i rumlig forstand i forhold til de forskellige skalaer, som jeg har diskuteret det i kapitel tre. Ordet "vi" forstås kun i en kontekstuel sammenhæng. Vores sproglige kompetence ligger grundlæggende i evnen til at kombinere og selekttere. Vi må altså kombinere dette "vi" med noget andet for at forstå, hvem dette "vi" repræsenterer. Her kan vi skelne mellem *syntagmatiske* relationer og *paradigmatiske*. Mens det

syntagmatiske ligger i vores evne til at kombinere enkelte ord i det tilstedeværende, så er det paradigmatiske udtryk for en selektion af noget fraværende i det tilstedeværende. Dette er en noget strukturalistisk fremstilling. Ser vi nærmere på sproget, vil der ofte være tale om en ikke så lille mængde af semantiske glidninger og spring. Sprogbrug er ved nøjere eftersyn langt mere tvetydigt.

For at forstå nationalismens grammatik må vi forstå, hvordan betydningen af en sproglig markør som eksempelvis 'vi' skabes. Her er konteksten afgørende. Vi kan her skelne mellem for det første talens kontekst – det vil sige, at sætningen er kontekst for ord. "Vi" får således betydning, fordi den forbindes med andre ord og bliver til sætninger eller fortællinger. For det andet den situationelle kontekst der er den situation, som ordet bliver brugt i – det er den sociale kontekst. For det tredje den geografiske kontekst som er de rumlige og stedsmæssige sammenhænge, som ordet får mening gennem. Der er den historiske tidslige kontekst, som installerer betydning i forhold til før, nu og efter. Og endelig en magtmæssig kontekst som indsætter ordet i en magtrelation. Når vi taler om nationalismens grammatik i forhold til kontekst, må vi således forstå, at den varierer og er forskelligartet alt afhængig af konteksten. Konteksten kan i denne sammenhæng anskues som værende den 'handlingssituation' (Simonsen 2001, 1993), som i praksis giver betydning og mening til fænomenet hvilket betyder, at det ikke er nationalismen i sig selv, der skaber betydning og mening men konteksten.

Denne vægt på kontekst kan udvikles yderligere med det, Wittgenstein (2001) i hans filosofiske undersøgelser betegner *sprogspil*. Wittgenstein stiller Saussures strukturelle sprogforståelse på hovedet, idet han er mindre interesseret i sproget som et abstrakt system bundet op af logiske regler og mere interesseret i, hvordan vi som mennesker konkret og i praksis bruger sproget. Sprogspil er et begreb, som lægger vægt på, at sprog praktiseres gennem de utallige spil, vi deltager i, hvor vi udvikler en sans for sprogets situations- og kontekstbestemte mangfoldighed, nuancer og betydninger. Sproget kan for Wittgenstein (2001) som udgangspunkt ikke reduceres til et system, der tjener et bestemt formål eller funktion men skal forstås på et langt mere omfattende niveau, der mere har med forståelse end forklaring at gøre. Som vi bemærkede det, var Hjemsløv og Saussure interesserede i sprogets overfladestruktur, mens Wittgenstein er interesseret i sprogets dybde og mangesidighed. Gennembruddet er således, at han erstatter sproglogik med sprogspil. Sproget siger Wittgenstein (2001) kan tjene utallige formål. Det der strukturerer betydningsdannelse er ikke logik og systemer men en veludviklet og strukturerende fælles sans for spillet, som Bourdieu (2000) formulerer det. Det vil sige, at vi kender situationsbestemte måder, hvorpå vi forstår og fortolker betydninger. Et sprogspil foregår eksempelvis mellem to venner, et andet til en begravelse, et tredje på arbejdspladsen, et fjerde i en badmintonkamp, et femte mellem to elskende, et sjette til et vælgermøde, et syvende i militæret, et ottende i skolen osv. I alle sprogspil er vi koncentrerede om visse betydningsindhold, som er definerede af situationsbestemte og kontekstafhængige 'regler' for, hvordan der kommunikeres og tales sammen. Et

afgørende element er, at sprogspil ikke er logiske, men at de er porøse, interagerer og glider over i hinanden.

”Man kan sagtens forestille sig et sprog, som kun består af befalinger og meldinger i et slag – eller et sprog som kun består af spørgsmål og udtryk for bekræftelse og benægtelse. Og utalligt andet. Og at forestille sig et sprog vil sige at forestille sig en livsform.” (Wittgenstein 2001: 40).

For Wittgenstein er sproget og dets betydninger forankret i *livsformer*. Dette betyder, at hvis vi skal forestille os sprog, skal vi altså forestille os, at betydning skabes i den *praktiske brug og omgang med sproget* i vores hverdagsliv. Sproget står der som vores ’liv’. Sproget er således ikke noget, vi kan definere på forhånd eller komme bagom. Det er gennem vores deltagelse og involvering i mange forskellige sprogspil, at betydningsmæssig mening opstår og afprøves i praksis. Der findes som sagt et utal af sprogspil, som er forankrede i det levede liv: ’befale og handle efter befaling, beskrive genstande, berette om en begivenhed, lave antagelser om en begivenhed, opdigte en historie og læse den, spille teater, synge i runddans, gætte gåder, lave en vittighed; fortælle den, bede om noget, lyve, takke, bande, hilse, bede en bøn’ (Wittgenstein 2001:44). Begrebet sprogspil knytter sig særligt til tre vigtige forhold ved sproget som kan illustrere hverdagslivets nationalisme.

For det første at sproget er *mangfoldigt* i den måde sproget afprøves og udvikles gennem sprogbrug inden for sprogspillene:

”Men hvor mange slags sætninger findes der? F.eks. påstande, spørgsmål og befalinger? Der findes et utal af sådanne typer: Et utal forskellige slags anvendelser af det, vi kalder ”tegn”, ”ord”, ”sætninger”. Og denne mangfoldighed er ikke noget fast, noget der er givet en gang for alle; men nye typer sprog, nye typer sprogspil, opstår og andre forældes og glemmes.” (Wittgenstein 2001:44).

Betydning og mening er ikke givet på forhånd, som noget der ligger bagved men er noget, der skabes gennem de sprogspil, vi deltager i. Kobler vi dette til det forestillede fællesskab, kan vi sige, at nationen på en gang opretholdes som en enhed samtidig med, at betydningsindholdet altid er mangfoldigt og opstår gennem forskellige sprogspil, som udspiller sig ved, at centrale ord, tegn, symboler og værdier knyttes til nationen og udvikles, forhandles og sammensættes på meget forskellige måder gennem forskellige sprogspil. Hermed menes, at nationens betydninger og mening aldrig kan blive entydig og stabil men altid må analyseres som flertydig og foranderlig.

For det andet at sprogets mening og betydninger er forankrede i hverdagspraksisser. ’Vi fører ordene tilbage fra deres metafysiske til deres dagligdags anvendelse’ (Wittgenstein 2001: 84) Projektet er netop en afprøvning af sprogets grænser, der hele tiden fører os tilbage til hverdagslivet. ’Skal vi forestille os sprog skal vi forestille os en livsform’.

Sproget er i denne forståelse vagt afgrænset og ikke styret af nøjagtige eller eksakte regler. Derfor kan vi ikke skelne skarpt mellem sprog og livsverden. Sprogets betydninger er ikke forbundet med *koden* men er altid først og fremmest et udtryk for en *praktiseret betydningsdannelse*, idet sprog og den måde betydning skabes på må ses i sammenknytning med det levede livs erfaringer, forestillinger og praktiske gøremål. Det er, som Bourdieu formulerer det, sprogets ekstra-sproglige faktorer, det vil sige konteksterne og sammenhængene (Bourdieu 2000:189). Som jeg beskrev det, er de forskellige sprogspilstyper ikke logiske og fast afgrænsede men porøse og interfererende. Dette betyder, at vi i praksis må tale om, at nationalismens sprogbrug bliver til som en interaktion mellem *mange forskellige sprogspil*.

For det tredje ligger det i begrebet sprogspil, at sprogets betydninger bliver til og cirkulerer *mellem* subjekter i relation til bestemte situationer og kontekster, og altså hverken er et udtryk for en indre oplevelse, en logisk struktur eller, at sproget afbilder verden. Udover at Wittgenstein således gør op med den filosofiske misforståelse, at sproget afbilder verden eller er udtryk for en logisk og fasttømret struktur, så ligger der også i denne sprogforståelse et opgør med bevidsthedsfilosofien, hvor sproget knyttes til en indre oplevelse eller anskues som indre bevidsthedsmæssigt fænomen. Wittgenstein er i denne forbindelse optaget af at vise, at sproget ikke er en rapport om en indre oplevelse. I denne forbindelse udvikles *privatsprogsargumentet*, som dækker over, at ingen kan udvikle et privat sprog, som benævner eksempelvis indre tilstande eller fornemmelser. Et privat sprog lader sig ikke gøre meningsfyldt, da den ikke har et fælles kriterium for dets anvendelse. Wittgenstein bruger smerte som eksempel, hvor udtrykket 'jeg har smerte' ikke er en privat rapport om en indre oplevelse men nærmere en kommunikativ handling, som afspejler en tillært sproglig smerteadfærd.

"Hvordan er det nu med sproget, som beskriver mine indre oplevelser som kun jeg kan forstå? *Hvordan* betegner jeg mine fornemmelser med ord? Sådan som vi plejer at gøre det? Er altså mine fornemmelsesord knyttet sammen med mine naturlige fornemmelsesytringer? I så tilfælde er mit sprog ikke 'privat'."

(Wittgenstein 2001: 131-132).

Privatsprogsargumentet er centralt i forståelsen for, at hverdagslivets nationalisme ikke udtrykker en indre privat forestilling eller individuelle mentale bevidsthedsmæssige billeder. Gennem sproget og de forskellige sprogspil konstitueres den fælles mellem menneskelige virkelighed.

En bevægelse væk fra strukturalismen?

Wittgenstein kan ses som en bevægelse væk fra strukturalismen men ikke som et opgør med, at der er noget, der strukturerer vores sprog. Den store forskel er, at Wittgenstein gennem begrebet sprogspil knytter sprogets regularitet til *situationen* og *konteksten* til forskel for Saussure, der relaterer sprogets strukturerende effekter til *sprogssystem*. Dette

betyder at Wittgenstein forbinder sproget med *praksis*, som også viser sig i en insisteren på, at sproget er en helhed – en sammenvævning af sprog og daglige aktiviteter, som udtrykker sprogspillene, hvor båndet er mellem ord og handling frem for mellem ord og ting. Dette forskyder vores forståelse af sprog fra sprogsystem til sprogbrug. Den sprogforståelse, der ligger i begrebet sprogspil, bliver dermed langt mere dynamisk, idet den kan forklare mangfoldighed såvel som regularitet. Dette betyder, at *nationalismens grammatik* må udvikles som begreb i den forstand, at den ikke kan anskues som en på forhånd givet struktur eller et system men i højere grad som udtryk for praksis, der skal knyttes til situationer og kontekster og regelstyrede aktiviteter. En regel kan være et hjælpemiddel, som anvendes ved indøvelse, eller den kan være udtryk for, at man lærer spillet ved, at man ser på, hvordan andre spiller det. Her læser man reglen ud af spillets praksis. Når jeg følger reglen, vælger jeg ikke. Jeg følger den, som Wittgenstein udtrykker det, blindt (2001: 125). Regler er altså indlejret i praksis og forbundet med selvfølgeligheder, rutiner og den naturlighed, hvorved vi anvender dem - så selvfølgelig som at kalde denne farve blå (Wittgenstein 2001: 127). Vi skal således forstå, at ord er sammenflettede med aktiviteter som bruges efter regelstyrede aktiviteter. Jeg spørger efter tre appelsiner og får ikke fire citroner. Regler er på denne måde ikke fastsat af enkeltpersoner men er en praksis, der er forbundet med vaner og gentagende anvendelser (repetition), som udfolder sig i fællesskaber. Nationalismens grammatik er dermed i høj grad forbundet med den banale nationalisme, som viser sig i praksis på den måde, nationen bliver til en form for *hverdaglighed* – en taget for givet del af vores daglige liv.

Hverdagslivets fortællinger

“The story does not express a practice. It does not limit itself to telling about a movement. It *makes* it.” (de Certeau 1984: 81).

En fortælling er ikke noget kunstigt eller fiktivt. Vi fortæller og er omgivede af historier, fordi mennesker har behov for at fortælle og få fortalt deres liv. Vi bruger dagligt fortællinger til at orientere os i verden og til at forholde os til og reflektere over denne verden. Vi afprøver gennem fortællingen nye måder at forstå og sammensætte elementer på. På denne måde bruger vi dagligt vores narrative kompetence til at skabe mening og sammenhæng både i vores eget liv og den verden, der omgiver os (identitet). Fortællingen åbner en verden, vi kan bo i. Den rekonstruerer vores handlingsverden og er, siger Ricoeur, en invitation til at se vores praksis gennem plottet. (Ricoeur 1984: 84). I denne forstand siger fortælling ikke noget individuelt men noget alment – dette er fortællingens ’partikulære universalitet’, som bliver til gennem en treleddet cirkularitet.

For det første at fortællingen altid er *forankret* i vores dagligdag og hverdagsliv. Det er således herfra, at fortællingerne henter deres stof til det, der berettes om såsom hændelser, konflikter, forandringer, overgange og brydninger. Fortællinger bliver dermed genkendelige og forståelige, fordi de refererer til det levede livs praksisser og til betydningsformer, som vi er fortrolige med. Vi forstår en handling, fordi vi forstår og er

fortrolige med, at den er en sammensætning af motiver, årsager, aktører, udførelser, ansvar, omstændigheder, relationer og forandring.

Den narrative praksis er desuden udtryk for en kompetence, der for det andet angår et mere aktivt og skabende element - at *komponere* en fortælling, det vil sige kompetencen til at iscenesætte historie og geografi som en fremadskridende handling og at sammensætte og sammenknytte elementer til en helhed. Fortællingen er dermed mere en organiserende eller en konfiguration frem for en opremsning af begivenheder, hændelser, geografi, historie.

For det tredje kan fortællingen kun virkeliggøres i kraft af, at der er nogen, der lytter. Fortællingen er dermed altid forbundet med *reception*.

Denne cirkularitet mellem forankring, komposition og reception skal forstås i forhold til to af de mest grundlæggende strukturerende principper for fortællingen nemlig tid og rum. Vi skal derfor i det følgende se nærmere på henholdsvis fortællingens tidslighed og rumlighed.

Rum og fortælling

“What the map cuts up the story cuts across.” (de Certeau 1984:129).

I Poul Henningsens Danmarksfilm fra slutningen af 1930'erne zoomer kameraet ind på et Danmarkskort og klipper hastigt videre til ”turen” - cyklende folk, gående, panoreringer over den urbane nat, det rurale landskab akkompagneret af den nyeste jazz fra New Orleans. Disse to elementer ’kortet’ og ’turen’ udgør hvad de Certeau kalder to poler eller to forskellige symbolske rumliggørende sprog, der historisk set har udspaltet sig som (videnskabelige) repræsentationer og (litterære) fortællinger. Mens de videnskabelige repræsentationer (kortet) er forbundet med det visuelle (synet) og er udtrykt i det, der disciplinerer og gennemsyrrer det rumlige og vores habitus med viden om den mere statiske og fikserede rumlige orden om steders beliggenhed og koordinater, så er den litterære fortælling kendetegnet ved bevægelse, mobilitet og operationer, der arbejder sig gennem rummet og gennemkrydser og forbinder det. Disse to forskellige sprog har været en afgørende forudsætning for opkomsten af national-staten - det er netop gennem moderne vidensinstitutioners systematiske kortlægning og i litteraturen, og senere massemedierne, at vi finder de afgørende mulighedsbetingelser for, at det forestillede fællesskab opstår, videreføres og anerkendes som suverænt og afgrænset som et universelt globalt ordensprincip (Anderson 1991).

Hverdagslivets fortællinger er derimod en kombination af disse to operationer, ’kortet’ og ”turen”, som vi benytter dagligt i utallige sammenhænge. Eksempelvis som en del af en fortælling hvor steder indgår og forbindes til andre steder - som når en person forsøger at forklare, hvordan lokalsamfundet og nationen har forandret karakter og i denne

forbindelse skal fortælle om et sted: 'Det er der, hvor Shop 19 er i dag. Det er på vej op til Prima, ikke'? Læg mærke til hvordan stedet udpeges som en rumlig placering der forklares ud fra 'kortet' med den sproglige markør 'der' (det visuelle) - 'der hvor shop 19 ligger i dag' og kombinerer dette med 'turen' 'på vej op til Prima' – hvor 'vejen' er metafor for den mobile forståelse af steds placering altså den bevægelse, der fører os hen til stedet.

“In modern Athens, the vehicles of mass transportation are called metaphoria. To go to work or come home, one takes a “metaphor” – a buss or a train. Stories could also take this noble name: every day they traverse, and organizes places; they select and link them together; they make sentences and itineraries out of them. They are spatial trajectories. In this respect, narrative structure, have the status of spatial syntaxes. By means of a whole panoply of codes, ordered ways of proceeding and constraints, they regulate changes in space (or moves from one place to another) made by stories in the form of places put in linear or interlaces series: from here (Paris), one goes there (Montargis); this place (a room) includes another (a dream or a memory) etc.” (de Certeau 1984: 115).

Enhver fortælling er en rumlig praksis - en rejsefortælling (en gennemkrydsning eller en bevægelse) en sammenvævning af steder - men der er ikke tale om, at fortællingen er en løsrevet eller fragmenteret rumlig struktur eller en sanseløs opremsning af steder. Men netop at fortællingen er udtryk for en *rumlig konfiguration* (rumlig organisering). Det vil sige, fortællingen organiserer de rumlige sammenhænge. Kort sagt er fortællinger altid forankret i en geografi. Fortællingen indplacerer begivenheder, handlinger, aktører og objekter i rum og knytter dem til steder – der igen knyttes til andre steder, mens fortællingen på samme tid gennem denne operation netop producerer denne geografi ved at forbinde og sammenvæve disse steder i en *fortællingens kartografi*. Vi må her bemærke, at dette altså ikke kan ske i sin mest primitive forstand som forbundne punkter på et kort eller som et kamera, der panorerer og zoomer ind og ud på de forskellige skalaer. Men at fortællingen cirkulerer og installerer geografien i en fremadskridende *handling*, der udgør en komposition og særlig vinkling. Det vil sige, fortællingen vil altid være en *overskridelse* af den rumlige repræsentation. De rumlige forbindelser og sammenvævninger vil altid være forbundet med betydning og mening og er dermed ikke fikseret kartografisk. Enhver fortælling er i den forstand en dobbelt geografisk fortælling, der bygger bro over den kløft, der er opstået mellem rummet som repræsentation (kortet), det vil sige som en gennemsyret formation, der er sedimenteret og skabt gennem et disciplineret system af viden/magt og det levede rum, sådan som vi oplever, bebor og lever det som et praktiseret sted. Hverdagslivets fortællinger placerer sig altså i mellemrummet mellem det ydre og det indre, mellem objektet og subjektet. Og er udtryk for hvordan den *narrative praksis* altid må ses som en dobbelt pendulering. På den ene side en tillært mestring af de institutionaliserede koder og den viden, der gennemsyrrer rummet og kroppen, på den anden side rummet som levet realitet, som skabes af bevægelsen, sammenknytningen, sanselighed, klang og musisk kvalitet.

Mobile grænser

“The theoretical and practical problem of the frontiers: to whom does it belong?” (de Certeau 1984: 127).

Hverdagslivets nationalisme er som fortællinger en operation der, ligesom vi har set det i det foregående afsnit, hele tiden internaliserer den fremadskridende handling i relation til rumlige geografiske afgrænsninger. Vi kan i denne forstand tale om, at *fortællingerne territorialiserer*. Altså den måde som fortællingen arbejder rumligt ved at afgrænse rummet – opdele det og adskille det for igen at forbinde og sammenvæve det. Dette er ikke at sætte grænser i rum men at producere dem. Det vil sige, en grænse er ikke er noget, der er ’der’ men må altid forstås som noget aktivt, som noget der *sættes* gennem handlinger, hvad enten disse er praktiske eller symbolske.

Grænser er, som de Certeau formulerer det, ikke et sted, der tilhører nogen frem for andre men er nærmere et tomrum - ikke et ’ikke eksisterende sted’ som kartografiske repræsentationer ultimativt foreslår men som noget, der eksisterer som et tredje sted som et mellemrum eller en *kontaktflade* i sin medierende rolle, som det der på en gang adskiller og forbinder. Symbolsk og materielt er grænser et mødested i sin dobbelte betydning af at være forbundet med henholdsvis udvekslinger og sammenstød. Grænser er dermed udtryk for såvel separation som kommunikation.

En grænse kan være noget fysisk - en mur i bogstaveligste forstand bygget af sten altså en synlig, materiel og bevidst planlagt afgrænsning af et territorium, men den kan også være diskursiv, forestillet, ubevidst og usynlig. Jeg skal i denne sammenhæng redegøre for *mobile grænser*. For det første står det klart, at grænser aldrig er statiske, faste eller stabile men, at de kun kan opretholdes og produceres gennem autoritet og suverænitet. Grænser forekommer og produceres på alle skalaer fra det daglige kropslige møde, hjemmets afgrænsning i form af hoveddøre og stakitter til den globale opdeling af national-stater, hvor grænser netop er vertikale kontaktflader mellem autoritative suveræniteter.

Med mobile grænser mener jeg for det første, at der er tale om, at grænser hele tiden flytter sig og forandrer karakter. I helt praktisk og fysisk forstand er grænser noget, der bygges op og rives ned med hænderne – murens fald i 1989 i Berlin, murens opbyggelse i Israel i 2003. På tilsvarende vis er grænser i symbolsk forstand noget, der dagligt forandrer sig, revurderes, genskabes og genforhandles.

Tid og fortælling

“Time becomes human time to the extent that it is organized after the manner of a narrative; narrative, in turn, is meaningful to the extent that it portrays the features of temporal experience.” (Ricoeur 1984: 3)

Denne dobbelte bestemmelse af tiden - som på en gang angår den måde, tiden bliver menneskelig på gennem en narrativ organisering i samme grad, som den skitserer og forudsættes af den tidslige erfaringstræk - udtrykker de tre forskellige tidskoblinger, som Ricoeur har udviklet. Den første kobling angår *kalendertid*, der forener myte (et år 0 – en skelsættende menneskelig begivenhed) med astronomi. Kalenderen opdeler derefter tiden ved at indføre regelmæssige intervaller, som indsætter dagliglivets rytme i verdens rytme (dage, måneder og år i forhold til det mytiske år 0). Dermed bliver dateringen mulig. Alle begivenheder får en placering i tiden bestemt af deres afstand til tidens akse. Kalenderen og uret som samfundsmæssig institution muliggør derudover, at tiden kan anskues fremad og bagud. Tiden får en retning, hvorved begivenheder får en tidslig position og situation. Den næste kobling er *generationsskiftet*, som forener eksistentiel erfaring med en biologisk rytme. Her ser vi formidlingen mellem den oplevede tid og livets tid. Den uophørlige udskiftning af døde med levende i en bestemt gennemsnitsrytme. Og det betydningsmæssige - tilhørsforholdet til den samme generation og sameksistensen af flere generationer. Den tredje tidskobling, som Ricoeur udvikler, omhandler *sporet*, som jeg kort har været inde på i kapitel to. Sporet udgør et mærke efter en passage – oprindeligt som et aftryk der efterlades, når nogen går forbi. Passagen eksisterer ikke mere, men sporet forbliver som efterladenskab. Sporet bliver historisk i det øjeblik, det forbindes med kalendertid som et mærke. Det er i denne forstand udtryk for noget fraværende: fortid; og også som noget nærværende: et aftryk af fortiden i nutiden.

De tre tidskoblinger er relevante i forhold til den historiske analyse. Eksempelvis bemærker Anderson, at det afgørende brud ligger i en institutionalisering af tiden. En afløsning af det religiøse kosmologiske verdensbillede viser sig i litteraturen, hvor nation begynder at blive opfattet som noget, der *bevæger* (retning) sig gennem 'tom homogen tid' (Anderson 1991: 70). Nationen får dermed en tidslig orientering i måden, den begynder at fremtræde på i litteraturen som en sociologisk organisme eller fast form. Kalendertid er dog mere end en fortællermæssig synsvinkel. Det er et ordensprincip, der registrerer begivenheder og den teknologi som muliggør forestillingen om en mere abstrakt forbundethed – eller for opfattelsen af, at det forestillede fællesskab består af samtidige aktiviteter. I forhold til nationen bliver generationsfølgen det essentielle tidslige bindeled, og som ifølge Anderson giver det mere mening at betragte nationalismen som forbundet med forestillingen om 'slægt' og det 'hellige' end med ideologi.

Hvordan forbindes fortællingen til disse mere grundlæggende tidskoblinger? Som Ricoeur fremlægger det, bliver tiden menneskelig i den udstrækning, at tiden organiseres

og artikuleres gennem fortællinger. Her knyttes fortællingen til *mimesis*. For det første er fortællingen gennem iscenesættelse af handling en formidling af den praktiske erfaring af det, der gik forud med den praktiske erfaring af det, der følger efter. Det vil sige, det at skabe en fortælling forudsætter erfaringen af tiden samtidig med, at fortællingen netop skaber en ny erfaring af tiden. Dette erklærer Ricoeur 'er at følge vejen fra en før-figureret tid til en ny-figureret tid formidlet af en konfigureret tid.

Nationen som semantisk felt

Fortællingen er i den forstand en rumlig og tidsmæssig praktik, som sammenvæver nationen og hverdagslivet gennem *komposition*, det vil sige gennem produktionen af en fremadskridende handling, der sammenknytter delelementer til en helhed. Det er således disse tidslige og rumlige operationer, som på et grundlæggende niveau skaber nationens betydninger set fra hverdagslivet. Vi skal imidlertid forstå, at disse fortællinger ikke opstår og produceres i et tomrum. Som det fremgik, er det at skabe en fortælling forudsat af erfaringer af tid og rum samtidig med at fortællingen netop skaber en ny erfaring af rummet og tiden. Derudover kommer begrebet hverdagsliv i en pakke af tre (det daglige liv, hverdagen og hverdagligheden). Fortællinger om vores hverdag er derfor ikke bare fortællinger om det daglige liv men indeholder også elementer, der forholder sig til, at vores daglige liv med moderniteten også er blevet til et objekt for viden, og politik der infiltrerer og søger at organisere vores liv (hverdagen) samt det forhold, at vores hverdagsliv også produceres gennem rutiner, repetition og konventioner (hverdaglighed), som får det, vi gør (praksis) til at fremstå som det mest naturlige og selvfølgelige i verden. For at forstå disse forskellige dimensioner ved hverdagslivet og fortællingerne tilføjer jeg to begreber til det, vi samlet kunne kalde *nationalismens semantik*, som udgør et semantisk felt bestående af henholdsvis myter, diskurser og narrativer.

Myten er, som det fremhæves af Roland Barthes i en semiotisk forståelse, en proces hvorigennem historie og geografi naturaliseres og fungerer som et nærmest ubevidst grundlag for vores forståelse af virkeligheden. (Barthes, 1973)

“Myth hides nothing and flaunts nothing: it distorts; myth is neither a lie nor a confession: it is an inflexion.(...) We reach here the very principle of myth: it transforms history into nature. We now understand why, in the eyes of the myth-consumer, the intention, the adhomination of the concept can remain manifest without however appearing to have an interest in the matter: what causes mythical speech to be uttered is perfectly explicit, but it is immediately frozen into something natural; it is not read as a motive, but as a reason.” (Barthes 1973: 140)

I denne forståelse er myten et mere latent system af betydninger, der knytter sig til historie. Dette kunne være historiske sedimentter og aflejringer af ældre diskursive former. Som det fremgår, fremstår myten ikke som et motiv for noget andet men eksisterer som en allerede verificeret sandhed. Det er derfor ikke vigtigt for mytens

eksistens, om den er sand eller falsk. Myten er forholdsvis upåvirkelig af fakta, fordi den fungerer mere symbolsk på et dybere kulturelt betydningsgrundlag. I denne sammenhæng kan man overordnet analytisk i en hvis forstand sammenligne myten med det Kuhn (1962) kalder *Tacit Knowledge*, der er viden, som ikke betvivles før et paradigmeskift indtræder eller Bourdieus (2000) *doxa* begreb. Doxa er den situation, hvor sociale strukturer og mentale strukturer er sammenfaldende og reproducerer sig selv. Den sociale verden opfattes som evident, og realiteterne tages for givet, og det er her, tilslutningen til den etablerede orden skabes. Denne reproduktion kan foregå i det uendelige, indtil der opstår en krise, eksempelvis en kulturel påvirkning, hvor kampen kommer til at foregå mellem de, der vil forandringer (heterodokse), og de der ønsker det gamle system bevaret (ortodokse).

Roland Barthes mytebegreb er semiotisk og bygger videre på Saussures strukturelle lingvistik - han identificerer to slags signifikationer: *First order of signification* er baseret på en simpel denotativ konstruktion af sammenhængen mellem tegn og referent og *a second order of signification*, som er udgangspunktet for hans mytebegreb. Myten er ifølge Barthes den merbetydning, der ligger mellem udtryk og indhold. Myter er kæder af konnotationer. Hvis vi ser identitet som en kamp om at skabe betydninger og en kamp om at fastholde denne betydning, så kan myten ses som noget, der bliver til i narrative praksisser og udstyrer dem med langt større kraft og mening. Et velkendt eksempel på myternes funktion findes i Edward Saids *Orientalism* (1995). Her viser Said, der dog er orienteret mod det diskursive, hvordan blandt andet den vestlige identitet netop konstruerer sig historisk som civiliseret og fremadrettet i et modbillede til den primitive og tilbagestående Orienten. Med udgangspunkt i Said kan vi sige, at orientalismen som myte – det vil sige aflejringer af ældre diskursive former – kun kan holde sig i live, hvis den hele tiden (re) produceres og indskrives i nye kontekster og situationer. Myten samler netop folk i et fællesskab i dens fortælling, men samtidig er myten uden dem, der er samlet for at fortælle og lytte, blot en historie blandt mange. Myter er på den måde meningsgivende - et reservoir af betydninger, viden, mening og historie, som kan aktiveres og forklare vores tilstedeværelse. Det vil sige, gennem myter kan vi hente forklaringer og billeder på os selv som danskere.

Myter knytter sig som betydningssystem til hverdagligheden. Myterne fremstiller således vores virkelighed som naturlig og taget for givet.

Derimod må diskurser ses som del af et mere aktivt institutionelt magtsystem (Foucault 1982), der knytter sig til vores hverdag. Foucault anvender diskurs som overbegreb for at analysere, hvordan subjekter bliver til, eksempelvis produktionen af det gale menneske, der udskilles, marginaliseres og klassificeres som gal af magtfulde moderne stats- og vidensinstitutioner. I denne forståelse vil de der klassificeres som gale netop opfattes som gale, hvilket bygger på en forståelse af institutionel magt. En institutionel magt er en myndighed til at udsige sandheder og en magt til at fastholde subjektet i en tro på, at denne sandhed er virkelig, at subjektet handler efter denne ved at anerkende dens realitet. For

Foucault er produktionen af diskursive sandheder italesat og legitimeret i institutionel magt gennem eksempelvis videnskabelige institutioner. Diskurser er et komplekst og artikuleret sæt af tale, ord og billeder, der med Foucaults ord virker igennem sandhedsregimer:

“This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects”. (Foucault 1982: 212)

Diskurser kan have en evne til at indstifte identitet i den måde, diskurser applicerer sig i hverdagslivet - som Foucault formulerede det "*imposes a law of truth*". I min forståelse er diskurser magtfulde men kan aldrig lukke sig helt om sig selv. De er altid i sig selv utilstrækkelige og indeholder sprækker som fortællingerne trænger ind i. Nærmere skal diskurser således forstås som magtfulde teknikker, der forsøger at dirigere subjektet i en bestemt retning. Derfor indeholder narrative praksisser altid diskursive træk. Det er rigtigt, at det netop i diskursive praksisser er der, hvor betydninger brydes, afprøves, forkastes eller bæres videre med konstituerende status. Men det diskursive må i denne forståelse altid forbindes til narrative praksisser og til den måde, de recirkulerer myterne. Her er fokuset altså på de narrative praksissers diskursive træk frem for den anden vej rundt.

En undersøgelse af nationalismens semantik begynder i de narrative praksisformer – altså i det konkrete levede hverdagslivs fortællinger, som kan anskues som forskellige måder at navigere i tid og rum mellem de myter og diskurser, som netop søger at indstifte tiden og rummets betydningsmæssige orden. Det narrative kan i forhold til det betydningsmæssige anskues som den aktivitet, hvorigennem forskellige *fortolkningsfællesskaber* dagligt er beskæftiget med at gøre myter og diskurser til en del af deres egen historie. Vi er konstant beskæftiget med at samle brudstykker af små og store fortællinger og gøre dem til vores egne. En proces som dog ikke skal ses som strategisk eller bevidst. I det narrative ligger der en naturlig identitetsmæssig drivkraft i at skabe sammenhæng og orden. Narrativitet er således ikke det at repræsentere men er nærmere en måde at fortælle os selv ind i verden på. En daglig forhandling. Det narrative er således diskursernes og myternes mulighedsbetingelse – uden narrative praksisser går diskurser og myter til grunde, dør ud og visner som meningsgivende historisk drivkraft. *Nationalismens semantik* er på den måde et udtryk for kommunikation mellem mennesker, hvor betydning og handling snarere skal fanges i den proces, hvorigennem det får mening snarere end, at det er betydning, der får mening som indlejret i selve ordet eller praksissen.

Dagligdagens og hverdagslivets nationalisme (opsummering)

Hverdagslivets nationalisme er et forskningsperspektiv, der forankrer vores forståelse for nationen i hverdagslivet og dagligdagen. Begrebet hverdagsliv skal i denne sammenhæng

ses i et *dobbelt perspektiv* som dels det sted, hvor den dominerende orden (verdensbillede) reproduceres gennem rutiner, konventioner og vaner men også som den frugtbare muld, hvorpå noget nyt kan vokse frem, hvad enten vi taler om forandringer, revolutioner eller utopier (Lefebvre og de Certeau). Hverdagslivets nationalisme er dermed relevant at studere, fordi det er kendetegnet ved *magt* i den forstand, at det som et 'fælles sted' er den afgørende mulighedsbetingelse for, at den gældende orden (verdensbillede) enten opretholdes og bæres videre med konstituerende status eller nedbrydes – dette er hvad enten disse mulighedsbetingelser opstår gennem 'intenderede' eller 'uintenderede' handlinger.

I denne sammenhæng er hverdagslivets nationalisme også et forskningsperspektiv, der flytter vores fokus fra den *hotte* nationalisme, som er spektakulær, ekstrem, synlig og radikal til den *banale nationalisme* som er ordinær, triviel, en taget for givet del af vores hverdagsliv. Argumentet er således, at nøglen til vores forståelse for nationalismen ligger i dens banalitet. Styrken ved begrebet den banale nationalisme er, at den opfanger forskellige dimensioner og sammenhænge mellem hverdagslivet og nationen. Dels hvordan vi i det daglige liv hele tiden inkluderes ubemærket gennem sproget, som gør nationen til det centrale og taget for givne udgangspunkt. Den internaliseres således som en del af vores habitus gennem en daglig repetition. Dels opfanger begrebet, hvordan nationalismen bliver en rutinemæssig måde at tale, tænke og handle på. I begrebet banaliteter ligger der ikke en afvisning af nationalismens forbindelse til radikale fænomener såsom krig, racisme og eksklusion. Tværtimod er argumentet, at nationalismens banaliteter er en afgørende forudsætning for, at disse radikale fænomener kan finde sted. Det vil sige, at de ikke betvivles i tilstrækkeligt omfang og dermed reelt anerkendes, men at de banaliseres eller gøres til en del af hverdagligheden. De bliver en overflod af rutinemæssige og gentagende aktiviteter, som er så overtallige, at de fremstår som den naturlige orden og dermed har en tendens til at passere forbi i ligegyldighed eller ubemærkethed.

Hverdagslivets nationalisme har som teoretisk ramme søgt at forstå forholdet mellem nation og hverdagsliv som en kommunikativ praksis og dialog, der medieres af sproget og går gennem vores fortællinger. Fortællinger forankrer sig altid i hverdagslivet. Det er her, den henter sit stof til det, der berettes om såsom hændelser, konflikter og forandringer. Vi er fortrolige med fortællinger, fordi de refererer til betydningsformer, som vi er fortrolige med. En fortælling repræsenterer ikke. Den skriver sig ind i den sociale virkelighed gennem en komposition, der forener delelementer til en helhed. Den fortæller ikke, hvad fænomenet er men viser det gennem det, der fortælles. Her står tid og rum som to centrale dimensioner. Alle fortællinger forudsætter således erfaringer af tid og rum samtidig med, at de gennem fortællinger skaber en *ny* erfaring af tiden og rummet.

Hverdagslivets nationalisme sætter således den *narrative praksis* i fokus, sådan som de opstår i hverdagslivet. Den narrative praksis anses i denne sammenhæng ikke som

vilkårlig, relativ eller suveræn. Derimod har hverdagslivets nationalisme sat forskellige teorier i spil, der giver forskellige bud på, hvad det er, der strukturerer og kan forklare regularitet. De teorier som danner grundlag og har været inspirationskilde til hverdagslivets nationalisme har således kun en ting til fælles: de vil gøre op med den strukturalistiske arv fra Saussure, uden at de af den grund opgiver, at der er et teoretisk *punkt*, hvorfra de kan begribe, hvordan det sociale, sproget og verdensbilleder strukturerer sig. Hjemsløv modificerer således Saussure ved at bruge spilmetaforen for sprogsystemet, hvilket betyder, at han i højere grad end Wittgenstein er orienteret mod *praksis*. Spilleregler kan således brydes, når der spilles i praksis. Vi kan i fællesskab aftale andre spilleregler, som vi følger. Foucaults vej væk fra Saussure går gennem diskursbegrebet, som er historisk betinget. Det udgør således kun et system i kraft af, at det vokser ud af *historiens* administrative og videnskabelige praksisformer, der danner et anonymt diskursivt system af operationelle logikker - et episteme, som sætter regler for meningsfulde ytringer. Bourdieu vender Saussure på hovedet og argumenterer for, at sprogbrug er sprogsystemets mulighedsbetingelse og ikke den anden vej rundt. Han kritiserer de antropologiske aftagere af Saussure og udvikler en *prakseologisk* tilgang som går gennem begrebet *habitus*, der er principper for social praksis, som bliver til gennem en forening af strukturer og agent. Endelig er der Barthes, som videreudvikler Saussure ved at tilføje det konnotative, som giver os en større forståelse for sprogets ideologiske potentiale.

Jeg har forsøgt at navigere i dette felt ved at tale om nationalismes grammatik kontra dens semantik.

Nationalismens grammatik er det, der sikrer nationen en vis stabilitet og dens taget for givet karakter. Nationalismens grammatik relaterer sig til *sprogbygningen*, det vil sige til sproget som en *regelstyret* aktivitet. Det er værd at erstatte den strukturalistiske forståelse som ser disse regler som indlejret i sprogsystemer (Saussure) og tænke i sprogspils analogien, hvor regelstyrede aktiviteter i stedet angiver en bestemt måde at gå frem på, en praksis, frem for en statisk allerede givet struktur. Nationalismens grammatik er således ikke uforanderlig men kommer til udtryk i den regularitet og regelmæssighed, hvorved vi eksempelvis ustandseligt påmindes, hvem vi er, og hvor vi er. Eksempelvis udtrykt i den daglige rutinemæssige brug af syntaktiske markører som 'os', 'vi' og 'dem'. Det var det, jeg omtalte som den banale nationalisme (Billig 1995). Nationalismens grammatik udgør således en mere latent del af nationalismens sprog som er mere træg og implicit og dermed mere uforanderlig i sin karakter. Den reproducerer nationen som 'virkelighedsramme' ved at gøre den til det naturlige eller selvfølgelige centrum eller kontekstuelle udgangspunkt. Nationalismens grammatik producerer således en vis konstanthed og intakthed, der opretholder nationen som en betydningsbærende enhed, hvilket vil sige, at den som identitetsform ikke skifter som vinden blæser. Eller er noget der kan vælges til og fra. Den grammatiske nationalisme er således ikke udtryk for en allerede given struktur som vi kan fremlyse men er nærmere udtryk for en daglig repetition. Denne repetition er en form for symbolsk magt, som er magten til at *inkludere*

ubemærket, der dog kun kan opretholdes i det omfang, at den ikke er erkendt og dermed reelt anerkendes som legitim (Bourdieu 1994). Nationalismens grammatik knytter sig derfor til *hverdaglighed*, fordi det netop er denne dimension ved hverdagslivet, der udtrykker den rutinemæssige måde at tale, tænke og lytte på. Skal vi stille spørgsmålstejn ved nationalismens grammatik, skal vi spørge til, hvorfor folk ikke glemmer deres nationalitet.

Derimod er *nationalismens semantik* udtryk for *sprogbrug* og den mere aktive forhandling af betydninger, der udspiller sig i feltet mellem myter, diskurser og narrativer. Hvad enten denne forhandling er direkte eller mere indirekte. Nationalismens semantik er derfor mere manifest, ustabil og påvirkelig, da den ikke på forhånd styres af klare regler eller konventioner. Der findes således ikke en regel for tolkningen af udsagnet: 'han er utrolig udansk' kun forskellige kontekster og situationer, der angiver forskellige spilleregler og det mulige betydningsspil. Nationalismens semantik er dermed mere foranderlig, pluralistisk og flertydig, da det ikke angiver en bestemt grænse for hvad vi kan sige og ikke sige. Wittgensteins begreb *sprogspil* indfanger denne mangfoldighed som dels multikontekstuel, aktivitets- og handlingsorienteret. Vi skal derfor i relation til begrebet nationalismens semantik læse Foucaults diskursbegreb og Barthes mytebegreb med Wittgensteins briller. Dette betyder for det første, at historisk produceret betydnings- og meningssystemer ikke skal betragtes som fuldendte eller totale men, at de bringes tilbage til hverdagslivet. Det vil sige, at der som udgangspunkt er tale om en kraftig modificering af den strukturalisme, som Barthes og Foucault er eksponenter for. Pointen er således ikke at afskrive, at historisk producerede myter og diskurser opstår gennem produktionen af viden men, at vi må forsøge at se det den anden vej rundt. Dette betyder, at lige som sproget ikke i sig selv udstikker den afgørende determinerende ramme for betydning og mening, ligeledes er hverdagslivet den afgørende mulighedsbetingelse for at diskurser og myter kan reproducere sig selv, da de skal *praktiseres* for at holde sig i live. I hverdagslivets nationalisme bliver den narrative praksis den konstituerende kategori og myter og diskurser en del af det repertoire, de trækker på hvilket uddybbes i næste kapitel.

Kapitel 5

Den narrative nation

Den narrative nation sætter fokus på, at nationen (re) produceres gennem det semantiske felt bestående af myter, diskurser og narrativer som, jeg omtalte det i kapitel fire. Hermed får sproget en central placering i den måde, det forestillede fællesskab (Anderson 1991) dagligt iscenesættes som centrum for fortællinger. I dette kapitel, som er struktureret i fire dele, afklares først forholdet mellem *sprog og praksis* som gælder i relationerne mellem narrativ, diskurs og myte. Som det vil fremgå, anser jeg ikke nationen som en 'ren' sproglig eller lingvistisk konstruktion - i den forstand at sproget altid vil være uløseligt forbundet med praksis. I forlængelse heraf diskuteres som det næste de metodiske overvejelser, der ligger til grund for analysen. Det gælder *konstruktionen af empiri* som er foretaget gennem en social kortlægning af interviewområde, valg af interviewpersoner, brug af dokumentarisk filmmateriale i det kvalitative interview, i interviewet. Med begrebet konstruktion af empiri understreges det metodologiske afsæt. At forskeren ikke er en neutral iagttagere af den sociale virkelighed men aktivt skaber forudsætningerne for produktionen af det kvalitative empiriske materiale som der arbejdes med. Dernæst præsenteres *analysestrategi* og de metodiske pointer illustreres ved at vise forskellige *narrative praktiseringer* af den samme myte. Kapitlet afrundes med en diskussion af det reflektive element i produktionen af viden.

Sprog og praksis

I begrebet den narrative nation ligger det, at nationens betydninger altid er medieret og (re) produceret gennem sproget.

Som det fremgik af hverdagslivets nationalisme (kapitel 4) anskues sproget ikke som en maskine, der producerer ord, sætninger og fortællinger, som passivt afspejler verden. Derimod er det sprogfilosofiske udgangspunkt, at *sproget aktivt frembringer vores verden* – det er gennem sproget, at vi *bygger* en verden vi kan bebo. Den sproglige aktivitet er udtryk for en strøm af tale og kommunikation, der gennem vores deltagelse i forskellige sprogspil former den fælles mellem menneskelige virkelighed. Denne forståelse af sproget har det erkendelsesteoretiske udgangspunkt, at vores erkendelse af verden går gennem sproget. Sproget er det uundgåelige *medium*, hvorigennem vi taler og kommunikerer vores forståelse af verden. Det er, hvad enten vi taler om forståelse af virkeligheden, der knytter sig til dagliglivets eller til den videnskabelige viden. Det vil sige, vi kan ikke adskille eller sondre mellem verden 'i sig selv som den virkelig er' og så sprogets billede eller artikulation af virkeligheden. Her sker der altså en sammensmeltning mellem sprog og (livs)verden (Wittgenstein 2001). Sondringen mellem 'verden som den virkelig er' og 'verden som vi ser den' og taler og fortæller den kan ikke opretholdes hvis vi accepterer Wittgensteins (2001) sprogfilosofiske udgangspunkt. I sig

selv er dette udtryk for en socialontologi, der anskuer den sociale virkelighed som altid allerede kommunikeret, medieret og produceret gennem sproget.

Vi når nu til det afgørende punkt, hvor vi må præcisere følgende tilføjelse til det sprogfilosofiske udgangspunkt, som gælder det mærkværdige forhold, at selvom vores tilgang til virkeligheden går gennem sproget, så kan *sproget ikke indeholde betydninger i sig selv*. Sprogets betydninger og mening forudsætter eksempelvis, at det tales eller *praktiseres*. Vi kan derfor på et ontologisk niveau ikke adskille sprog fra praksis. Dette ville kræve det umulige, at sproget *ikke* blev talt (praktiseret), hvorved objektet (sproget) jo forsvinder ud af syne. Sproget forudsætter tale og i denne sammenhæng tales der ikke om mekaniske efterlignere af lyde. Det er altså ikke sproget i sig selv som system, eller logik, der er i stand til at frembringe den sociale virkelighed og betydninger men derimod aktive subjekter, der praktiserer sproget. Som Wittgenstein formulerer det i filosofiske undersøgelser (2001), så er sprog og praksis en udelelig helhed.

Praksis er derfor også en metode, eller en fremgangsmåde. Som Wittgenstein (2001) viser det, så skal vi ikke stirre os blinde på logikken eller på at der skulle være et større system, som kan forklare sproget men nærmere undersøge, hvordan betydning bliver til i praksis. Udfordringen er således ikke på forhånd at afsøge determinerende logikker i sproget men nærmere at vise og undersøge, hvordan de viser sig i praksis. I det følgende skal jeg præcisere sammenhængen mellem sprog og praksis i forhold til den narrative metode og metodologi. Det vil sige forholdet mellem narrativ praksis og diskurser.

Sprog er narrativ kommunikation mellem mennesker

Fra et praksisperspektiv fremtræder sproget i den måde, det udtrykker narrativ kommunikation *mellem* mennesker i praksis. Sproget er i denne forstand et medium for social praksis, der formidler og forankrer sig i dagligdagens strøm af aktiviteter. Når vi analyserer sprog som narrativ kommunikation orienterer, vi os således mod, hvordan sproget væver sig sammen og gør forskellige hverdagspraksisser meningsfulde og omvendt, hvordan praksisser gør sproget meningsfuldt. På et analyseniveau betyder dette, at vi bevæger os væk fra *positionsbegrebet*, som vi finder det inden for eksempelvis poststrukturalismen. I et praksisperspektiv kan sproget ikke anskues som en position, hvorfra vi taler men som forskellige aktivitetsmæssige *situationer og kontekster*, hvilket også ligger i Wittgensteins sprogspilbegreb. Det vil sige, fokus for analysen er ikke hvordan subjektet produceres, eksempelvis som nationale subjekter, eller hvordan det positionerer sig inden for allerede etablerede diskurser, men snarere på, hvordan forskellige former for sociale aktiviteter formidles gennem sproget i fortællinger og i denne sammenhæng forbindes til nationen og det forestillede fællesskab. Dette er ikke et totalt brud med Foucault. Det afgørende ligger i ikke at anvende den diskursive logik som en ontologi, en selvindlysende sandhed eller en form for guddommeligt blik, hvor *intet* undslipper sig den diskursive orden. Selv om Foucaults analyser er imponerende, så skal vi netop ikke fortsætte i dette spor men i stedet afdække den anden side af mønten. Dette

er at føre diskurserne tilbage til hverdagslivets narrative kommunikative udvekslinger og analysere, hvordan de i *praksis* produceres og reproduceres og hvordan de eventuelt undslippes, fordrejes eller omformes, som de Certeau foreslår det (1984). Kun ved at studere hvordan diskurserne gøres til en del af de forskellige sprogspil, forstår vi den diskursive magt. Dette er således ikke en afvisning af, at hverdagslivet med moderniteten infiltreres og gennemsyres af magtfulde vidensinstitutioner. Det er heller ikke en afvisning af et produktivt magtbegreb, som i vid udstrækning har det til fælles med Bourdieus (1994) begreb om symbolsk magt, at det forudsætter aktive subjekter og dermed ikke angår en undertvingelse. Derimod fremstår Foucaults analyser i sig selv som et åbenlyst argument for netop at analysere hverdagslivet. Det afgørende er imidlertid, at Foucault gør mennesket til subjekt for den institutionelle magt, hvor vi kun kan genkende os selv og hinanden gennem diskurser. Derved havner vi meget nemt i den poststrukturalistiske fortolkning, der reducerer subjektet til positioner. Han/hun taler ud fra den diskurs osv. Dermed anvendes diskursbegrebet ikke som en ontologi i den forstand, at diskurser ikke kan være et totalt eller fuldstændigt system, der sætter determinerende eller absolutte begrænsninger for meningsfulde ytringer. Jeg skal forlængelse af dette afklare forholdet mellem narrativ praksis og myte.

Sprog og fortælling er læsning (reception) af spillet i praksis

Der findes et andet element, som angår forholdet mellem sprog og praksis. Hvis vi ser på hverdagslivet, så er det påvirket af, at vi hele tiden bombarderes af billeder og tale om, hvem vi er eller burde være. Vi befinder os således i et symbolsk landskab, som er gennemsyret af symbolsk materiale. Gennem diskurser anråbes vi dagligt, og myterne kommer som billeder på 'store bedrifter'. Eksempelvis skriver Roland Barthes om et frisørbesøg:

"I am at the barber's, and a copy of Paris-Match is offered to me. On the cover, a young Negro in a French uniform is saluting, with his eyes uplifted, probably fixed on a fold of the tricolour. All this is the meaning of the picture. But, whether naïvely or not, I see very well what it signifies to me: that France is a great Empire, that all her sons, without any colour discrimination, faithfully serve under her flag, and that there is no better answer to the detractors of an alleged colonialism than the zeal shown by this Negro in serving his so-called oppressors. I am therefore again faced with a greater semiological system: there is a signifier, itself already formed with a previous system (a black soldier giving the French salute); there is a signified (it is here a purposeful mixture of Frenchness and militariness); there is a presence of the signified through the signifier." (Barthes 1973: 125)

Billedet af den sorte soldat, der hilser tricoloren handler for Barthes ikke bare om en hilsen men om myten om det franske imperium og kolonialismen – franskhed og militarisme. Spørgsmålet vi må stille er: "hvordan indgår myter som en del af vores

fortællinger?” For Barthes udgør billedet et *semiologisk* system. Det er mesterfortolkerens blik og analyse af, hvordan myten afslører sig i billedets ’uskyldige’ repræsentation. Men hvordan fortolkes myter i hverdagslivet? Med inspiration fra receptionsforskningen og i et praksisperspektiv må vi antage en langt mere *pragmatisk* tilgang, som ikke er en kritik af Rolands Barthes samfundskritik, men derimod vender vi spørgsmålet om og undersøger; hvordan læses myterne? Hvad bruger vi dem til? Altså hvordan indsættes myterne, som vi dagligt konfronteres med som en del af vores fortælling? Her må vi overskride det semiologiske system og se på *receptioner*. Receptionsforskningen flytter således perspektivet fra tekst til modtager. Den spørger ikke til, hvad teksten gør ved modtageren, men hvad modtageren gør ved teksten. Teksters status, og tilføj her diskurser og myter, er, at de ikke eksisterer uafhængigt i sig selv men skabes og først får betydning i mødet med modtageren:

“The relationship between interpretation and text is thus reversed: interpretive strategies are not put into execution after reading; they are shape of reading, and because they are shape reading, they give text their shape, making them rather than, as usually assumed arising from them” (Fish 1980:13).

Betydning og mening aktiveres ikke ud af tekster, men omvendt derimod det læses ind i teksten. Formålet med receptionsforskningen er at vise, at den samme tekst kan læses og fortolkes på ’gyldig vis’ på meget forskellige og også modstridende måder. Der er ikke tale om individuelle men om sociale læsninger. For Fish er betydningen dermed flyttet fra tekst til *fortolkningsfællesskaber*. Dette er en analysestrategi som ikke søger at opspore betydning og mening i objektet (teksten), men som nærmere ser på fortolkninger i praksis.

Som Wolfgang Iser formulerer det i forbindelse med tekster:

”Hvis en tekst virkelig kunne reduceres til en bestemt betydning, så ville den (teksten) være et udtryk for noget andet – for netop den betydning, hvis status er bestemt, at den også eksisterer uafhængigt af teksten.” (Iser 1981:104).

Betydninger er i fænomenologisk forstand ikke en skjult del af objektet (teksten), som subjektet kan opspore. Teksten illustrerer ikke betydninger, som er givet forud for den selv. Bruger vi tekst som metafor for nationen, kan vi sige, at det angår det forhold, at vi ikke blot erfarer eller tilegner os nationen, sådan som den repræsenteres for os i dagligdagen gennem tekster og tilføj diskurser og myter, men at vi aktivt hele tiden *læser* dem ved, at vi i praksis involverer os med den. Denne læsning af nationen som symbolsk landskab er ikke udtryk for en passiv indoptagelse men er en aktiv deltagelse, hvis slutprodukt er forskellige *praktiserede* måder at forstå nationen på. Som de Certeau formulerer det:

“The presence and circulation of a representation (taught by preachers, educators, and popularizers as the key to socioeconomic advancement) tells us nothing about what it is for its users. We must first analyze its manipulation by users who are not its makers. Only then can we gauge the difference or similarity between the production of the image and the secondary production of hidden in the process of utilisation.” (de Certeau 1984: xiii).

Dette udgangspunkt er således i analytisk forstand en bevægelse væk fra at se den almindelige ordinære befolkning, som de repræsenterede (betegnes af de Certeau som 'everyman' and 'nobody') til aktive deltagere. Metoden er derfor radikal forskellig fra Barthes og Foucault. I stedet for at spørge hvad diskurser og myter gør ved subjektet, spørges der til praksis: ”Hvad bruger vi og læser vi ind i diskurserne og myterne?”

Det intersubjektive

Når vi beskæftiget os med narrativer må vi afklare hvem det er der fortæller. En praksistilgang til sproget er i denne sammenhæng ikke en afdækning af individuelle eller subjektive forståelser af nationen. De Certeau forklarer i denne sammenhæng at hverdagslivets praksisser altid er en overskridelse af det individuelle og subjektive i det det nærmere er udtryk for *common place*:

“This place is no more given to the speaker of the discourse. It is the endpoint of a trajectory. It is not a state, an initial flaw or grace, but something which *comes into being*, the product of a process of deviation from ruled-governed and falsifiable practices an overflowing (*débordement*) of the common in a particular position.” (De Certeau 1984:5)

Dette betyder, at forhandlingen af nationens betydning må studeres som en fælles praksis som den proces hvorigennem fænomenet (nationen) skabes og genskabes. Det ligger i nationsbegrebet af der er tale om fortællinger om et forestillet fællesskab (Anderson 1991) Der er netop i denne sammenhæng ikke tale om at fortællinger taler i et tomrum men at de taler fra et allerede praktiseret 'fælles sted', der er gennemsyret af andre fortællinger. Fortællinger om nationen opstår derfor ikke i et tomrum og de kan ikke fortælle historien forfra. De må således aflæse det symbolske rum, som allerede er ladet, mættet og (re) produceret materielt, diskursivt og mytisk. Fortællinger reproducerer dermed det nationale rum samtidig med at de skaber en ny fortælling om rummet. Derfor kan vi argumentere for, at reception, læsning, brug og produktion af nationen ikke kan angå det individuelle eller subjektive. Subjekt begrebet søges i denne sammenhæng erstattet af begrebet *intersubjektivitet*, som flytter mening og betydning fra subjektet til det kollektive felt. Dette var hvad Wittgenstein argumenterede for – at sproget ikke er privat hvilket ligger i Wittgenstein privatsprogsargumentet (se kapitel fire). Dette betyder samtidig at den bevidsthedsfilosofiske tankefigur om det suveræne subjekt og dets fornuftskonstitution kan overskrides (Simonsen 2001:23). Hvor bringer dette os hen? Det

betyder at Nationen ikke kan betragtes som et 'indre' bevidsthedsmæssigt fænomen ligesom det ikke kan vedrøre subjektive mentale forestilling. Men at fortællinger om nationen er praktiseret fra et fælles sted.

Sprog er altid kontekstuel

Isoleret set giver sprog ingen mening, hvis det løsrives fra konteksterne. Selv forskelle mellem fiktion og fakta ville blive slørede og umulige at skelne fra hinanden, hvis vi fjernede konteksten. Konteksten er det, der i *praksis* giver sproget mening og betydning. En kontekst kan forstås på mange forskellige niveauer og i mange forskellige sammenhænge. Tid og rum indgår i analysen som de centrale kontekstuelle analysedimensioner. De betragtes som universelle træk ved fortællinger, mens den tidslige og rumlige produktion i den enkelte fortælling altid vil være partikulære. Tid og rum kan således ikke adskilles fra fortællinger men er i *praksis* den mest grundlæggende kontekst hvorigennem fortællingen producerer betydning og mening. Fortællingerne står ikke uden for tid og rum og beskriver eller repræsenterer. Derimod producerer de forskellige tidslige og rumlige konfigurationer. Tid/rum og fortælling er hinanden gensidigt konstituerende; som jeg har argumenteret for det i kapitel fire, så installerer fortællinger sig i tid og rum samtidig med at de producerer tiden og rummet. Nationalismens semantik kan i denne forstand forstås som forskellige rumligheder. Det narrative rum er et levet rum som centralt tager udgangspunkt i det daglige liv. Det narrative rum er i denne sammenhæng udtryk for forbindelser mellem *praktiserede steder*, der sammenvæves gennem kroppens bevægelser i rummet (de Certeau 1984). Det diskursive rum er udtryk for at administrative praksisser og videnssystemer, der søger at dominere rummet og gennemtvinge en symbolsk og materiel rumlig orden. Mens det mytiske rum er de historiske og sedimenterede aflejringer i det symbolske og det materielle som giver rummet en form for taget-for-givet karakter. Pointen er at fortællinger veksler mellem brugen af disse rumligheder. Eksempelvis producerer fortællinger rummet ved skiftevis at benytte sig af kortet (position og beliggenhed) og turen (bevægelse og rute). På denne måde viser de de Certeau (1984) hvordan disse to rumligheder som vi ofte betragter som hinanden gensidigt udelukkende i fortællinger aktivt kobles.

Som jeg skitserede det i skalakapitlet, er det centralt ikke at forstå de enkelte skalaer som ontologisk givne men som (re) producerede rumlige sammenvævninger. Det er således ikke naturlige eller stabile niveauer, rammer eller størrelser, som er givet på forhånd men derimod socialt producerede og konstant re-organiserede i ofte konfliktfyldte processer. Dette betyder, at analysen arbejder med, hvordan den nationale skala socialt produceres i relation til andre skiftende skalaer som det globale og lokale. Her har vi en klar sammenhæng til myter og diskurser, som netop søger at producere forskellige naturaliserede og fikserede forståelser af sammenhænge mellem de enkelte skalaer som det naturlige og 'taget for givet' udgangspunkt for social og politisk handling. Ethvert

narrativ må således narrativt forholde sig til sådanne magtfulde skalapolitiske produktioner ved enten at inkorporere dem i fortællingen eller ved at modsætte sig dem.

Konstruktionen af empiri

Med begrebet konstruktion af empiri vil jeg understrege det erkendelsesmæssige udgangspunkt at forskeren ikke er en *neutral* iagttager af den sociale virkelighed men derimod aktivt er involveret i konstruktionen af denne som social kontekst for analyse. At skabe kvalitativt empirisk materiale forudsætter aktive subjekter. Eksempelvis forudsætter et vellykket interview at der opstår en god dialog mellem informant og interviewer. Forskeren indsamler derfor ikke passivt empiri men er aktiv i produktionen af denne. I et kvalitativt interview er det intervieweren, der sætter temaet og stiller spørgsmålene og dermed er det også intervieweren, der er med til at strukturer informantens fortællinger. Ligeledes er det forskeren, der udvælger informanterne og afgør dermed hvem, der skal have lov til at tale og fortælle. Kvalitativ empiri er i denne forstand ikke en afspejling eller en repræsentation af den 'ydre virkelighed' men er produceret på baggrund af en lang række valg, metoder og teknikker som udgør mulighedsbetingelsen for den viden, der kan skabes om den sociale virkelighed. Indholdet og konstruktionen af det empiriske materiale er afhængigt af det sprog, der tales, tilknytningen til samfund, paradigmer og lokalt forskningsmiljø. Men det er ikke en konstruktion ud af ingenting det forudsætter noget 'derude'. I det følgende skal denne konstruktionsproces af den kvalitative empiri diskuteres.

Interviewområde og social kortlægning

De kvalitative interviews er alle foretaget i en mindre provinsby i Danmark. Her er valget faldet på Hundested, der er beliggende i Nordsjælland 65 km fra København. Jeg skal her diskutere de overvejelser, der ligger til grund for dette valg.

For det første er det en provinsby som jeg kender særdeles godt i det jeg har tilbragt en stor del af min barndom i denne by. Selv om afhandlingen ikke har til formål af lave en 'lokalsamfundsanalyse' det vil sige det er ikke Hundested som lokalsamfund, der er forskningsobjektet er valget af dette område for interviews begrundet i en række metodiske fordele. For det første giver den praktiske viden og indsigt i byen mig den pragmatiske fordel at være 'tæt' på det område jeg henter mine kvalitative interviews fra. Eftersom jeg er flyttet tilbage til Hundested som voksen med familie og børn er jeg desuden en del af den sociale kontekst hvorfra interviewpersonerne hentes. Jeg har oplevet dette som en kvalitativ fordel i forhold til selve interviewene. Helt konkret i relation til som interviewer at kunne skabe den accept og fortrolighed som er udgangspunktet for et vellykket interview.

Jeg betragter Hundested som en by, der på mange måde godt kunne repræsentere en gennemsnitlig dansk provinsby. Hundested er en Socialdemokratisk kommune med

10.000 indbyggere. Historisk set har kommunen udviklet sig fra at være et fiskeri og landbrugssamfund til i dag at være en mindre 'moderne' provinsby, som rummer mindre servicevirksomheder, et par enkelte større industrivirksomheder, et økologisk landsby samfund (Torup) og et kultur- og ungdomshus, en sportshal og en biograf. Statistisk set ligger Hundested tæt op af landsgennemsnittet, hvad angår erhvervsaktivitet, ledighed og indkomstfordeling. Der afsættes lidt færre midler til kultur men mere til sport og fritid. Andelen af folk på førtidspension og kontanthjælp er også over landsgennemsnittet. Samtidig pendler en større andel af befolkningen ud af byen. Antallet af statsborgere fra EU, Norden og Tredje Verdens lande ligger lidt lavere end landsgennemsnittet. (Kommune fakta 2005). I denne forstand adskiller Hundested sig ikke markant fra mange andre mindre danske provinsbyer. Når jeg har valgt at udvælge interviewpersoner fra netop dette område skyldes det den metodiske fordel at have en *konstant* faktor i undersøgelsen - samt at det giver den fordel, at interviewet kan gennemføres ud fra kendskabet til ét område. 'Lokalområdet' egner sig derudover i den forstand, at den rummer en tilstrækkelig grad af diversitet. Den er således en blanding af resterne fra det gamle landbrug og fiskerisamfund samtidig med, at byen har oplevet en tilflytning af højt uddannet arbejdskraft, som typisk pendler til hovedstaden. I denne forstand er området også kendetegnet ved urbaniseret livsstil.

Som det fremgik af det ovenstående er formålet med analysen ikke at en etnografisk orienteret undersøgelse eller analyse af et lokalsamfund men derimod at den som *case* skal vise nationens diversitet, det vil sige forskellige nedslag, betydningstilskrivninger og forhandlingsperspektiver, skal jeg her diskutere, hvordan et rent 'lokalområde' perspektiv søges overskredet.

Et afgørende metodisk greb har været at kortlægge lokalområdet som *socialt rum* (Bourdieu 1995), der rummer forskellige livsstile, som repræsenterer meget forskellige værdier, holdninger, forestillinger og forskellige måder at betragte samfundsmæssige forandringer på. Med inspiration fra Bourdieus begreb *distinktioner* er der foretaget en kortlægning af forskellige livsstile, som formodes at have en afgørende indflydelse på, hvordan nationen betydningstilskrives. Distinktionen angiver i dette tilfælde den sociale forskellighed (*habitus*) og variation som en afstand mellem to punkter eller yderligheder. Eksempelvis en kulturel afstand mellem høj uddannelse og lav uddannelse (kulturel kapital). En økonomisk afstand mellem høj indkomst og lav indkomst (økonomisk kapital). Politisk afstand mellem højre kontra venstre. Det sociale rum er i denne sammenhæng et netværk af forskellige positioner i det sociale rum. Det illustrerer således det rum af mulighedsbetingelser som tegner sig mellem de forskellige variable. Det sociale rum er ikke statisk men dynamisk og skabes gennem forskelle og ved, at der sættes forskel. Til grund for metoden ligger der således en formodning om at køn, alder, uddannelse, erhverv, politisk tilhørsforhold, mobilitetsmønstre, holdninger til flygtninge og indvandrere, forestillinger om EU, internationale konflikter og globalisering spiller en væsentlig rolle for, hvordan nationen betydningstilskrives.

Med udgangspunkt i denne metode er der foretaget et geografisk tværsnit af byen, som inddeler byen i fem områder. Disse fem områder dækker meget forskellige kvarterer og områder i byen: et centrum orienteret mod bymidten og havnen med blandet bebyggelse, et større parcelhuskvarter, et yderkantsområde med nyere etagebyggeri som er socialt boligbyggeri fra 1980'erne og et landområde bestående af såvel nedlagte som fungerende landbrug. Inden for disse forskellige områder, er der blevet foretaget en spørgeskemaundersøgelse (bilag 1), som er besvaret af i alt 120 personer.

Spørgeskemaundersøgelsen er foretaget på stedet i 'lokalområdet' hvilket har givet den fordel at de forskellige områder er blevet besøgt flere gange og at der er sat ansigter på forskellige mulige interviewpersoner til det kvalitative interview. En mindre del af er baseret på telefoninterviews for at opveje skævriddinger i fordelingen af besvarede spørgeskemaer på de enkelte områder.

Kortlægningen af 'lokalområdet' som socialt rum har med udgangspunkt i spørgeskemaundersøgelsen fokuseret på tre delområder og positioner.

- Sociale positioner: alder (generationer), køn, erhverv, uddannelse, boligform, beskæftigelse, medieforbrug, fritidsinteresser, involvering i lokale aktiviteter.
- Mobilitetspositioner: bopælsområde, mobilitetsmønstre (pendling, rejseaktiviteter, ophold i udlandet, netværk til familie og venner), tilknytning til lokalområde (opvokset – tilflytter).
- Holdningspositioner: Politisk tilhørsforhold, holdninger til internationale problemstillinger, EU og aktuelle debatter som flygtninge og indvandrere, den globale krig mod terror. Holdninger til nationen (værdier og fællesskab), forestillinger om dansk identitet og globalisering.

Datamaterialet er efterfølgende blevet behandlet således, at det er blevet systematiseret efter disse forskellige empiriske positioner. Dette er gjort ved, at variationer på de forskellige positioner er blevet systematiseret. Eksempelvis ved at lave forskellige puljer. En pulje blev sorteret efter uddannelsesgrader en anden pulje efter politisk tilhørsforhold, en tredje efter alder, en fjerde efter forskellige holdninger og forestillinger osv. De forskellige puljer viser systematisk forskellige afstande og positioner på de forskellige akser. Eksempelvis uddannelsesakse (høj kontra lav uddannelse) – forestillingsakse (udefra kommende kulturer er et plus kontra et minus). Denne skematiske analyse af datamaterialet tjener det metodiske formål, at den bidrager med viden om det sociale rum, som kan bruges under udvælgelsen af informanter til det kvalitative interview. Den tjener altså hverken statistiske eller kvantificerbare formål.

Udvælgelse af interviewpersoner

Spørgeskemaundersøgelsen blev anvendt, som det fremgik, for at tegne et billede af 'lokalområdet' som socialt rum, det vil sige, det giver os en systematiseret viden om forskellige kulturelle, politiske, geografiske og holdningsmæssige afstande og positioner i rummet. I sig selv fortæller dette os dog ikke andet end, at der er afstande på de opsatte variable. Formålet er dog heller ikke i denne sammenhæng at fremstille disse forskelligheder, skematisk, statistisk eller kvantitativt men at bruge det som et værktøj og styringsredskab, der kvalificerer udvælgelsen af informanter. For det første giver spørgeskemaundersøgelsen en omfattende pulje af meget forskellige interviewpersoner som fordeler sig gennem forskellige positioner. Det vil sige, den giver en afgørende viden om de tilstedeværende forskelle på de nævnte faktorer. Samtidig bliver den en nyttig tjekliste, der kan sikre at der ikke var en for stor koncentration af interviewpersoner med høj eller lav uddannelse eller skævvridninger i repræsentationen af forskellige generationsgrupper, eller overvægt af informanter med et bestemt mobilitetsmønster eller politisk tilhørsforhold.

Samlet set fungerede kortlægningen som et metodisk styringsredskab under udvælgelsen af informanter. Ud af den samlede pulje blev der udvalgt 13 interviewpersoner. Derudover er der udført et gruppeinterview med fem gymnasie elever. Da informanterne er blevet garanteret anonymitet, er der af etiske hensyn ikke foretaget en præsentation af interviewpersonerne som enkeltpersoner. Den følgende præsentation viser, hvordan interviewpersonerne grupperer sig og varierer inden for de forskellige positioner.

Samlet set er den udvalgte interviewgruppe fordelt ligeligt kønsmæssigt og kendetegnet ved stor diversitet. Det vil sige, informantgruppen er forsøgt udvalgt således, at de samlet set repræsenterer tilstrækkelige afstande mellem yderpositioner på de forskellige akser, uden at forskellige midterpositioner går tabt. Dette gælder eksempelvis uddannelsesaksen hvor de udvalgte informanter dækker et spænd fra folkeskolens syvende klasse til universitetsuddannelse. Generationsaksen hvor den udvalgte informantgruppe dækker en spredning fra 16 år til over 67 år. Erhvervsaksen som angiver forskellige placeringer blandt de udvalgte informanter på primære, sekundære og tertiære erhverv. Samtidig er de udvalgte informanter kendetegnet ved at der ikke eksisterer en partipolitisk koncentration, men at der er en rimelig fordeling på tilhørsforholdet til partipolitiske fløje. Yderpolerne i den partipolitiske akse dækker således afstanden mellem de to partier Socialistiske Folkeparti og Dansk Folkeparti. Derudover fordeler informanterne sig på mobilitetsakser karakteriseret af forskelle mellem høj kontra lav mobilitet eksempelvis informanter, der har været bosat i udlandet i en længere tidsperiode eller rejser ofte i forbindelse med deres arbejde kontra informanter, som kun sjældent bevæger sig ud af 'lokalområdet'.

Disse variationer indenfor informantgruppen kan skematisk fremstilles som følger:

Erhvervsgrupper

Primære erhverv: fisker, landmand (2 informanter)

Sekundære erhverv: specialarbejder, ståltekniker, tømrer. (3 informanter)

Tertiære: Socialpædagog, journalist, centerleder, keramiker, oversætter, ekspedient, marinespecialist og vognmand. (8 informanter)

Uddannelsesgrupper

Lang uddannelse: universitetsuddannelse: (2 informanter)

Mellemlang: pædagog, journalist, handelsuddannelse: (3 informanter)

Korte uddannelser: Efg og lærlinge, gymnasium (7 informanter)

Ingen uddannelse: folkeskolens 7. klasse. (1 informanter)

Generationsgrupper

Den unge generation; 16-34 år: (4 informanter).

Midtergenerationen; 35-49: (6 informanter)

Den ældre generation; 50 -:: (3 informanter)

Politiske grupperinger

Venstrefløj: Socialistisk Folkeparti (4 informanter)

Midterfløj: Socialdemokratiet, Radikale Venstre (5 informanter)

Højrefløj: Konservative, Venstre, Dansk Folkeparti (4 informanter)

Denne metode er anvendt i *konstruktionen* af empirien ud fra den antagelse at variationer som fordeler sig på forskellige positioner i det sociale rum vil afspejle sig i det kvalitative materiale således at mange forskelligartede perspektiver på nationen bliver repræsenteret. Formålet er således at anvende denne metode til at konstruere et materiale med bredde og størst mulig diversitet. Det skal i denne sammenhæng understreges at det ikke kan tages for givet at denne variation i sociale positioner indenfor informantgruppen skaber den ønskede diversitet i det kvalitative materiale og at formålet med metoden ikke er at forsøge at påvise om der skulle være en sådan sammenhæng. Det vil sige formålet med metoden er udelukkende at konstruerer en empiri der kan vise forskelligartede fortolkninger af nationen – Jeg forsøger således ikke ud fra denne metode at påvise om der skulle være en sammenhæng mellem de forskellige sociale positioner og så de forskellige nationalismer. Eller hvorvidt forskellige sociale grupperinger indenfor et lokalsamfund kan siges at repræsenterer særlige forståelser af nationen.

Brug af dokumentarisk filmmateriale i det kvalitative interview

I de kvalitative interviews har jeg afprøvet og benyttet mig af en særlig metode - som optakt til de enkelte interviews har jeg fremvist et redigeret uddrag af dokumentarudsendelsen *Brev til Indien - en inder ser på Danmark* produceret af filmselskabet Herremagasinet (1991) af Maria Rytter. Dokumentarudsendelsen følger den indiske antropolog G. Prakash Reddy forskningsophold i en mindre dansk landsby,

Hvilsager, og de antropologiske undersøgelser af danskernes levevaner og omgangsformer. G. Prakash Reddy siger i den forbindelse: ”Jeg havde overhovedet ikke nogen forudfattede meninger om dette samfund, og jeg anede intet om, hvordan folk ville reagere på min tilstedeværelse.” G. Prakash Reddy har under sit tre måneders forskningsophold undersøgt danske levevaner og det daglige liv, som hele tiden implicit sammenlignes med hans egen kulturelle baggrund. Dermed sættes den danske identitet i relief, idet uskrevne regler og alt det vi tager for givet italesættes. G. Prakash Reddy har i de antropologiske studier (Reddy 1991) af danske forhold set udefra tematiseret interessante og *kritiske* vinkler på dansk identitet, det gælder omgangsformer, familierelationer, forhold til religion, kæledyr, tid, velfærd og humor. De konkrete eksempler og fortællinger om mødet med danskerne står i denne forbindelse i skærende kontrast til hans egen kulturbaggrund.

Dokumentarudsendelsen der har en varighed af 60 minutter er redigeret og klippet sammen til et 8 minutters uddrag. Årsagen til at valget er faldet på netop denne dokumentarudsendelse er, at den i sig selv er en lille fortælling, der sammenvæver hverdagsliv med nationen. Den fortæller således om livet i en mindre dansk provinsby set gennem G. Prakash Reddys briller og kobler dette til mere generelle spørgsmål, der relaterer sig til nationen og dansk identitet. I denne forstand aktualiseres det dokumentariske filmmateriale den kontekst, som analysen er interesseret i at undersøge. Ideen er således at bruge det dokumentariske filmmateriale som inspirationskilde og igangsætter for interviewet. G. Prakash Reddys kritiske tilgang og undren over den måde danskerne lever deres liv på anvendes her til at gøre et meget abstrakt tema konkret. Formålet er således at kickstarte interviewet gennem et udefra kommende blik, som iscenesætter danskernes måde at leve på som ejendommeligt og mærkværdigt. Anvendelsen af det dokumentariske filmmateriale tjener udelukkende et metodisk formål – det skal få informanten i tale og igangsætte deres fortællinger. Alle informanter har fået forevist uddraget og er efterfølgende blevet spurgt om deres reaktioner på det billede, der tegnes af danskerne. Det dokumentariske filmmateriale og de reaktioner og associationer de fremkalder hos informanten er således en del af en mere omfattende spørgeguide.

Metoden bag brugen af det dokumentariske filmmateriale er inspireret af den *pragmatiske receptionsforskning* (Mikkelsen 1989). Den receptionsteoretiske tilgang indebærer som tidligere beskrevet en grundlæggende anderledes måde at anskue kommunikation på, idet den gør op med, at betydning skulle være indlejret eller være en egenskab ved selve teksten, hvor forståelse er reduceret til ren afkodning. I en receptionsteoretisk forståelse er alle tekster principielt åbne og flertydige strukturer, som giver muligheder for flere forskellige og også modstridende tolkninger af den samme tekst. Det ligger i det pragmatiske udgangspunkt, at der er tale om konkurrerende fortolkninger af virkeligheden. Ingen tekster kan således være styrende for fortolkningen, idet modtageren er den aktive part i fortolkningsprocessen.

Formålet med brugen af det dokumentariske filmmateriale er dog ikke som i receptionsforskningen at vise forskellige og også modstridende fortolkninger af den

sammen tekst. Her anvendes det i metodisk forstand som en del af spørgeguidens åbne men også fokuserede spørgsmål. I det følgende tegnes en komprimeret skitse af det redigerede uddrag af det dokumentariske filmmateriale, hvorefter refleksioner, formål og erfaringer med denne metode diskuteres.

Brev til Indien

I ganske koncentreret form er udsendelsen klippet således, at vi starter i Indien Tirupata i delstaten Andra Pradesh, hvor vi møder den indiske antropolog Prakash Reddy, der er på vej til Danmark for at studere danskerne. Han spørger ”Hvorfor studere I ikke jeres eget samfund, sådan som I har studeret os?” Derefter klippes der til Hvilsager, en lille landsby i Jylland. Den indiske antropolog er netop ankommet med bus til Hvilsager. Der panoreres over byens gårde, marker og køer, der græsser til lyden af hanegal, et parcelhus et bindingsværkshus. Det danske flag går til tops i en tilsyneladende fredfyldt lille landsby, hvor der ikke er et menneske at øjne. Den indiske antropolog befinder sig alene på en bænk i den lille landsby. Vi følger nu antropologen til Sankt Hans fest, hvor han fortæller, at ingen vil tale med ham. I Indien, fortæller han, ville alle være stimlet sammen om ham med stor nysgerrighed. Kirkeklokker bimler. Der klippes til antropologen og tolken, der vandrer rundt og banker på i de tomme huse. Prakash besøger de ældre og fortæller at det er et bedrøveligt syn at se dem sådan uden relation til deres børn og børnebørn. I Indien fortæller, han er de gamle den vigtigste kilde. Vi zoomer ind på Prakash, der fortæller at, det er meget svært at komme ind på danskerne. Det har næsten taget to måneder - i Indien ville det have taget en uge. Men det første indtryk kan være misledende, siger Prakash, og gendriver her sit eget udsagn. Efter to måneder færdes han hjemmefrem i byen. Klip til en kirke hvor der er dåb. Kirkerne står tomme fortæller Prakash ”Hvorfor nedlægger de dem ikke? Spørg en dansker om det så bliver han bestyrtet. Så har jeg ikke noget sted at blive begravet, siger Prakash. Klip til marker hvor der høstes og livet på en gård. I Danmark kan alle klare sig selv, ingen har brug for naboens hjælp. Men der er stor lighed. Klip til værelse hvor Prakash opholder sig. Man må forlade landsbyen for at finde de unge. De forlader landsbyerne. Omtale af danskernes mærkværdige forhold til kæledyr. Klip til landskab. Danskerne er meget stolte af deres land og fremhæver at de er forskellige fra andre kulturer fortæller Prakash. Klip til Prakash på vej. Han siger: For at møde unge mennesker må jeg tage væk fra Hvilsager. Klip til Gymnasium. I har stor tryghed og velfærd siger Prakash til de unge. Men I har ikke noget at kæmpe for. ”Behøver livet at være så kedeligt?” spørger han. Klip til plejehjem hvor Prakash fortæller at der bliver sørget for alt lige fra fødsel til død. Klip til nærbillede af Prakash, der slapper af. Han fortæller: ”Danskerne beklager sig altid over, at de ikke har tid nok - de arbejder fra morgen til aften. I Indien er det omvendt. Samvær med familie og venner prioriteres højere end arbejde”. Man skal leve livet med ubegrænset tid, siger han. Og der klippes til Indien og afsked med Hvilsagers beboere.

Formålet med brug af dokumentarisk filmmateriale

Anvendelsen af det dokumentariske filmmateriale har haft tre formål.

1. Danskerne set udefra

Som jeg diskuterede det i hverdagslivets nationalisme (kapitel fire), består en stor del af hverdagslivet af vaner, konventioner og rutiner – aktiviteter vi udfører uden at tænke nærmere over det. Udfordringen er, hvordan frembringer vi viden om disse forhold som jo er så indlysende, at de fremstår åbenlyse? Hvis vi skal være i stand til at reflektere, fortælle og diskutere disse 'taget for givne' forhold, er det nødvendigt at have metodiske redskaber, som kan sætte *parentes* om det, vi tager for givet - som kan bringe myter og tavs viden frem i lyset ved for et øjeblik at bringe det ud af dets naturlige kontekst. Det dokumentariske filmmateriale gør dette gennem en undren og ved at sætte spørgsmålstejn ved det almindelige hverdagsliv. Den iscenesætter således det daglige liv i Hvilsager som gådefuldt og mærkværdigt. Hvorfor er denne by helt tom for mennesker? Hvorfor er der ingen der vil tale med mig? Hvorfor nedlægger I ikke bare kirkerne? Hermed er dette en metode til at få os til at se os selv gennem den 'andens' blik, som muligvis kan bringe os ud af det naturlige orienteringscentrum. Metoden er dermed et greb, som søger for et øjeblik at suspendere den *hverdaglighed* som jeg omtalte i kapitel fire ved at der sættes spørgsmålstejn ved det, der forekommer naturligt og ubestrideligt. I Bourdieusk forstand er det en metode til at italesætte *praksis* som ellers ligger i doxa. Den indiske antropolog er i denne sammenhæng den centrale identifikationsfigur. I sig selv en figur fra den omvendte verden. Han er således ikke den 'anden', som vi kender ham/hende men er en af de få antropologiske forskere fra 'orienten', der er kommet for at studere 'os', ligesom vi i århundreder gennem et institutionaliseret videnssystem har studeret 'dem'. I dette tilfælde vendes dikotomien altså om. I sig selv er det således en kritisk konfrontation med den 'andens' billede af os. (Buciek 2003).

2. Spørgeguide

For det andet har det dokumentariske filmmateriale været en del af en mere struktureret spørgeguide, der afspejler et metodisk valg. I stedet for at spørge helt åbent: 'Hvad er danskhed for dig?' - har jeg valgt en mere struktureret fremgangsmåde i det kvalitative interview. Den helt åbne spørgeform, som kendes fra livsformsinterviewet, er således vanskelig at gennemføre med et mere abstrakt og indforstået tema. Min erfaring er således, at åbne spørgsmål som 'Hvad karakteriserer det at være dansk for dig' ofte leder til cirkulære slutninger eller generelle svar som, 'vi er dem, vi er' som nedenstående interview bid fra en samtale med en fisker illustrerer.

Interviewer: Hvordan vil du karakterisere danskerne?

Informant: Mener du, hvordan vi er?

Interviewer: Ja

Informant: Det ved jeg ikke rigtigt. Vi er vel ligesom vi altid har været.

Interviewer: Ja

Informant: Altså, vi har jo bare vores levemåde.

Som en del af en spørgeguide (bilag 2) er det dokumentariske filmmateriale med til at strukturere interviewet omkring en række temaer, som jeg mener spiller en central rolle for den måde, nationen forhandles på inden for det semantiske felt (se nationalismens semantik kapitel 4). I denne sammenhæng hjælper det dokumentariske filmmateriale til at grundlægge disse temaer i forhold til det *daglige liv* (se kapitel 4). Det vil sige, vi får ikke en række abstrakte eller ideologiske statements omkring eksempelvis kulturmødet men derimod en iscenesættelse, der sætter konkrete billeder på, hvordan disse udspiller sig i praksis.

Temaer

Kulturmødet

Fællesskab

Velfærd

Religion

Slægts- og familieformer

Tid

Formålet er således at stille spørgsmålene på en anden måde, end vi traditionelt er vant til under det kvalitative interview. I det dokumentariske filmmateriale ledsages spørgsmålene af billeder, der taler radikalt anderledes til vores forestillinger. Det er således en metode, der muligvis får spørgsmålene til at fremtræde stærkere for informanten med en højere grad af identifikation idet de taler til flere sanser på en gang. Følgende spørgsmål rejses i filmmaterialet inden for de nævnte temaer.

Kulturmødet: Hvorfor studerer I ikke jeres eget samfund, sådan som I har studeret os? Hvorfor vil ingen tale med mig? Hvorfor lukker I jeres dør? Det første spørgsmål aktualiserer kulturmødet i en global kontekst som et diskursivt magtforhold mellem øst og vest. Det ledsages af en krydsklipning mellem billeder fra Indien og Danmark. De sidstnævnte spørgsmål rejses i en lokal kontekst. Vi følger den indiske antropolog i en by, der er tom for indbyggere. Han undrer sig over dette forhold. I Indien, siger han, 'ville alle være nysgerrige'. Vi ser antropologen banke på en dør, en forskrækket indbygger fra landsbyen kigger ud gennem dørspærken og lukker ham derefter ind.

Fællesskab: Hvorfor er I så stolte af jer selv?

Velfærd: I har skabt et samfund, hvor der sørges for alt fra fødsel til død. Men hvorfor behandler I de ældre på denne måde? Velfærd skaber tryghed men mister I ikke noget at kæmpe for. Behøver livet at være så kedeligt (gennemreguleret)?

Religion: Jeres kirker står tomme, kun til højtider fyldes de. Hvorfor nedlægger I ikke kirkerne? Det barbariske element vises i billeder fra en Sankt Hans fest

Slægts og familieformer: Hvorfor har I skabt et samfund, hvor I ikke har brug for hinanden i familien? Hvorfor er de ældre en byrde og ikke en ressource?

Tid: Hvorfor har I så travlt?

Således stiller filmmaterialet kritiske spørgsmål ved en række centrale myter som vedrører, det religiøse, civilisation og velfærd.

3. Interviewet som dialog

Et interview er normalt en dialog mellem interviewer og informant. Produktet som er det kvalitative materiale afspejler således den dialog, der har været mellem de to parter. I dette tilfælde er der inviteret en tredje part med til interviewet, som er den indiske antropolog. Jeg har tildelt den indiske antropolog en bestemt rolle i interviewet. Han har således været frontfigur i opstarten af interviewet. Det vil sige, at det dokumentariske filmmateriale har fået lov til at sætte dagsordenen for den første del af interviewet. Dette er metodisk gennemført ved at min rolle i denne fase af interviewet mere har været af medierende karakter. Eksempelvis ved at gentage den indiske antropologs kritiske spørgsmål. Herefter fjernes filmmaterialet konsekvent fra interviewets dagsorden og få status af baggrundsfigur. Den bliver således en fælles referenceramme, der placerer sig mellem interviewer og informant. Det vil sige informanten kan understøtte sine udsagn ved at trække eksempler frem fra det dokumentariske filmmateriale ligesom intervieweren i en dødvande situation kan anvende den som inspirationskilde til at få samtalen i gang igen. Som det ligger i begrebet baggrundsfigur så handler samtalen på dette niveau ikke om hvad den indiske antropolog siger eller hvordan vi skal forstå det dokumentariske filmmateriale. Derimod fungerer den som et tredje element der kan spilles bold med. Hvis vi betragter interviewet som et sprogspil (Wittgenstein) som i sig selv indeholder en række 'regler' for hvordan et 'normalt interview forløber så forrykker selve tilstedeværelsen af det dokumentariske filmmateriale som baggrundsfigur ved interviewets sprogspil. I spekulativ forstand kan vi sige at det sætter intervieweren i stand til at stille spørgsmålene på en anden måde og at informanten responderer, fortæller og svarer ikke bare over for mig som interviewer men også implicit overfor en tredje part som er den indiske antropolog. Dette tvinger samtidig samtalen til ikke at blive en indforstået dialog mellem interviewer og informant. Generelt blev ideen modtaget godt i de enkelte interview – alle informanter var således interesseret i at blive præsenteret for den indiske antropolog og var nysgerrige efter hvilket billede han ville tegne af det danske. Jeg oplevede det som en særdeles effektiv kickstarter for interviewet idet alle informanter umiddelbart efterfølgende straks begyndte at tale og kommentere og at vi dermed undgik den formelle stivhed som jeg før har oplevet kan præge et interview. Klippene fremprovokerer samtidig informanterne til at tage stilling til kulturmøde problematikken såvel i en global som i en lokal kontekst.

Interviewet

Alle interview er blevet udført efter en semistruktureret spørgeguide med spørgsmål som overordnet har søgt at afdække umiddelbare reaktioner på det dokumentariske filmmateriale, informantens hverdagsliv og lokale tilknytningsforhold, perspektiver på nationen og danskhed samt forståelser af den globalt rumlige kontekst.

Interviewguiden har således været struktureret i fire dele:

1. Det dokumentariske filmmateriale

Hvert interview er blevet indledt med, at informanterne har fået forevist klippene fra dokumentarudsendelsen 'Breve til Indien', som har været anvendt som kickstarter for interviewet. Der er i denne sammenhæng blevet spurgt åbent til informantens umiddelbare reaktioner på de temaer og spørgsmål, som den indiske antropolog har rejst. Formålet er her at få et fingerpeg om, hvilke associationer dokumentarudsendelsen fremkalder. Hvordan er den meningsfuld for informanten. Informantens umiddelbare reaktion tegner et fortolkningsspor. Eksempelvis et par gymnasium elever siger 'det var en gammel film' udtrykker fortolkningssporet 'tid' – for informanterne er den indiske antropologs billede af danskerne noget 'fortidigt'. Eller Lene der er i 30'erne og oversætter i sit eget kommunikationsfirma siger 'det her minder mig fuldstændigt om det sted, hvor jeg er vokset op', hvilket viser et rumligt fortolkningsspor, som sætter fokus på 'landsbyen', som handler om informantens opvækst i provinsen'. Eller 'han har ikke forstået hvem vi er', anlægger et kritisk fortolkningsspor, der lægger op til at spørge til det manglende indhold. Disse fortolkningsspor er blevet forfulgt ikke i forhold til udsendelsen men i forhold til informantens eget liv – det vil sige efterfølgende har interviewet konsekvent bevæget sig væk fra selve filmmaterialet og er nu koncentreret om at afdække receptionerne i forhold til informantens liv.

Formål: at afdække reaktioner og associationer som kan bruges i det videre interview. Informanten bliver bedt om at forholde deres forståelse og kommentarer til deres eget liv.

2. Hverdagsliv

Denne del af interviewet er koncentreret om, at informanten fortæller om deres dagligdag, som er blevet afdækket gennem spørgsmål, som vedrører deres hverdagsliv. Dette gælder, hvad de er beskæftiget med, arbejdsliv, familieliv, fritidsliv. Hvad der optager informanten, sociale relationer, hvem de omgås og lokalt tilknytningsforhold. Spørgsmålene udspringer endvidere af den viden, der allerede foreligger i spørgeskemaet. Eksempelvis hvis informanten er tilflytter spørges der til, hvordan de oplever det at bo i Hundested. Informanten er fisker og der spørges til hvordan det er at være fisker i dag? Eller informanten har på et tidspunkt haft et længere udlandsophold, som der spørges til.

Formål: at få informanten til at fortælle om deres hverdagsliv og livssituation.

3. Nation, danskhed og fællesskab

Her er interviewet koncentreret omkring, hvilke *betydninger* informanten tillægger det forestillede fællesskab. Det vil sige, på hvilken måde identificerer informanten sig med nationen. Er det vigtigt kontra irrelevant? Hvad er godt/dårligt ved det danske samfund? Er det nødvendigt, at der defineres danske værdier. Hvordan oplever informanten den

stigende interesse, der er for nationale spørgsmål? Hvad er informantens holdning til kultur og værdidebatten? Hvordan ser fremtiden ud for det danske samfund? Hvordan forholder informanten sig til nationalstatens forandringer og udfordringer (globalisering og EU). Hvordan forholder informanten sig til forskelligheder inden for det forestillede fællesskab? Hvad er typisk dansk kontra typisk ikke dansk for informanten? Oplever de sig selv som meget danske? Hvad oplever informanten som fremmede for dansk kultur. Hvilke billeder fremkalder danskheden? Oplysninger fra spørgeskemaet indgår også i denne del af interviewet.

Formål: at afdække forskellige betydningstilskrivninger og perspektiver på nationen som forestillet fællesskab.

4. Globalisering og mobilitet

Her spørges der generelt til, hvordan informanten oplever internationaliseringen af det danske samfund. Hvordan forstår informanten nationen som en del af en global kontekst. Hvordan føler informanten sig forbundet til en global kontekst. Kan vi lære noget af andre samfund og kulturer? Er det vigtigt, at kulturer blander sig eller holder sig for sig selv? Er det vigtigt, at vi tænker internationalt/globalt. På hvilken måde? Holdninger til overnational styring EU?, informantens holdning til mulige globale risici som terrorisme. Hvordan forholder informanten sig til den stigende mobilitet? Hvordan forholder informanten sig til flygtninge problematikken generelt og specifikt i forhold til lokalområde? Hvordan forholder informanten sig til de politiske stramninger, der har været over for flygtninge. (stramninger i forhold til familiesammenføringer, lavere integrationsydelse m.m.)

Formål: at afdække hvordan informanten forstå sig selv og nationen i en global rumlig kontekst.

Interviewguiden er ikke blevet fulgt slavisk, men der er sørget for, at alle temaer er blevet diskuteret under interviewet. Interviewerens rolle har desuden været at stille spørgsmål, der kobler mellem de forskellige dele af interviewet. Eksempelvis ved at vende tilbage til tidligere temaer i interviewet. Eller at få afdækket påstande i forhold til fortællinger fra hverdagslivet. Alle interviews er kendetegnet ved, at de bevæger sig mellem beretninger fra informantens eget liv – evalueringer af disse beretninger - det vil sige, informanten har forsøgt at anvise, hvordan deres beretninger skal forstås samt mere generelle argumenter og påstande, som viser hvordan informanten navigerer mere diskursivt inden for centrale diskussionsområder. De anvendte spørgeteknikker giver meget forskellige slags svar, som nedenstående interviewbidder fra en specialarbejder som har været ansat ved det danske Stålvalseværk viser:

Interviewer: Hvordan forholder du dig til flygtninge- og indvandrer diskussionen?

Informant: (...) Muslimer hører til i muslim land. Altså, jeg kunne ikke drømme om – og

det tror jeg ikke 90 % af den danske befolkning kunne drømme om – at ligge med røven i vejret fem gange om dagen. Og de reagerer groft efter min mening. Så er vi vantro – og så skal vi slås ihjel. De lever anderledes. Deres kultur er anderledes. Helt milevidt fra vores.

Interviewer: Du har arbejdet på det Danske Stålvalseværk, hvor der er mange indvandrere ansat. Hvordan har du oplevet det?

Informant: Jamen, de prøvede at være danskere. Ganske udmærkede mennesker. Når man gik sammen med dem så opførte de sig jo som danskere.

Interviewene har haft en varighed af 1–2 timer, og de er alle med to undtagelser foretaget i informantens eget hjem. Alle interviews er blevet båndet og efterfølgende transskriberet. Umiddelbart efter interviewet blev der foretaget et resume og observationer, som kunne have betydning for tolkning af interviewet, blev noteret. Alle interviewpersoner er blevet anonymiseret.

Om analysearbejdet

Inden jeg påbegynder diskussionen af analysearbejdet skal jeg indledningsvist skelne mellem *forskningsfremstilling* og *forskningsproces*. Mens forskningsfremstillingen *formidler* resultater af analysearbejdet i en videnskabelig form og er udtryk for den måde hvorved viden kommunikeres i et akademisk sprog så er forskningsprocessen kendetegnet ved det arbejde, der ligger bag denne kommunikation af viden (analysearbejdet). Forskningsproces og forskningsfremstilling er integrerede elementer da de forudsætter hinanden men er alligevel to forskellige ting. I fremstillingen er der fokus på at lede læseren sikkert frem mod forskellige *svare* på de spørgsmål og problemstillinger der er rejst derimod er forskningsprocessen sådan som jeg har oplevet den langt mere søgende og åben fordi den er et skridt ud i noget der er ukendt. Jeg har i forskningsprocessen arbejdet meget bevidst med svarene ikke skulle være givet på forhånd men at det skulle være nations fortællinger som var forankret i den 'empiriske virkelighed' altså almindelige menneskers hverdagsliv og dagligdag. Jeg har samtidig arbejdet med metoder, der kunne fremskaffe forskellige perspektiver på nationen for at anskueliggøre en større diversitet end vi måske som udgangspunkt ville antage. En stor del af forskningsprocessen har jeg oplevet som åben fordi det ikke kan styres fuldstændigt – det har således netop ikke været forudsigeligt hvilke fortællinger jeg ville ende med som grundlag for analyse men det har været afgørende for dens udfald.

Hvis forskningsprocessen skal være vellykket og åbne op for ny viden skal den være baseret på en bevidst metode hvor der argumenteres for en række valg men svarene må netop ikke være givet på forhånd. En vigtig præmis for analysearbejdet har i denne sammenhæng været at arbejde søgende og undrende. Dette er et valg som kommer til udtryk i hele det forskningsmæssige *formål* som hviler på et ønske om at lytte til den

såkaldte 'almindelige befolknings' fortællinger. Det fremgår af det centrale forskningsspørgsmål *Hvilke betydninger tillægges nationen i hverdagslivet?* Ideen har således været at disse fortællinger skulle leverer de forskellige meningsgivende perspektiver på nationen. Det kvalitative materiale spiller altså en helt central rolle. Ideen er at undersøge i praksis hvilken narrativ mening og betydning nationen tillægges – uden at afgøre dette på forhånd. Jeg kunne modsat have arbejdet med en mere afgrænset tilgang til nationalisme eksempelvis ved på forhånd at have sat nationalismen ind i en mere snæver kontekst som racisme og derefter underbygget dette med empiriske eksempler. Men jeg har i overensstemmelse med formålet udviklet en *bred* teoretisk ramme for forståelsen af nationalismen og en systematisk metode for udvælgelse af informanter. Argumentet er at der i hverdagslivets fortællinger eksisterer en viden som er relevant at indhente hvis vi skal forstå nationalismen. Det kvalitative materiale er altså både det der åbner op for forskellige nationsforståelser og bliver dermed også det der sætter begrænsningerne.

Det jeg gerne vil med forskningsfremstillingen er ikke at forsøge at konstruere en repræsentation af virkeligheden men derimod at anvise forskellige veje til en forståelse af den sociale virkelighed. Jeg har i denne sammenhæng valgt en fremstillingsform hvor jeg præsenterer centrale nedslag og betydningsperspektiver på nationen gennem syv forskellige nationalismer, som er henholdsvis den *historiske* nationalisme (organisering af tid gennem et generations- og livsperspektiv), den *lokale* nationalisme (produktion af det nationale rum som praktiserede steder, provinsnationalisme), den *orientalistiske* nationalisme (radikal stereotyp tale om uforenelige rum, racer, etniciteter, sociale fantasier om det andet), *velfærdsnationalismen* (forbinder velfærd med det forestillede fællesskab), den *sociale* nationalisme (forhandling af sociale forskelle og positioner), den *kritiske* nationalisme (forhandling af magtfulde strukturer, overnational styring), *kosmopolitisk* nationalisme (tale om verdens forening i kosmos og polis – evig fred – Immanuel Kant). Med denne fremstillingsform understreger jeg at der netop ikke tale om én nationalisme men om flere nationalismer, der i sig selv fortæller noget om nationens mangetydige karakter.

Jeg kunne have valgt en anden fremstillingsform som formidler analyseresultatet på en anden måde. Årsagen til at fremstillingsformen er valgt og ser ud som den gør, er begrundet i for det første at det har været en måde, der systematisk har været anvendelig til at sortere og forstå det empiriske materiale. I sig selv udtrykker det empiriske materiale en langt mere kaotisk og flertydig virkelighed end det er muligt at formidle. Jeg har altså i denne forstand måtte vælge en måde at formidle den diversitet som jeg har fundet i det empiriske materiale. Det er derfor narrative perspektiver som fortolkes i det kvalitative materiale men udfoldes gennem teoretiske begreber. Dette betyder at begreber som ikke altid findes i det empiriske materiale også vælges som navngivning for de forskellige nationalismer. Eksempelvis er orientalisme til forskel for velfærd ikke et begreb, der anvendes at informanterne men er valgt af mig som forsker for at understrege de historiske mulighedsbetingelser og hele det historiske kompleks som denne

nationalisme og dets sprogbrug trækker på. Jeg har forsøgt at være tro mod det princip at alt det der findes i fremstillingen må være baseret på fyldige citater fra informanterne således at læseren i fremstillingen kan se på hvilket grundlag tolkningerne er foretaget.

Fremstillingsformen er altså valgt som en måde hvorpå det, der samlet kan betegnes som en *differentierede* nationalisme kan formidles og som skal anskueliggøre for læseren at nationalismen ikke er udtryk for produktion af forskelle men netop er udtryk for forskellige måder, hvorved nationen (re) *produceres*. De nævnte nationalismer er *analytiske* i den forstand, at de ikke findes som rene former hos informanterne. De er hvad Weber betegner som idealtyper:

”For forskningen vil det idealtypiske begreb oppøve dømmekraften: Idealtypen *er* ingen ’hypotese’ men vil angi retningen for hypotesedannelse. Idealtypen *er* ingen *fremstilling* af virkeligheden men vil fremskaffe fremstillingens entydige udtryksmidler. (...) man kommer frem til den ved at man ensidigt betoner et eller flere synspunkter” (Weber 1971:199).

Idealtypen er først og fremmest en tankekonstruktion, som er konstrueret ved at fremhæve eller betone visse træk ved fænomenet. Idealtyper er således ikke ’virkelig’ eller ’sande’ men anviser forskellige veje til at forstå virkeligheden. Idealtypen bruges her til at anviser forskellige kontekster for vores forståelser af nationalismen. Det er således nærmere en del af kortlægningen af nationen som narrativt landskab og fællesskab. De udgør bestemte snit, knudepunkter eller meningsskabende perspektiver i den måde, vi taler og tænker nationen.

Fremstillingsmæssigt er de idealtypiske nationalismer produceret af forskeren i det er forskeren, der fremhæver træk og betoning ved idealtypen. Disse betoning er illustreret ved at informanterne har fået god plads til at tale i fremstillingen af de enkelte idealtypiske nationalismer. Det er vigtigt at understrege at idealtyperne ikke er det samme som informanternes fortællinger. Ingen af informanterne kan således puttes ind i kasser eller være repræsentanter for en bestemt idealtypen. Informanterne taler aldrig udelukkende ud fra *en* form for nationalisme eller idealtypen. Nærmere er der tale om kombinationer. Bestemte dominerende perspektiver på nationen, der kombineres med andre perspektiver når nationens tales og tænkes som et forestillet fællesskab. Nogle informanter taler meget ud fra det historiske (hvor kommer vi fra) mens andre fortællinger er domineret af den orientalistiske fortælling (stereotype forskelle).

De idealtypiske nationalismer er *relationelle* i den forstand, at de kombinerer sig på forskellig vis. De må i denne forstand anses som forskellige tråde, der griber ind over hinanden og fletter sig sammen. De er hvad Wittgenstein ville kalde familieligheder (2001). Hver for sig udgør de *sprogspil*, som er centrum for forhandlingen, kamp og (re) produktionen af nationen som forbinder sig til habitus.

Idealtyperne er skabt gennem analysearbejdet og forskningsprocessen gennem den

narrative analyse og den række af analytiske trin som skitseret i det nedenstående det vil sige de er læst eller tolket ud af det kvalitative materiale men samtidig *udfoldet* fremstillingsmæssigt gennem sekundær mellemniveau teori. Formålet har netop været at lade det kvalitative materiale være det afgørende udgangspunkt for forståelser og perspektiver på nationen. Der er derfor ikke på forhånd udarbejdet teorikapitler, der kunne belyse de forskellige nationalismer teoretisk hver for sig. Derimod er forskellige teorier i forbindelse med analysearbejdet løbende blevet konsulteret og inddraget i det omfang at de kan understøtte forståelserne af de forskellige nationalismer. De er således teoretisk informeret i den forstand at de forskellige perspektiver som er fremkommet i det kvalitative materiale i analysen involverer brug og inddragelse af teoretisk materiale dog på et 'lavere' teoretisk niveau.

Den narrative analyse

Det centrale grundlag for analysen er det kvalitative materiale som betragtes som fortællinger, der illustrerer hvorledes nationen tales gennem dagligsproget. Om dagligsproget har Kirkegaard sagt: 'I dagligdagssproget kan man sysle med det udsigelige indtil det er udsagt' (her citeret fra Hjemslev 1997). Dette er hverdagssprogets fortrin og dets hemmelighed. Vores fortællinger er fyldt med forventninger, erindringer, drømme, tab, erfaringer, historie, der refererer til steder, begivenheder, konflikter, strukturer, aktører og institutioner. Fortællinger samler og blander små og store fortællinger i en bevægelse, der sammenføjer dem og gør dem til vores egne. Når der arbejdes med det udsigelige, kigger vi altså nærmere på, hvordan vi som almindelige mennesker forbinder de store myter om nationen til vores hverdagsliv og fortælling. Hvordan vi navigerer og aflæser den aktuelle diskursive kamp om betydninger.

Hvordan gør vi det?

For det første er det, vi sysler med og den måde hvorpå vi udsiger det udsigelige i vores fortælling forbundet med det *flertydige* og det *associative*. Ingen fortællinger er således entydige eller faste i deres struktur. Fortællingerne siger ikke noget om, hvad fænomenet egentlig er men viser det gennem det, der fortælles. Fortællingerne cirkulerer ud og ind af mange forskellige meningsstrukturer– de har uendeligt mange referencer, der igen kombinerer sig i et uendeligt antal af muligheder. Hver fortælling udviser en sproglig kompetence til at kombinere og selektare. Hver fortælling er derfor en helhed, der består af mange forskellige dele, der som tråde vikler sig ind i hinanden. Analysearbejdet består i første omgang i at vikle disse tråde ud ved at kigge på dem og spørge til, hvordan de er viklet sammen. Hvordan kombinerer informanten ordene (syntagmatiske relationer), og hvordan selekterer han/hun (paradigmatiske sprogrelationer) Dette foregår ved at fortolke det enkelte narrativ som en helhed ned til analyse af sætninger, syntakser og måder, hvorpå enkelte ord anvendes. Her træder vi altså ind i sproget og arbejder med, hvordan informanten taler (sprogbrug), og hvad det er han/hun taler om (betydningsdannelse).

I analysearbejdet sker der for det andet det, at når vi analyserer længe nok på de unikke fortællinger, så træder der noget mere generelt og alment frem. Vi spørger eksempelvis til, hvad er plottet? Hvad er det, der holder denne fortælling sammen? Er denne fortælling ikke fortalt på samme måde andre steder? Er der særlige måder, hvorpå der cirkuleres, navigeres og skabes sammenhæng i det semantiske spændingsfelt. Vi har her at gøre med forholdet mellem det *partikulære* og det *universelle*. Nationen består af mange fortællinger, og den har mange stemmer. Sådan er det også med den enkelte fortælling. Men vi kan godt udtrykke noget personligt og unikt på en mere generel og universel måde. Eller to fortællinger der er meget forskellige kan godt være fortalt på samme vis. Det universelle eksisterer altså i det partikulære - eller det er måske mere et udtryk for et spændingsfelt end en modsætning. Forstået på den måde at enkeltdele aldrig i abstrakt forstand kan undvige sig helheden. Helt grundlæggende vil vi eksempelvis som mennesker altid forstå os selv og den verden, vi bebor i forhold til tid, fordi vi alle fødes, ældes og dør, men vores fortællinger, der organiserer tiden, vil altid være forskellige. Det samme gør sig gældende for rum i det vi altid er situeret rumligt mens vores fortællinger om steder altid vil være forskellige. På dette niveau i analysearbejdet kigges der altså dybere ind i de enkelte narrativers kompleksitet ved at se nærmere på, hvordan fortællingen udtrykker noget mere grundlæggende om de måder vi skaber forbindelseslinier mellem *udtryk* og *indhold*. I en eller anden grad er denne analyse proces forbundet med at oversætte narrativets associative flertydighed fra det personlige til det sociale for at illustrere enkelthed og klarhed over perspektiverne på nationen. Vi spørger i denne forbindelse til hvad det er der får nationen til at hænge sammen for informanterne. Hvad er det, der binder den sammen, og hvordan gøres det? Formålet er her at analysere os frem til forskellige former for nationalismer, det vil sige at fremanalysere de dominerende narrative perspektiver.

I en anden forstand kan vi for det tredje derudover skelne mellem to former for tale og tænkning af nationen. Vi kan således skelne mellem at tale og tænke nationen som et billede eller en repræsentation i modsætning til praksis og hverdagsliv. I nationalismen er der således et begær og en søgen efter at kontrollere billedet eller fremstillingen af nationen udadtil. Michael Hertzfeld (1997) beskriver, hvordan det at smadre billige kinesiske tallerkner mellem fødderne på de dansende i en populær kultur udtrykker græskhed, som det græske militær diktatur søgte at kontrollere ved at forbyde denne praksis. Med skilte ”Det er forbudt at smadre tallerkner”. At forhandle nationen kan komme til udtryk som en forhandling af billedet, af hvordan vi fremstår. Dette er naturligt i informanternes fortællinger idet de skal forholde sig til en inder, der fortæller om danskerne.

Et eksempel på dette kunne være Liselotte der er pædagog:

”Og så var der jo så den anden ting, jeg bed mærke i. Det var det med, at han undrede sig over, man ikke var så åben. Så det har han set fuldstændig rigtigt.

Man sidder faktisk og bliver lidt pinlig, synes jeg. Lidt flov - ...og selvfølgelig er der da nogen, der synes, at det er helt okay, og det har de det godt med, ikke? Men jeg synes da, det er sådan lidt... det er da ikke... hvis vi, sådan, skulle lave sådan en **reklame** for Danmark, så var det da ikke sådan nogle ting, jeg ville have med. Jeg ved ikke, om jeg er reserveret, men har da... jeg er da stolt over at være dansker. Men lige hvad jeg er stolt over dér, det ved jeg ikke, men det er jo nok fordi, at jeg vil jo godt have, vi er sådan et åbent, demokratisk land, ikke? Og det håber jeg da også, at det har givet sig udslag rundt omkring i verden. Nu er der godt nok ikke så mange, der kender Danmark, vel? Men det er da sådan en ting, jeg godt vil være kendt for, at vi er.” (Liselotte pædagog i 40erne).

Men det er markant, at informanterne ikke opholder sig særligt længe ved nationen som billede, diskurs eller repræsentation, der symboliserer forestilling om os selv. Det er i dramaet om det levede liv, at fortællingen om nationen udspiller sig. Nationen er organiseret omkring fortællingers dybere betydning gennem metaforer som hjemmet (at høre til et sted - at føle sig hjemme), slægten (generationernes kontinuitet og konflikt), familien (solidaritet og sammenhold), arbejde (kampen for overlevelse), kroppen (intimitet). Det er altså ikke billedet af os selv men det levede hverdagsliv, vi forhandler, når vi forsøger at skabe mening og sammenhæng i nationen.

Analysearbejdets forskellige trin

Analysen bygger på den ontologiske forudsætning, at nationen ikke indeholder forudgående betydninger, som er en indlejret egenskab ved nationen. Denne forudsætning betyder, at det analytiske arbejde starter med at gå åbent til værks. Analysen har således ikke forhåndsbestemte paradigmatisk kategorier at arbejde med. Den har således ikke på forhånd defineret nationalismen der derimod aftegner sig gennem analysen af det kvalitative materiale. Pointen er, at det kvalitative materiale er det centrale grundlag for en kvalitativ analyse, der kan illustrerer forskellige måder, hvorpå nationen tillægges betydning og mening i hverdagslivet i praksis. Det er således interviewmaterialet, der i denne forstand leverer den afgørende viden, som kan opfylde dette formål.

I første omgang er der til brug for analysen udarbejdet en analytisk komprimeret oversigt over hvert interview, som systematisk angiver på hvilken måde informanten har forholdt sig til det dokumentariske filmmateriale, deres beretninger fra hverdagslivet, forestillinger om nationen i forhold til forskellige rumlige skalaer og kontekster. Samt deres navigation i forhold til myter og diskurser. Denne komprimerede oversigt tjener det formål at den har fungeret som en slags *vejviser* for de forskellige interviews, der gjorde det muligt at finde rundt i hvad der sammenlagt må betragtes som et omfattende kvalitativt materiale.

1. Fortællinger om dagligdag og det levede hverdagsliv

Alle interviews er kendetegnet ved, at de på beretter fra hændelser i deres liv og

dagligdag. De er således sammenbundet af en række beretninger fra informantens liv. Dette gælder meget forskellige små delfortællinger om forskellige hændelser i informantens liv eksempelvis fra deres opvækst, rejser, arbejdsliv, venskaber, konkrete møder med mennesker og steder, konflikter og kampe i deres liv. Disse små delfortællinger fremstår ikke som en samlet kronologisk fortælling i interviewmaterialet men udgør beretninger, som foreligger i den tematiske orden, som er lagt for interviewet. Analysearbejdet består her først i at systematisere delfortællingerne i forhold til de forskellige store temaer. Eksempelvis en beretning omhandler velfærdssamfundet, en anden udfolder sig som kritik af overnational styring (EU) en tredje fortælling taler om generationskonflikter. Disse fortællinger er karakteriseret ved at de ikke bare er en løstrevet beskrivelse af en hændelse, men at de indsættes nationen som en del af en handling der som fortælling søger at sige noget mere alment. Jeg taler her om fortællingernes plot, morale eller afgørende pointe. Plottet er i denne sammenhæng essensen af historiens begivenhedsforløb centreret om fortællingens hovedperson. Plottet er altså det, der kan læses ud af fortællingen. På dette niveau har vi at gøre med et *oversættelsesarbejde*. Fortællinger kan i denne sammenhæng indeholde en afgørende *vending* eksempelvis mellem liv og død: informanten beretter, at hans mor pludselig blev alvorligt syg – hun blev kørt til hospitalet hvor hun svævede mellem liv og død. Her bliver fortællingen om velfærdssamfundet til en fortælling der bliver omkring temaet liv og død. Eller *konflikter*: en informant beretter hvordan hun oplever at eliten mæsker sig og nyder godt af nationens goder mens det troskyldige folk naivt bliver tvunget til at efterleve fællesskabets regler. Her bliver fortællingen til noget der vedrører det sociale som et modsætningsforhold mellem folket og eliten. Plottet udspiller sig altså omkring sådanne vending, forhindring, eller konfliktakser. De forskellige beretninger fra hverdagslivet udtrykker dermed forskellige centrale narrative *identifikationspunkter* der indsætter nationen som en del af fortællingen.

Analytiske spørgsmål:

- På hvilken måde forankres nationen i hverdagslivet og dagligdagen i fortællingerne.
- På hvilken måde indsættes nationen som en del af fortællingens komposition.

Som jeg har omtalt det består denne analyse at analysere hvordan delfortællingen indgår i den samlede fortælling og endelig ved at gå på tværs af interviewene. Gennem denne analysemetode tegner der sig fortællinger, som ikke er unikke men omhandler noget mere generelt. Eksempelvis konflikter mellem folket og eliten. Der tegner sig altså i analysen forskellige mættede fortællinger, som er bygget over sammenlignelige 'fortælleskabeloner'.

2. Tid-rum sammenvævninger

Alle interviews har som fortællinger karakter af at være rejseberetninger. Det er således fortællinger, der forankrer og sammenvæver begivenheder fra dagligdagen og hændelser i tid og rum. Analysearbejdet består her i at analysere interviewmaterialet som en rumlig og tidslig *konfiguration*. Det vil sige at finde frem til, hvordan fortællingerne på

forskellig vis indsætter nationen i forskellige tid-rum sammenhænge. Hvordan sammenvæver fortællingen fortid – nutid og fremtid. Hvilke grænser og broer skabes der? Her spørges der til: På hvilken måde organiserer og arbejder fortællingen sig gennem tid og rum? På hvilken måde organiseres begivenheder, handlinger, aktører og objekter rumligt og tidligt? På hvilken måde sammenvæves de forskellige skalaer? Hvilke steder indgår i fortællingen. Hvordan forbindes disse steder til hinanden? På hvilken måde omsættes rum til steder og steder til rum? Denne del af det analytiske arbejde udspringer af skalakapitlet (kap. 3). Formålet er gennem analysearbejdet at finde frem til forskellige måder hvorved de forskellige skalaer produceres og reproduceres i praksis gennem fortællingerne. Her har det været afgørende at systematisere forskellige principper, der afgør hvorledes de skiftende sammenhænge mellem forskellige skalaer som subjektet, hjemmet, det lokale, nationale og globale organiseres.

3. Grammatik

På dette niveau i analysearbejdet kigges der nærmere på det grammatiske lag i fortællingerne. Det vil sige bekræfter informanten nationen grammatisk, og på hvilken måde bruges syntaktiske markører i praksis. I denne sammenhæng analyseres den 'syntaktiske lim', der holder fortællingen sammen. Dette gælder en systematisering af anvendelsen af markører som 'vi', 'de', 'os', 'dem' i interviewmaterialet. Det afgørende analytiske spørgsmål er at analysere, hvem refererer 'vi' eller 'de' eksempelvis til. Der er således ikke tale om rene grammatiske artikulationer men at disse indsættes i forskellige kontekster og skalaer. Derfor er grammatikken ikke statisk i fortællingerne men dynamiske og vekslende.

Analytiske spørgsmål

På hvilken måde iscenesættes nationen i grammatisk forstand som centrum for fortællingen?

Da alle informanter intenderet eller uintenderet anvender disse syntaktiske markører ligger de afgørende forskelle i de kontekster og skalaer som grammatikken opererer gennem og sammenbinder.

4. Navigation i meningsstrukturer

Denne del af det analytiske arbejde er koncentreret omkring, hvordan fortællingerne navigerer i forhold til de store myter og diskurser. Det skal understreges at der ikke er tale om en diskursanalyse men hvordan fortællingerne trækker på et repertoire af diskurser og myter. Som det fremgik, etablerede det dokumentariske filmmateriale en kritisk tilgang til tre af de store myter som henholdsvis den religiøse, civilisation og velfærd. I denne forbindelse undersøges det, hvordan receptionerne af disse myter har været. Som diskuteret i afsnittet om myter, diskurser og narrativer (kapitel 4) er vi som subjekter dagligt konfronteret med diskurser, som søger at dirigere subjektet i forskellige

retninger. Eksempelvis den diskursive kamp om at skabe betydninger til begreber som tolerance, humanisme og lighed. Her analyseres hvordan der knyttes tråde mellem de forskellige lag. I forlængelse af dette er analysen inspireret af, at kigge nærmere på hvordan myterne og diskurserne *fortælles* i praksis ud fra en forståelse af at vi ikke er passive og bevidstløse forbrugere af disse. Myter og diskurser anråber os dagligt. De forsøger at dirigere os i bestemte retninger, ved at forsøge at lukke den symbolske orden, det punkt hvorfra vi skal forstå og ved at bemægtige sig rummet og ved at gennemtrænge og infiltrere vores hverdagsliv. I denne sammenhæng viser analysen, at vi ikke bare slavisk er genfortællere af myter om os selv, men at myten altid får en drejning et uventet perspektiv eller en ny vinkel, hvilket fortæller at mytens sedimenterede aflejringer også har sprækker, som fortællingen kan trænge ind i, som fordrejer og fortæller den i en ny udformning, kontekst og sammenhæng. Myten profiterer dog også af dette. Den holder sig i live og går derved ikke til grunde. Vi forstår nu, at den samme myte kan fortælles på flere måder. Dette vil jeg illustrere ved at se nærmere på hvordan en af de store fortællinger om nationen, nemlig myten om det religiøse protestantiske fællesskab i fortælles forskelligt gennem de forskellige former for nationalismer.

Analytiske spørgsmål

På hvilken måde forbinder informanten myter og diskurser til hverdagslivets fortællinger.

Myter som genfortalte narrativer

En af de store myter om nationen er fortællingen om det kristne. Har myten i dag svært ved at give mening? Det må den have, hvis man spørger den indiske antropolog Prakash Reddy, der undrer sig over vores mærkværdige forhold til religion. ”Hvorfor nedlægger I ikke bare kirkerne?” siger han. Er myten gledet ud som en af de helt store mytiske fortællinger om vores identitet? Dette er ikke tilfældet. Derimod skabes der mening i den kristne myte gennem andre former for fortællinger, som illustrerer nogle af de ovennævnte forskellige former for nationalisme. Her viser jeg, hvordan den samme myte fortælles med meget forskellige perspektiver ud fra henholdsvis det kosmopolitiske, historiske, lokale, orientalistiske og kritiske perspektiv.

Det kosmopolitiske perspektiv

Janne er keramiker og medlem af den danske folkekirke men betragter ikke sig selv som kristen. Som Janne udtrykker det: *Jeg tror vi er nogle gamle hedninge* Men hun forstår godt Prakash Reddys forundring over vores måde at være religiøse på og hans retoriske spørgsmål ”Hvorfor nedlægger I ikke bare kirkerne?”

”Det kan jeg så godt forstå, altså, det er sjovt nok, for det er også en diskussion, jeg har haft med min mand...altså, husene som hellige steder eller som huse, du kan gå ind i og have en eller anden form for helle... ... og hvor det også er et kulturfænomen, hvor det også er nogle smukke bygninger, hvor der er nogle...

hvad hedder det?... nogle smukke... hvad hedder det?... støbekar, eller hvor der er nogle flotte udsmykninger inde i kirken..... og som er bevaringsværdige... så synes jeg, de skulle gøre mere af det, at de skulle lade kirkerne være åbne ligesom i de katolske lande, hvor du kan gå ind og finde fred. Og så kan du være kristen, eller du kan være buddhist eller hindu eller whatever, men du har et hus, der er åbent for folk, hvor de kan gå ind og sidde og meditere. Det kan vi måske komme til på et tidspunkt, og det er derfor, at jeg stadigvæk er medlem af den danske folkekirke. Det er simpelthen for at... altså, jeg giver simpelthen de penge, så kirkerne kan blive bevaret.” (Janne, keramiker i 50'erne)

I denne fortælling er kristendommen udtryk for *steder* (huset – kirken), der har en materiel og symbolsk værdi. Materielt set er kirkerne som steder udtryk for noget æstetisk - det er ”smukke bygninger” og ”flotte udsmykninger”, der er bevaringsværdige. Mens det symbolsk er forbundet med et helle. Stederne er ideelt set kosmopolitisk, nemlig steder hvor man uanset religiøst tilhørsforhold burde kunne udleve noget alment menneskeligt som hun siger.

”Hvis man har brug for stilhed af den ene eller den anden grund, ikke? Enten fordi man er glad eller meget ked af det eller bare fordi, man gerne vil have en eller anden form for ro og meditere, ikke?”

Mennesket har i denne fortælling brug for hellige steder. I fortællingen indgår også fascinationen for hellige steder i Hinduismen:

”Det kan være udenfor. Det kan være en sten, når du går en tur. Det synes jeg er fantastisk. Det synes jeg virkelig. Der kan være et sted på en vej, hvor der er en eller anden lille undseelig skulptur af en eller anden art, der er fuldstændig overkastet med rød maling og alt muligt... eller ikke... det dér pulver... og hvor der ligger 25 små blomster eller et eller andet, ikke? Og så siger... jamen, det er et meget helligt sted. Det synes jeg er fantastisk.”

Som hellige steder i det nationale kan de kristne kirker både symbolsk som materielt derfor være et udgangspunkt for noget, der står i modsætning til det materialistiske og rationelle forestillede fællesskab.

”Ja, helt... jamen, det er meget, meget... ja. Som er irrationelt, synes jeg er meget, meget vigtigt, fordi det der kan så gøre ved at **vi** bliver meget materialistiske, det er, at **vi** mister en form for åndelighed, og det ville være forfærdeligt. Og det, tror jeg, er et ret stort dilemma for den danske kirke og i det hele taget for det danske samfund. Hvor fanden bevæger **vi** os hen?”

Fortællingen forbinder dermed tre elementer - det lokale (de relationelle steder), det kosmopolitiske (det hellige som noget universelt) og nationen (udfordringen for den

danske folkekirke og det danske samfund. Som er at finde modsætning til det rationelle og materialistiske.

Det historiske og lokale perspektiv

Anders er 64 år og tidligere landmand. I hans fortælling er kristendommen et historisk fænomen:

”Jeg er jo så gammel, så jeg kan jo huske under krigen, ikke sandt? Der gik gud og hver mand i kirke både klokken ti og klokken to om søndagen. Det var jo en hel valfart på cykel og gåen til kirke dengang. Men da først krigen var forbi og sådan noget, så trappede det jo ned i løbet af en halv snes år, og så blev det til det, som du siger, til højtiderne og til barnedåb, begravelser og konfirmationer og sådan noget, ikke? Og så en enkelt gang til en høstfest og lidt, men ellers... eller høstgudstjeneste, ikke? Men ellers ikke. De almindelige søn... ja, påske og pinse, ikke? Ellers de almindelige søndage, så kommer der jo ikke uden de dér ti, femten, tyve stykker, ikke? Sådan er det blevet. Der er da ingen tvivl om, at hvis at... hvis at vi igen blev besat af en fremmed magt og et eller andet, så vil sådan noget blomstre op igen. Det er jeg helt sikker på, fordi at det ligger jo langt tilbage i folks bevidsthed, at kirken, den skal være der.” (Anders, landmand i 60erne)

I denne fortælling sammenlignes vores religiøse praksis i tid. Det historiske vendepunkt er 2. verdenskrig. I dag er vores religiøse praksis ifølge Anders:

”... Sådan en slags tradition, eller hvad skal vi sige? ...en gammel, indgroet tradition af... altså, vi har vores kirker, og der er jo også de dér... der er jo ikke ret mange nye kirker. De fleste, de er jo 800 år gamle eller... ja, 600-800 år gamle, ikke? Det er jo kun der, hvor der er kommet nye byer, at der så også er blevet bygget en kirke inden for de sidste par hundrede år, ikke?”

Og videre:

”Ja. Her i kommunen, der... den gamle Torup kirke, den er jo fra 1240'erne. Der var en gammel trækirke, som de mener var fra ellevehundrede et eller andet. Og så blev den anden bygget dér. Lynæs kirke er jo ikke uden godt 100 år.”

I Anders fortælling er traditioner godt, for som han udtrykker det:

Ja, det synes jeg da sådan set er meget godt. Det er jo... trods alt så er det jo en slags holdepunkt, ikke?

Anders fortæller at han har en bror som flyttede til Canada. I en del af fortællingen bevæger vi os skiftevis rundt i det canadiske og danske landskab:

Det er jo sjovt nok, når man kører rundt i Canada, det første man får øje på, længe inden man kommer til en by, det er kornelevatoren. Det... eller kornsiloerne. Det er nogle høje siloer, der jo fandeme rager 25 meter op i luften... Det første du får øje på, når du nærmer dig en by her i landet, det er kirketårnet.

Og videre

”Ja. Ja. Men, altså, det der karakteriserer det danske landskab og samfund, det er jo, længe før du kommer til en by så er det kirketårnet, du får øje på, ikke? Og derovre der var det altså længe inden, man kom til en by, så kunne man se noget, der ragede højt op, og så man nærmede sig, jamen, så var det kornelevatoren eller kornsiloen, og de var bygget hen over et jernbanespor, så der kunne komme et godstog med 50 vogne og køre ind igennem. Så trak de lige et spjæld, og så var den sgu fuld af korn, og så lidt frem, næste. Og så dampede sådan et tog med... med to store lokomotiver af sted med hele den bunke korn dér, ikke? Men det er jo så også, fordi at det er ikke korndyrkende land, ikke? Altså, det kan man jo nok ikke praktisere hverken i Indien eller... eller andre af de steder der.”

I Anders' fortælling får myten om nationale fællesskab som noget kristent mening i forhold til det historiske og landskabet. Der var ”før”, hvor den religiøse praksis var livlig (der var en valfarten og gåen til kirke) og et ”efter”, hvor den blev til en indgroet tradition og en del af vores bevidsthed. Det kristne er noget, der rækker langt tilbage i historien. Lokalt set er den gamle Torup Kirke, som Anders bor tæt ved bygget i 1240. Det er et godt holdepunkt for vores liv, synes Anders. Samtidig er det kristne en del af vores landskab – noget vi møder når vi bevæger os gennem det danske landskab, i modsætning til det canadiske, hvor det første vi får øje på, er en kornsilo.

Det orientalistiske perspektiv

Helle er i 50erne og Journalist ved et større dansk dagblad og kalder sig selv for kulturkristen. Som hun udtrykker det så er kristendommen mere et kulturelt fundament end en religiøs praksis:

”Ja, men se, det er en gammel kulturinstitution, kirken. Og jeg forstår godt, at nogle kirker... altså, hvis man skal lukke en kirke, så mener jeg, man skal rive den ned, simpelthen. Jeg mener ikke, den skal bruges til andre formål. Og det er muligt... der kommer ikke mange i kirken, det er da rigtigt nok.”

Og videre:

”Altså, jeg kan godt se han pointe, hvorfor lukker man ikke sådan noget? Men jeg synes ikke, man bør lukke noget, der er så fundamentalt i hele vores opfattelse af kristendommen og hele vores fundament. Vi står jo på... hvad skal vi sige?... på et

fundament af kristendom, hvad enten vi kalder os kristne eller ej. Det er jo fundament for hele vores lovgivning, det er jo...”

Derfor skal man ikke bruge kirkerne til andre formål. For Helle giver religionen mening gennem en sammenligning med Indien, som bygger på forestillingen om det fremmede eller det ”andet” som religiøs og kulturel tvang – modsat ”selvet” (kulturel frihed). Dette udgør de to kulturelle fundamenter i narrativet.

”Og jeg kan godt forstå, han undrer sig over, at deres templer, der er selvfølgelig... men der er man jo nærmest... bliver man vel pisket, hvis man ikke kommer én gang om ugen..... eller sådan noget. Det ved jeg jo ikke noget om, vel? Men vi bliver jo ikke straffet – kun af Vorherre engang – hvis vi ikke kommer i kirken, ikke? Og jeg tror såmænd nærmest, han er ligeglad. Så...”

Dette er set direkte i forhold til Helles reception og reaktion på udsendelsen. Kigger vi nærmere på fortællingen så står der to fundamentale modsætninger over for hinanden den kristne og den muslimske:

”Og i det øjeblik at man bliver presset fra den ene side, og det kan så være fra... altså, trosmæssigt bliver presset, så gør man... så øver man modstand, og så kommer der til at stå to meget stærke bevægelser, den kristne og den muslimske bevægelse, over for hinanden. Og de er fundamentalistiske begge to, ikke? Og det synes jeg altså også er uhyggeligt.”

Det kristne kan også blive fundamentalistisk, hvis det presses for meget ved tilstedeværelsen af den muslimske og det fremmede. Dermed vokser der i fortællingen to uforenelige kulturer frem – to symbolske rum: det familiære (det kristne) og det ufamiliære (den muslimske) To fundamenter, som har et voldeligt potentiale:

”Det kan være det rent voldelige. Altså, at man simpelthen kan komme til at se gadekampe. Det tror jeg også ender... det sagde Krag for 20 år siden dér. Folk skreg af grin. Jeg tror, det er realistisk i dag, for det kan lade sig gøre i løbet af nogle år. Hvis disse fædregrupper fx på Nørrebro ikke får bedre tag i de unge, ikke? De gør meget, men... altså, og så kommer der nogle andre, som også kan være... de yderliggående kristne bevægelser og alle mulige skravl, der er samlet sammen, ikke? Og så står de dér, ikke?”

Og videre:

”Og det er knive, og det er alt muligt, der bliver brugt, ikke? Det er sådan nogle ting... og så kan man sige, det er vilde tanker. Det er jeg ikke sikker på. Jeg er ikke sikker på, at det ikke kan ske på et tidspunkt. Og det synes jeg vil være meget, meget uhyggeligt, sådan, en slags lokal borgerkrig.”

Helles fortælling om det kristne får mening gennem det orientalistiske. Fortællingen tager sit udgangspunkt i kulturelle forskelle. Det uforenelige. Det familiære og det ufamiliære. Dette er modsætninger, som er i konflikt med hinanden. Helle cirkulerer derfor omkring myten om en verden opdelt i faste og mere entydige civilisationer og deres fremtidige religiøst funderede kulturkonflikter og kampe.

Det kritiske perspektiv

Carsten, der er centerleder og i 40'erne fortæller at han er ateist, og som han siger 'jeg er jo nogle gange overrasket over, hvor meget betydning folk de tillægger religionen'. Men han mener alligevel, at religionen spiller en langt større rolle end vi antager også for ham selv:

"Og der tror jeg da... altså, ligesom alle andre tror jeg også, jeg er påvirket af den kristne etik, ikke?"

I Carstens fortælling er vi måske ikke så religiøse i traditionel forstand, men vi har religiøse behov. Og mange kan også bruge kristendommen. Religionen er udtryk for en etik og moral:

"Ja. Ja, ja. Men der er jo fordi, at det... altså, jeg ser en... jeg tror, der er en klar sammenhæng mellem – man kan tage helt grundlæggende – de ti bud og så vores måde at leve på. Altså, jeg tænker, sådan, helt grundlæggende: Hvordan skal man forholde sig til andre menneskers problemer? Hvordan skal man forholde sig til drab og til...tyveri og...?"

Og videre:

"Altså, alle de dér ting, som der så er ridset op, hvad man må og ikke må og sådan noget. Det synes jeg da langt hen ad vejen man kan se afspejle sig i kristendommen."

I fortællingen kan en kristen etik stå i modsætning til det gennemregulerede samfund. Vi har brug for en enkel etik og moral. Vores samfund er blevet for komplekst – for reguleret af love og forordninger om, hvad vi må og ikke må:

"Jeg synes der er et problem, at man, sådan, ligesom, vil løse alle problemer ved hjælp af lovgivning. Alt skal... alt skal simpelthen styres og reguleres og koordineres ned til mindste detalje, ikke? Ja altså, jeg synes i hvert fald behovet for at kontrollere og styre udviklingen, den er... den er på en eller anden måde har den nok måske taget lidt overhånd, ikke? Ønsket om at kunne forudsige tingene, ønsket om at kunne garantere udviklingsforløb, ikke? Så kalder man det kvalitetssikring og ISO-dit og dat og sådan noget, ikke? Og certificering og sådan

nogle ting, ikke? Altså, det... den tankegang breder sig meget, synes jeg. Og det... det tror jeg bare også, at man skal være klar over, at sådan er verden ikke, og sådan er livet ikke.”

Og videre

”Og hvor netop det der er fordelene og styrken ved etikken og religionen, det er, så får du de dér ordnede strukturer, som du lever i. Og dem... det synes jeg, det har man brug for meget mere af, i virkeligheden. Den dér almindelige, sådan, problemløsning, der kan ligge i at have nogle fælles regler og normer og sådan noget, som ikke er beskrevet, den er... den er helt klart mere holdbar end det andet. Ellers så ender vi med at blive, sådan, en flok mennesker, der render rundt med hver vores advokat, ikke? For hver gang vi skal finde ud af et eller andet, så skal vi løse det i... via juraen, ikke? For nu at sætte det på spidsen. Men...”

I Carstens fortælling er der en direkte sammenhæng mellem hans job, som har med iværksættelse og arbejdsmarkedslovgivning at gøre, og fortællingen om det kristne som symbolsk karakteriserer en enkel etik og moral, vi som mennesker kan leve efter. Som han udtrykker det *så bliver tingene overkompliceret af lovgivningen*, og det er *et fuldstændig uoverskueligt lovkompleks, der styrer arbejdsmarkedspolitikken i dag*. Som ateist udgør det kristne altså mere et symbolsk budskab, der har med vores organisering af samfundet at gøre. Dermed bliver det kristne som myte i den nationale fortælling brugt til en kritik af det moderne fremtidsorienterede samfund, der behersker rummet gennem regulering, forordninger, overvågning og lovgivning. Fortællingen er derfor også en fortælling om et politisk dilemma:

”Ja, det er jo så det. Det ved jeg så ikke, hvordan det... det stiller jo også mig i et eller andet dilemma, ikke? Fordi jeg tænker jo også selv om, jamen, hvad er det så for nogle... altså, hvad er det for nogle fællesnormer, jeg synes, der er rigtige, eller hvordan skal jeg, ligesom, prøve at leve op til det... selv?”

I det ovenstående har jeg vist hvordan den samme myte kan fortælles i praksis ud fra forskellige narrative perspektiver. Jeg skal i det nedenstående afslutningsvist reflektere over min egen rolle som forsker.

Den reflektive forskningsproces

Formålet med studiet af hverdagslivets nationalisme er at fremanalysere forskellighed og diversitet – det vil sige ikke at anerkende en særlig dominerende fortælling som det afgørende eller eneste nationsperspektiv men at forsøge at fremstille en flerhed af perspektiver på det samme objekt (nationen), som illustreret i det ovenstående. Jeg anser dette som en del af en *refleksiv* forskningsproces ud fra den tese at et studie af hverdagslivets nationalisme må starte og begynde med en søgen og en undren – den skal

ikke anviser en systematisk vej til vores forståelse men flere. Den må således altså ikke stille sig tilfreds med færdigpakkede teorier om hvordan den observerbare virkelighed skal forstås men derimod forholde sig reflektivt til nationalismen - det vil sige hele tiden stille spørgsmålstejn ved hvordan den skabes og produceres. Jeg vil ikke påstå at dette er nogen nem opgave for det første er det en stor udfordring at sætte det Bourdieu (2004) betegner som den *radikale tvivl* ind som et aktivt element i forskningsarbejdet ved at lade det hele 'vakle' lidt en gang i mellem - eksempelvis ved at stikke fingrene ned i den 'beskidte empiriske virkelighed', som til forskel fra teorierne på ingen måde synes at fremstå systematiske eller strukturerede. Eller ved at sammensætte begreber som ikke umiddelbart synes at lade sig kombinere.

Jeg har oplevet at stå med et meget indholdsrigt kvalitativt empirisk materiale i hånden og målet har været at formidle den diversitet, som kommer til udtryk i dette materiale i forskningsfremstillingen. Et centralt spørgsmål kan rejses i denne forbindelse på hvilken måde og hvorfor er jeg som forsker kommet frem til netop det resultat, som jeg er kommet frem til? Jeg tænker i denne forbindelse på min egen rolle som forsker. Bourdieu og Wacquant (2004) peger i denne sammenhæng på tre forhold, der er vigtige at reflektere over og som har indflydelse på produktionen af viden. Det første forhold angår forskerens sociale position og personlige baggrund. Det gælder eksempelvis klasse, køn og etnicitet. Altså forskerens sociale position i samfundet. Det næste er forskerens position i det akademiske felt. Det vil sige forskerens position i forhold til videnskabssociologi og dominerende perspektiver. Og endelige den skolestiske position, det vil sige den intellektualiserende holdning, der findes indenfor videnskaben, der får forskere til at opfatte verden som en forestilling.

Som beskrevet spiller jeg som forsker en aktiv rolle. Forskningen anser jeg som en proces hvor man hele tiden stilles overfor en række valg. Hvordan skal min spørgeguide se ud? Hvilke spørgsmål skal stilles? Hvorfra skal interviewpersonerne hentes? Hvor mange interviewpersoner skal vælges? Hvordan skal empirien analyseres? Hvilke teorier skal bringes i anvendelse. Hvad skal afgrænse problemstillingen og analysen? Hvordan skal resultatet af forskningen præsenteres? Mange af disse valg har selvfølgelig afgørende indflydelse på analyseresultatet. Jeg har således aktivt spurgt til informantens hverdagsliv og bedt dem om at forholde deres fortælling om dagliglivet til diskussioner om nationen – det globale og lokale. Jeg har aktivt valgt en social kontekst for interviewområde. Havde jeg eksempelvis valgt et mere urbant miljø som København som case i stedet for en mindre provinsby for analyse havde resultatet måske været et andet. I konstruktionen af empirien er det mig der stiller spørgsmålene til informanterne med udgangspunkt i den teoretiske ramme og det er derned forskeren, der er med til at strukturerer de fortællinger, der ligger til grund for analysen. Ligeledes har jeg som forsker nøje udvalgt de interviewpersoner, og den sociale kontekst hvorfra interviewpersonerne hentes med et bestemt formål for øje. Mange af de valg der er truffet skyldes selvfølgelig min egen løbebane som forsker (akademiske habitus) og personlige baggrund (livsbane). Eksempelvis er der en klar sammenhæng mellem den teoretiske ramme og de metodiske

principper jeg går frem efter i konstruktionen af empirien. Det kan derfor være lidt kunstigt at operere med et alt for kraftigt skel mellem empiri og teori (Bourdieu og Wacquant 2004). Mange af de spørgsmål jeg rejser i interviewet er formuleret ud fra det teoretiske. Det gælder såvel skalaudgangspunktet, hvor interviewet netop er bygget op omkring spørgsmål, der relaterer sig til hvilke betydninger informanten tillægger relationer og sammenhænge mellem de enkelte skalaer. Samt hverdagslivets nationalisme hvor det gælder forbindelser mellem hverdagsliv og nationen. Samtidig er analysearbejdet teoretisk funderet i det de analytiske spørgsmål er guidet af den teoretiske ramme. Analysearbejdet og metoderne er dermed i høj grad præget af tilknytning til et lokalt forskningsmiljø og min egen baggrund indenfor samfundsvidenskab og humaniora.

”I samme øjeblik man giver sig til at studere det sociale sker der en forvrængning alene af den grund, at for at kunne strukturere, beskrive og fremstille det må man i samme bevægelse i videst muligt omfang lægge afstand til det”. (Bourdieu og Wacquant 2004: 61)

Som det fremhæves er det en af de største udfordringer den forvrængning, der sker i observationen af det sociale. Begrænsningen ligger således i at det ikke er praksis der indfanges i sig selv men sådan som disse er ordnet, struktureret, systematiseret af forskeren. Bourdieu bruger her afstand mellem teori og praksis som den afgørende mekanisme. Han mener at vi konstant skal opretholde en kritisk holdning til de forud indtagelser, der udspringer af at man tænker verden, at man lægger afstand til verden og de handlinger, der udspiller sig i den for bedre at kunne tænke dem – ellers risikere vi at reducere den praktiske logik til teoretisk logik. Selv om det ikke er en praksislogik, der er omdrejningspunktet for analysen men fortællinger er kunsten alligevel dels at være opmærksom hvad det er der strukturerer det vi gør, når vi systematisere og objektiverer for at producere viden.

Jeg har oplevet det som en vigtig præmis for dette arbejde med hverdagslivets nationalisme, at jeg som forsker ikke bare er en neutral iagttagere, der står på sidelinien men at det i høj grad også er en del af min egen fortælling, hvor jeg er en aktiv medspiller. Jeg står således ikke uden for nationen og det forestillede fællesskab men er en del af forskningsobjektet. Selve forskningsprocessen og analysearbejdet er således også en bevægelse ind i en historie som jeg selv er en del af og som jeg selv er formet af. Mange af de ideer, der har skabt og formet dette studie krydser forskellige spor i min egen livsbane - eksempelvis at lade en indisk antropolog ’møde’ en række informanter i Hundested er ikke tilfældigt – jeg har i flere perioder opholdt mig i Indien hvor jeg som en del af min universitetsuddannelse har foretaget feltarbejde og en stor del af min barndom udspillede sig i Hundested – hvor jeg som voksen er flyttet tilbage med familie og børn efter et længere ophold i København. Her ligger der altså en interesse i at koble hele spørgsmålet om kolonialisme med det at være indbygger i en provinsby i Danmark. Det der driver mig til at skrive denne afhandling er et engagement i at *reflekterer* over noget som jeg selv er en del af provinsen, nationen og det globale. Min personlige

motivation for dette studie skyldes i høj grad denne bevidsthed om at være dansker, indbygger i en provins og tilhørende et globalt fællesskab og det er særligt *relationerne* mellem disse størrelser, der interesserer mig. Ikke som privat person men som deltager i en række sociale og kollektive fællesskaber.

At være en del af nationen og det forestillede fællesskab betyder også, at jeg som alle andre hele tiden konfronteres med fortællinger om hvem 'vi' er. Fortællinger der også søger at legitimere hvorfor 'vi' handler som 'vi' gør. Jeg er således selv en del af hverdagslivets nationalisme. Jeg har forsøgt at arbejde med dette metodisk ved at anvende det dokumentariske filmmateriale som en måde at frigøre interviewet fra den indforståethed som kunne opstå mellem interviewer og den interviewede. At anvende den indiske antropologi i interviewet har haft til formål at skabe et *radikalt brud*, som kunne starte en refleksionsproces under selve interviewet. Ved netop at præsentere et indisk billede af danskheden og nationen har jeg forsøgt at 'tvinge' informanterne til at reflektere anderledes. Det er klart at dette ikke kan undgå at påvirke det kvalitative materiale, som danner baggrund for analysen. Særligt hele problematikken omkring occident og orient bliver meget synligt og kommer til at præge interviewet. Men ved at den indiske antropolog forholder sig spørgende og kritisk til det danske og nationen har jeg forsøgt at undgå en automatisk reproduktion af nationen. Ved brug af det dokumentariske filmmateriale sættes nationalismen i forhold til hele spørgsmålet om kolonialisme og internationale magtforhold som jeg ud fra min akademiske baggrund og løbebane indenfor geografien og internationale udviklingsstudier samt arbejde ved Center for Freds- og Konfliktforskning mener, er afgørende at tage op.

Som forsker har jeg ofte følt ubehag over at være vidne til hele det spind af kulturel racisme, fremmedhad, konforme politiske fortællinger om hvad det vil sige at være dansker, og eksklusion af indvandrere og flygtninge som er så åbenlyse og synlig del af den symbolske magt og som er blevet radikaliseret med Danmarks deltagelse i den globale krig mod terror. Hvordan skal vi forstå denne observerbare orden som kun synes at eskalere i en negativ retning? Et element jeg med dette studie har arbejdet med bevidst og reflekteret meget over er at forsøge ikke at falde i den grøft hvor jeg kun spørger til eller undersøger denne orden og dermed blot reproducerer og kritisere den hvorved jeg kan bestyrke min egen sociale position som intellektuel kritiker stående udenfor hele problematikken. Studiet har således været tilrettelagt således at det ikke blot skal afdække det, der er synligt og åbenlyst men derimod forsøger at trænge ned i lag der er mere skjulte og usynlige. At trænge ned i sådanne mere skjulte lag har jeg samtidigt oplevet som at blive konfronteret med at værdier som jeg anser som værdifulde og progressive også er en del af hele det kompleks af nationalisme som vi er vidne til.

Jeg har haft meget svært ved at undertvinge en kritik af den åbenlyse kulturelle racisme som mange andre i en tilsvarende akademisk position selvfølgelig også har kritiseret. Som Bourdieu fremhæver det så kan samfundsvidenskaben ikke undgå at tage parti i den *politiske kamp* når den afdækker de sociale mekanismer, der sikrer opretholdelsen af den

sociale orden og dominans (2004: 51). Hvad enten dette kommer til udtryk bevidst eller ubevidst. Den viden, der produceres beskæftiger sig grundlæggende med – og indgår selv som en del af – de strategier og mekanismer, der formidler symbolsk dominans. Samfundsvidenskaben er i denne henseende også et politisk instrument (2004:53). Trods det at samfundsforskeren er placeret i den svage ende at det overordnede magtfelt i samfundet. Jeg har derfor også bevidst søgt efter andre narrative perspektiver, der kan udfordre den dominerende orden. Langt svære og mindre entydigt har jeg dog oplevet de mindre synlige og skjulte relationer fordi disse ikke er entydige. Jeg har her måtte erkende at værdier som jeg i relation til min sociale position forestiller mig er progressive som eksempelvis velfærd, solidaritet og lighed også er en del af hele det kompleks der hedder nationalisme og er infiltreret i projekter som jeg nødtigt ser mig som en del af.

En af de største hurdler og udfordringer ved dette studie ligger i *sproget* som uintenderet eller intenderet bærer en masse kategorier med sig. Kan jeg som forsker eksempelvis sige mig fri fra den banale nationalisme? Interessant nok sker der det at når man bliver opmærksom på den banale nationalisme så ser man den pludselig overalt også hos sig selv. Noget at det vanskeligste at reflektere over er præcis sproget fordi det er en praksis, der er begravet i doxa. Ikke bare hverdagslivets sprogbrug er karakteriseret ved ureflekteret sprogbrug det gælder i lige så høj grad det videnskabelige sprog som også bærer på forskellige præfabrikerede forståelser med sig. Selv om jeg ikke kan sige mig fri for den banale nationalisme har jeg forsøgt at arbejde bevidst med ikke at reproducere én særlig forståelse af nationen men derimod at illustrerer flere. Dette har nødvendiggjort at flere forskellige teoretiske retninger og kontekster er blevet involveret i analysearbejdet. Som jeg beskrev det har jeg anvendt teorier på et 'laverer teoretisk niveau' direkte i analyserne. Disse har således været medvirkende til at udfolde analysen. Dette betyder at perspektiver i det empiriske materiale ikke blot er gengivet som rene narrativer men er forsøgt sat ind i en ramme som på mere abstrakt vis fortæller noget om mulighedsbetingelser for en bestemt idealatypisk nationalisme. Analysen forsøger dermed ikke bare at forstå narrativerne i hverdagslivet i sig selv men forsøger at bringe dem i samspil med et teoretisk sprogbrug som er hentet fra flere steder. Her har jeg oplevet at jeg har været nødt til at prøve mig frem. Jeg har således ikke haft en fast plan at gå ud fra men har konsulteret forskellige teoretiske kontekster.

Teorier, begreber og metoder eksisterer ikke for deres egen skyld. Jeg vil gerne se dem som en værktøjskasse (Boudieu og Wacquant 2004: 40 og 201). Jeg forestiller mig dette helt praktisk – der er brug for 'sav' og 'hammer', 'slippepapir', 'høvl' osv. I snedkerens værksted er det træ, der er materialet. I samfundsvidenskaben er det i høj grad begreber og ord. Idealet er at disse bruges med omtanke og ikke for deres egen skyld som Bourdieu fremhæver det. Denne værktøjskasse er for mit vedkommende opbygget over en årrække og det er en værktøjskasse, som hele tiden suppleres og revurderes. Den er således en del af min akademiske løbebane, som er skabt gennem tilknytningen til forskellige faglige forskningsmiljøer, der har formet min videnskabelige habitus. Selv om det nok er umuligt ikke at positionere sig i et akademisk felt (jeg har eksempelvis i

forbindelse med min uddannelse været inspireret af den sproglige vending indenfor samfundsvidenskaben og positioneret mig indenfor et geografisk praksisudgangspunkt) hvor forskellige positioner kæmper om anerkendelse, magt og ressourcer så er dette arbejde i høj grad en sammensætning af forskellige tilgange som trækker på en række forskellige forskningsmiljøer og kontekster. For det første bygger dette studie videre på en tro på nødvendigheden af som Bourdieu formulerer det at 'stikke næverne ned i den snavsede og trivielle virkelighed' (Bourdieu og Wacquant 2004:42). Teorier, begreber står her som de værktøjer hvorved vi forsøger at begribe det vi kan observere. Hvis vi ser begreber som tænkeredskaber og værktøjer kan de bruges helt praktisk. Det gælder eksempelvis i forhold til helt konkrete problemer og vanskeligheder med at systematisere, sortere og indplacere fænomener så de kan forstås som indbyrdes relaterede og sammenlignelige (Bourdieu og Wacquant 2004). Her hjælper teoretiske begreber som eksempelvis orientalisme og kosmopolitisme som teoretisk sprog til at udfolde det empiriske som også giver muligheder for sammenligninger. Med dette udgangspunkt er det vanskeligt at opretholde et fast skel mellem teori og empiri (Bourdieu og Wacquant 2004: 144).

For det andet bygger hele den teoretiske ramme som jeg har præsenteret i (kapitel 3 og 4) videre på to interesser i min akademiske løbebane. Dels sprogstudier hvor det særligt er diskussioner om det symbolske, betydningsdannelse, tekstanalyse og receptionsstudier der er omdrejningspunktet. Indenfor den humanistiske tradition er det således fortolknings- og forståelsesaspektet der er centralt. Jeg har forsøgt at knytte dette til en anden løbebane, som ligger indenfor den samfundsvidenskabelig forskning – dels Geografi og Internationale Udviklingsstudier, hvor det gælder studier af kolonialisme og magtforhold mellem nord og syd, international politik og sikkerhedsstudier ved Center for freds og konfliktforskning samt politisk geografi. Jeg har løbende i min akademiske løbebane forsøgt at bygge bro og sammenknytte disse forskellige tilgange. Når jeg beskæftiger mig med betydninger og spørger 'hvilke betydninger nationen tillægges i hverdagslivet' (se kapitel 1) er det altså ud fra et dobbelt perspektiv. Dels er det med udgangspunkt i en geografisk praksisorienteret tilgang at afdække og forstå forskellige tolkninger af den samme nation. Dels og ikke desto mindre lige så vigtigt ikke at anskue disse forskellige forståelser som ren semantik – eller uskyldige fortolkninger men som betydninger, der såvel formidler magtstrukturer som cementerer dem (Bourdieu og Wacquant 2004: 26) i internationale skalapolitiske sammenhænge.

Noget af det vanskelige ved at arbejde med nation og nationalisme er hele spørgsmålet om hvor det 'begynder' og hvor det 'ender'. Hele tiden føjes der nye sammenhænge til og begivenheder og konflikter i verden har en tendens til at overrumple en med nye ideer. En ting jeg har erkendt med dette studie er at emnet er meget omfattende og at jeg har haft brug for noget der afgrænser det. Et væsentligt element har været at forsøge 'kun' at forholde mig til hvad interviewmaterialet har kunnet fortælle. Det vil sige at gøre de fortællinger som jeg har indsamlet til det primære materiale. Jeg har forsøgt at være tro mod dette princip ved at anvende interviewmaterialet så udtømmende som muligt og ved

kun at analysere hvad jeg har belæg for i interviewmaterialet. Dette sætter samtidig en række begrænsninger for hvad jeg kan sige om emnet. Jeg har eksempelvis ikke foretaget en sammenligning mellem dansk og svensk eller norsk nationalisme, som kunne have været nok så relevant. Samtidig betyder det at fremstillingen bærer præg af at nogle perspektiver på nationen har været mere dominerende end andre i det empiriske materiale. Forstået i kvalitativ forstand på den måde at de har optrådt med en stærkere styrke og stemme end andre perspektiver, der har været svagere eller mindre dominerende. Dette afspejler sig direkte i fremstillingen ved at nogle nationalismer fremstår med mere vægt og fylde end andre. Jeg er således bevidst om at der ikke er tale om en ligelig fremstilling af nationalismerne, som jeg ville have følt 'kunstig' i forhold til det kvalitative materiales karakter. I den næste del af afhandlingen præsenteres de forskellige nationalismer. Jeg har valgt en fremstillingsform hvor jeg først kort introducerer til idealtypen hvorefter fortolkningerne fremstilles. Jeg har lagt vægt på at idealtypene i overensstemmelse med den narrative analyseform tildeler fortællingerne en central plads således at de få en fyldig stemme og således at læseren umiddelbart kan følge hvad der ligger til grund for de tolkninger, der er foretaget.

Kapitel 6

Den Historisk nationalisme

“The past is not dead - it is not even past.” (William Faulkner 1951)

Den historiske nationalisme sætter fokus på tid. Hvordan hænger en nation sammen tidsmæssigt? Ingen vil påstå, at tid ikke er et centralt element i vores forståelse af, hvad en nation er. Ingen nation kan eksistere uden fortællinger, der placerer nationen i forhold til fortid, nutid og fremtid. Nairn karakteriserer i denne sammenhæng nationen som et janushovede, hvilket vil sige som tilbage- og fremadskuende på én gang (Nairn 1975). Alle nationer vil som et naturligt element søge at skabe sig en form for historie. Vi kunne nu begynde at fortælle om nationens historie i forhold til tidsmæssige dateringer af store og centrale begivenheder i den nationale historie. Således den blodige borgerkrig i 1848-49, den kollektive erindring om Anden Verdenskrig 1940-1945, eller den mytiske historie om Valdemars korstog i 1219 i det hedenske Estland, der i nederlagets stund mirakuløst efter at have bedt guderne om hjælp får et Dannebrog's flag i hovedet, der kommer dumpende ned fra himlen og dermed vender nederlag til sejr (Adriansen 2003). Disse fortællinger om historiske begivenheder nøjagtigt dateret i den nationale historie kan være vigtige for forståelsen af den nationale identitet. Men hverdagslivets historiske nationalisme er ikke domineret af denne form for historiefortælling. Hvordan hænger en nation da sammen i tid?

Alt forandrer sig. Nationer, vores liv, steder, relationer, venskaber, folk og identiteter. Alt er i en eller anden forstand forbundet med orientering, rytme, hastighed og retning. Det tidsmæssige element er således afgørende element i forståelsen af det historiske. Den historiske nationalisme søger svar på, hvor vi kommer fra for at få svar på, hvad vi er blevet til, og hvor vi er på vej hen. Den historiske nationalisme er skabt ud af myten om denne bevægelse. Forstået på denne måde at selve ordene 'forandring' og 'bevægelse' sammenbinder de kosmologiske skabte tidslige enheder fortid-nutid-fremtid til et sammenhængende hele. Fortællinger om det det historiske består i at forbinde den flydende tidslige bevægelse. At leve i strømmen – og berette om den.

Udspændt mellem fortid og fremtid iscenesætter nationen sig gennem to store myter om tiden. Myten om det evige, udødelige, og uforanderlige og myten om det forgængelige – døden og de store forandringer. Til forskel for eksempelvis liberalismen og marxismen, som er mere tavse hvad død og udødelighed angår, så har nationalismen netop altid været optaget af disse elementer, hvilket kan skyldes nationalismens stærke slægtskab med religiøse forestillinger (Anderson 1991). Det gælder nationens monumenter og gravminder, som er ladede symboler på nationalismens 'moderne' kultur. Nationen er, som Anderson formulerer det, i denne forstand også et forestillet 'slægtskab', der i sidste instans er det, der har gjort det muligt for mange millioner mennesker ikke at slå ihjel men at være villige til død for disse afgrænsede forestillinger (Anderson 1991:10). Dermed

er nationen i sig selv forbundet med en vis form for strukturel nostalgi og tabsfigurer. Den historiske nationalisme sætter i fortællingerne fokus på forandringer, tab, traditioner og fremtidsforventninger.

Der er noget sært paradoksalt ved tiden. Jo mere vi kigger og udtaler os om fremtiden, jo mere taler vi om fortiden. Eller omvendt fortiden fortælles med blikket rettet mod fremtiden. Som om at disse størrelser stod i et gensidigt forhold til hinanden. At historien fortællermæssigt udspiller sig i fremtiden, og at fremtiden er vores historie indikerer filosofisk set, at tiden er sammenhængende og ikke til at adskille. Dette er der ikke noget unaturligt eller komplekst i, hvis man kigger på narrativerne, som illustrerer den historiske nationalisme. Narrativerne taler således ikke så meget om nøjagtige dateringer eller perioder i fortid – nutid og fremtid. Tiden organiseres i højere grad i forhold til forskellige tidsmæssige levede rytmer og forløb, som ikke opsplitter tiden men sammenbinder den. Dette er udtryk for det Ricoeur karakteriserede som tidens dobbelte bestemmelse, der angår det forhold, at tiden bliver menneskelig gennem en narrativ organisering i samme grad som den skitserer dette tidslige erfaringsstræk (Ricoeur 1984: 3). Jeg vil i det følgende særligt rette fokus på to måder at sammenbinde tiden på: *livsperspektivet* og *generationsperspektivet*. Disse perspektiver bruges af informanterne i deres fortællinger om de overgange og brydninger i tiden, som nationens historie er skabt ud af.

Livsperspektivet

For det første tematiserer livsperspektivet i den historiske nationalisme forholdet mellem et kortere og et længere tidsforløb. Forstået på den måde at nationen fortælles som noget, der rækker ud over vores eget liv. Hermed tematiseres vores egen dødelighed – vi fødes, vokser op, lever og dør i modsætning til nationen, der altid iscenesætter sig gennem myten om det mere evige, uforanderlige og udødelige. Nationens forestillede tidsmæssige rytme er forskellig fra livsrytmen. Det er ikke noget, der kommer og går. Noget som vi overvejer at skille os af med om en måneds tid – eller vil beholde til i morgen. Hverdagslivets historiske nationalisme fungerer derved ved at cirkulere mellem to forskellige tidsmæssige rytmer eller forløb. Livets tid og nationens tid.

Hvordan gør vi det? Vi kan fortælle myten igen om en rest i vores identitet, som om den er eller var udødelig og evig. Vi kan sige: hør her - alt er forandret. Men lige meget hvad der sker – om så alt brød sammen – selv om intet er, som det var – så vil vi altid være os. Eller vi forsvinder aldrig helt. Dette er den historiske nationalismes sprog – og dets inderste håb.

”Jeg tror altid, danskheden vil bestå. Det er vi tilstrækkeligt stædige til... jeg tror ikke man skal være bange for, at danskheden forsvinder, fordi der kommer indvandrere. Det tror jeg ligger så dybt i os. Og man kunne høre, som han sagde (i udsendelsen red.), at man skal ikke pille ved folkekirken, så kommer folk op på

barrikaderne, selvom de ikke bruger den overhovedet. Det er noget, man ikke skal pille ved. Så den danskhed den er så dybt forankret i os, så det tror jeg ikke, der er nogen som helst, der kan pille ved. Og vores Sankt Hans bål og de der ting – de vil sgu altid være der.” (Lene, oversætter, i 30erne)

Læg mærke til hvordan udtrykket ”altid” forbinder fortid, nutid og fremtid. Men spørgsmålet er her, hvor langt strækker ”altid” sig i tid? Det interessante ved udtrykket ”altid” er, at dets udstrækning kun kan forstås *kontekstuel*. Udtrykket ”vi spiser altid kl. 18.00” symboliserer noget kontinuerligt og stabilt. Noget der gentager sig i en daglig rytme, der følger hverdagens cyklus eller døgnets timer. Mens sætningen ”vi har altid elsket hinanden” kan fortælle om kærlighedens rytme set gennem et helt liv – eller nogle få timer. Eller ”hvorfør gør du altid sådan” illustrerer den evige gentagelse, som man håber vil ophøre. Mens ”vi cykler altid omkring Melby strand, når vi tager i sommerhuset” forfølger tidens kontinuerlige retning ved at fortælle om dens orientering i rummet.

I dagligsproget omsætter ordet ”altid” den tomme tid til en rytme. Her kombineres det tidslige med det grammatiske som jeg omtalte det i afsnittet om analysearbejdets forskellige trin (kapitel 5). Kombineres dette med fortællingen om noget ”dybt” i os selv får vi en semantisk fortætning omkring det tidslige. En mytisk forbindelse mellem det dødelige og udødelige. Det der symbolsk skaber forbindelsen mellem nationens tid og livets tid er i Lenes fortælling, at nationen er noget, vi bærer på som en del af vores krop. Vi bærer dermed også på forbindelsen mellem dens fortid og fremtid.

For det andet tematiserer livsperspektivet det levede liv. Vi kan fortælle om forandringer i vores eget liv, som symbolsk fortæller om brydninger og overgange i historien set i kortere tidsperspektiv. Denne form for historisk nationalisme er selvfølgelig mere afhængig af alder. Her kan den personlige opfattelse af tid, barndom – ungdom – voksen – alderdom, det vil sige oplevelsen af egen livshistorie og bane, knyttes til fortællingen om det nationale. Den kollektive skæbne hvorved den store og den lille fortælling blandes.

Generationsperspektivet

Generationsperspektivet er det mest dominerende perspektiv. Mange informanter anvender således dette perspektiv i deres fortællinger om nationen. Samtidig er generationsperspektivet forbundet med den mytiske og arketypiske fortælling om *slægtens* historie, som også Anderson forbinder til nationen, idet han skriver, at det ville gøre tingene lettere, hvis vi forstod nationen som ’slægtskab’ og ’religion’ end med eksempelvis liberalisme og fascisme (Anderson 1991). Generationsperspektivet tematiserer overgange, brydninger, konflikter og kontinuitet.

Generationsperspektivet placerer sig således fortællermæssigt i mellemrummet mellem det nye og det gamle og skaber en forbindelse. Det bliver således en måde, hvorpå spændingsfelterne i vores identitet kan forklares. Generationsperspektivet er altså en måde, hvorpå vi kan fortælle om nogle af de konflikter og brydninger, vi oplever eksempelvis omkring globaliseringen, velfærdsstaten, kultur og religion. Det er således ikke bare tiden, der tematiseres. Det er oplevelsen af konflikter i det nationale fællesskab (det rumlige).

Generationsperspektivet er et mere 'universelt', 'generelt' og 'alment' perspektiv, men det konkrete indhold i fortællingerne er altid unikke, partikulære og stedsbundne. Forbundet med en særlig rytme. I det nedenstående vil jeg illustrere, hvordan eksisterende konflikter og brydninger i samfundet og i selvet forhandles gennem fortællinger om generationernes modsætninger. Disse modsætninger er, som det fremgår, forbundet med en fortælling om det endegyldige *tab*.

Et væsentligt element i forståelsen af den historiske nationalisme er, at den grundlæggende bygger på *generationsskiftet*, som jeg gennem Ricoeur beskrev som en af de koblinger, der forener eksistentiel erfaring med en biologisk rytme. Det er således en forening eller formidling mellem livets tid og den oplevede tid. Den uophørlige udskiftning af døde med levende. Tilhørsforholdet til den samme generation og sameksistensen af flere generationer (Ricoeur 1987:130). Generationer bliver i denne forstand en tidslig konfiguration.

I denne sammenhæng indgår nationen i fortællingerne, som jeg vil vise det, som et væsentligt element i den forstand, at vi gennem generationsperspektivet får en forståelse for, at den historiske nationalisme er en fortælling om, at mennesker arbejder for andre på lang sigt: det tager således generationer at bygge et samfund op, hvilket også gælder for de samfundsmæssige institutioner som velfærdsstaten, og derfor arbejder man på længere sigt også for sine børn og sine efterkommere.

Karen er ståltekniker og i 50erne. I Karens fortælling eksisterer der en aktuel konflikt mellem den unge og den gamle generation, som handler om velfærdsstaten.

Karens fortælling tager udgangspunkt i, at hendes far blev invalid ved en arbejdsulykke. Dengang var der knaphed, og man måtte klare sig selv. Det er den gamle generation, der har bygget velfærdsstaten op. I dag er den unge generation ligeglade – de lever af myten om, at de skal forsørge de gamle:

"Og man reklamerer jo over for de unge, ikke? Altså: "Ih, nu skal I jo arbejde, fordi I skal forsørge alle de dér gamle," ikke? "Det er jo forfærdeligt, I skal forsørge..." Der er jo ikke nogen, der har fortalt dem, at de gamle har skabt samfundet. De gamle har altså gjort, så de kunne komme gratis i skole, og de har kunne få deres uddannelse. Det er jo lige før, de skal have en kugle for panden, når de er tres, ikke? Fordi at der er jo kun plads til de unge, ikke? Jeg synes, at selve det politiske og propaganda, de pisser ind i øjnene på unge mennesker, at alle de gamle, det faktisk er deres eget problem, at de er her. Og så er det så synd

for de unge, at de skal jo betale for alt det dér, men de gamle har jo betalt! Det er da fordi, at man tuder ørerne fulde hver gang af dit og dat, og det er stadigvæk – nu hænger jeg lidt på den dér de ældre dér, ikke? – at man siger, at det er for meget, og de skal ikke have alt det. Hvis de ikke havde været der, så havde vi heller ikke haft noget, der hed Danmark. Og vi havde heller ikke haft den velfærd, vi havde. Ikke at de har givet... men de har trods alt arbejdet der, ikke? Ja, ja, de nyder godt af det og alle de andre også. Men så er det, man siger til de unge, at de gamle er i vejen, ikke.” (Karen, ståltekniker i 50erne)

I Karens fortælling er det den ældre generation, som har opbygget det danske samfund. Der refereres i fortællingen til 'samfund' som ikke behøves at være synonymt med nation. Det er dog for det første en væsentlig del af Karens fortælling at den 'anden' har infiltreret det (velfærds) samfund som hun fortæller den ældre generation har skabt. (se kapitel 9 om velfærdsnationalismen). Samtidig er det tydeligt at Karen sætter samfund ind i en særlig geografi ved at bruge betegnelsen 'Danmark'. Som hun udtrykker det, 'hvis de (den ældre generation red.) ikke havde været der, så var der ikke noget, der hed Danmark' Således kobler Karen opbyggelsen af velfærdsstaten til den ældre generation og opponerer i denne forbindelse mod den dominerende fortælling om *forsørgerbyrden*, som står i kontrast til et hårdt arbejdsliv. Generationsfølgen opleves i denne sammenhæng som fyldt med kontraster og konflikter. Det er tab af en overlevering af samfundets institutioner til de unge som umuliggøres og hindres af fortællingen om, at den gamle generation står i vejen for den nye generation. Det er således en fortælling om, hvordan de levende overtager de døde plads. Et sådan tab fortælles af Helle, der er i 50erne og journalist ved et større dansk dagblad, som en identitetsmæssig trussel - en manglende kontinuitet mellem generationerne. Et problem som fortælles gennem myten om den svære overlevering mellem generationer. På mange måder er den nedenstående fortælling derfor også fyldt med tabsfigurer. Der fortælles om tab af kultur, værdier, bevidsthed og tænkemåde. I Helles fortælling er en væsentlig aktør, ud over de to generationer, den lærende institution – skolen.

”I virkeligheden er vi også truede af os selv og vores manglende kulturelle bevidsthed. Altså, skoleundervisningen. Der er den historiske bevidsthed jo... altså, bare det: Hvem er vi? Stille os selv det spørgsmål. Hvis jeg stiller min datter på 32 det spørgsmål i dag... så vil hun sige: ”Hvem er vi? Altså, jeg hedder Christel og jeg er...” Jeg siger: ”Jamen, hvad er dine rødder? Hvor går du fra, hvor kommer du fra?” ”Hvad er det, du troede... hvad troede du på, da du... altså, for flere generationer siden? Hvad er det for noget? Hvad kommer du af?” Hun vil ikke forstå spørgsmålet, tror jeg. Og det er jo nok noget, vi er vokset op med. Der er det muligt, det er fordi, jeg er gammeldags og tænker... jeg synes en historisk bevidsthed er utrolig vigtig. Og en mangel på historisk bevidsthed gør, at de værdier, som jeg egentlig synes er de rigtige værdier, og som vi bør hæge om, de forsvinder.”

”Hvem var Martin A. Hansen? Altså, ja, Kierkegaard. Hvem er de forskellige forfattere? Hvad stod de for? Hvad var det, de skrev? Hvilke holdninger havde de? Og de holdninger er jo igen nogle, der er givet videre til næste led og næste led og næste led, ikke? Så jeg føler... på en eller anden måde føler jeg også, vores generation er en generation, der er... altså, gamle familie billeder, som jeg selv var interesseret i fx, da jeg var 20-30 og jeg sagde: ”Hvem var min oldemor? Hvordan så hun egentlig ud?” og sådan noget. Det er de unge da fuldstændig bedøvende ligeglade med. Og sådan noget, det kan godt... altså, det er kontinuiteten i... kontinuiteten i... hvad skal vi sige?... familiens forløb gennem generationer, kontinuiteten i samfundet, det sprog vi taler, altså, ikke alene sproget, men kommunikationen mellem generationer tror jeg aldrig nogensinde har været så vanskelig som i dag. Jeg tænker ikke på AIDS og alt det dér.” (Helle, journalist, i 50erne)

I Helles fortælling er vi truet af os selv, fordi vi ikke kan kommunikere mellem generationer. Helle illustrerer dette med sin egen datter, som hun mener ikke ville forstå spørgsmålet, hvem er vi? Dermed forsvinder værdierne, fortæller Helle. Dette er tab af kulturelle værdier – den store kanon af litteratur og filosofi – som fortælles at være en konsekvens af *individualisering* og manglende undervisning i skolen, som resulterer i en manglende bevidsthed for fællesskabet, og hvad det er, vi kommer af. Den manglende interesse for de døde som resulterer i en eliminering af rødderne. I denne fortælling er der en sammenhæng mellem den lille fortælling og den store fortælling. Den nye generation, som vokser frem og skal afløse den ældre generations plads, fortælles ikke bare som værende uden en generel kulturel og historisk bevidsthed men iscenesætter også den lille histories tab, som kommer til udtryk i en manglende interesse for, hvor det er, de kommer fra (familiealbummet). Dette tab kan også fortælles som et sammenbrud i forløb og kontinuitet:

”Ja. De har ikke den følelse for vores fædreland, hvis man kan sige det sådan, for vores gamle kultur, som vi andre har. Den generation jeg tilhører. Det har de ikke. Jeg kan sige dig det: Jeg begyndte at spekulere faktisk over det, da min egen søn dér han gik i skole...Sådan nogle ting som vores fædrelandssange, som vi siger... altså, de sange, som vi andre sang i skolen, det...Men derimod Mugabe vidste de sgu godt, hvem var... nede i Afrika.” (Svend, pensioneret specialarbejder, i 60erne)

I Svends fortælling er kontinuiteten brudt sammen. Den unge generation er symbolsk det, der repræsenterer det kosmopolitiske eller verdensborgeren. Her ser vi konflikten som spændingen mellem, at den unge generation har bedre kendskab til internationale forhold end til den danske kulturarv, som er fortalt som den manglende kontinuitet mellem den unge generation (sønnen) og den gamle generation (faderen). Den gamle generation har svært ved at give de værdier videre, som den unge generation ikke forstår. Endnu engang er skolen - det lærende - som institution en væsentlig aktør i fortællingen:

Fortællingen om generationsskiftet er i sin yderste konsekvens historien om det ultimative tab nemlig tabet af nationens lovprisning om vores udødelighed:

”Altså, hvor mange år har Danmark været dansk, ikke? Det... det er jo det, jeg siger, det kan vi også diskutere, ikke? Hvis vi går tilbage til 300-400 år siden, så var vi vel ikke engang danskere, vel? Der var jo tyskere og alle mulige andre mærkelige indvandrere, vi var her, ikke? Men jeg synes ikke, at vi har... jeg synes, det er... det er en udvikling, som vi må se i øjnene, at vi inden for nogle x antal år ikke mere kan tale om, at vi har en dansk nationalitet. Altså... at have et dansk fædreland, det vil vi nok alle sammen... det vil vi blive ved med at have. Fædrelandet vil bestå, ikke? Jeg tror, mine børnebørn, de vil ikke kunne finde ud af... de vil ikke være... de vil ikke være... de vil ikke have en dansk tankegang mere. Altså...Ja, de vil have et EU-flag i haven, hvis de har noget, altså. Hvis vi snakker om Danmark, så vil de skride af grin, fordi ’nå, ja, det er jo så et land, der ligger lige der på landkortet. Man kan godt se Danmark på landkortet, men hvad er det ellers for noget? Det kan jo være ligegyldigt. Altså, jeg mener, Amerikas Forenede Stater, jeg tror da egentlig ikke... jeg tror ikke, de er så bevidste om, om det er den ene eller den anden stat. Og jeg tror, vi vil blive en stat sammen med nogle forskellige stater, ikke? Altså...Det er det, der vi ske. Og det kan du så sige: ”Er det sørgeligt, eller er det godt?” Det ved jeg egentlig ikke. Jeg kan være ligeglad. Der er jeg død og borte.” (Helle, journalist, i 50erne)

Her forestiller Helle sig, at den nye generation i fremtiden vil blive EU borgere symboliseret ved EU flaget, som vi kender det i dag, og at Danmark dermed vil blive reduceret og opløst som en indre betydningsgivende værdi til en ydre repræsentation i form af afgrænsninger og streger på et landkort. I Helles fortælling er dette en cirkulær fortælling. Det er en tilbagevenden til en fortid og tidligere geografi, som ligger før nationalstaterne, hvorved hun kan tilføje, at denne proces ikke kan karakteriseres som hverken god eller dårlig, fordi det er en fortid, der vender tilbage til en tænkt fremtid.

”Altså, danskerne, det bliver én – ja, om 100 eller 200 år eller hvor meget det er – så er danskeren, som vi kender i dag, det er en, man læser om på universitetet eller på bibliotekerne.” (Svend, pensioneret specialarbejder, i 60erne)

Centralt i fortællingen om det endegyldige tab findes myten om det afgørende brud, som udspiller sig omkring endeligheden gennem brug af ord, der cirkulerer omkring det, der følger efter - ’post’ og ’afslutningen’. Den historiske nationalisme er derfor paradoksalt nok i høj grad beskæftiget med fremtiden. Det er således en projektion af historie ind i en forestillet fremtid. Den historiske nationalisme er således forbundet med tab, fordi det er en fortælling om, hvordan det levede liv bliver reduceret til et *objekt* for fremtidens blikke. Her formuleret af tidligere stålvalseværksarbejder Svend som en proces hvor vi mere og mere bliver til et historisk objekt for fremtidige universiteter – eller blot en

fortælling vi kan læse om på biblioteket. Dette er fortællingen om, hvordan vores liv reduceres til ren tekst eller aftegninger på et landkort.

Tidsopfattelser

Det centrale styrende perspektiv i den historiske nationalisme er organiseringen af tid, som bliver til gennem en narrativ forening af det daglige livs cyklusser med nationens lange dure (jf Smith 1999). Som jeg tidligere har været inde på i kapitel fire, er tid i denne sammenhæng et afgørende element i den måde, nationen etablerer sig som et forestillet fællesskab. Anderson (1991) udvikler i denne sammenhæng en forståelse for nationens tidslighed omkring *kalenderinstitutionen* særligt med begrebet 'tom homogen tid', som muliggør, at nationen begynder at blive repræsenteret i romaner og senere avisen som et fast samfund, der bevæger sig op eller ned gennem historien. Det afgørende er, at Anderson forbinder denne tidskobling til forestillingen om simultane *anonyme* aktiviteter, som han skriver 'en amerikaner vil aldrig møde eller kende navnene på omkring 275 millioner landsmænd. Han har ingen idé om, hvad de er i færd med på noget tidspunkt. Men han har en tiltro til deres regelmæssige anonyme samtidige aktiviteter'. Her bliver samtidighed altså et temporalt sammentræf målt af ure og kalenderen, som er den afgørende mulighedsbetingelse for den rumlige forestilling. Her tilføjer den historiske nationalisme en mere *eksistentiel* betydningstilskrivning af nationens tidslige sammenhænge, som ikke er lineære, abstrakte eller anonyme men nærmere cirkulære, konkrete og sammenbundede af forskellige tidsligheder som livets tid og nationens tid.

Gennem generationsbegrebet finder vi i den historiske nationalisme og i narrative en sammensmeltning og organisering af fortid, nutid og fremtid, som udtrykker den strukturelle sammenhæng mellem den trefoldige nutid (den nutidige fortid, nutidige nutid og nutidige fremtid) altså i denne sammenhæng en anden form for simultanitet end den, Anderson foreslår, som i højere grad centrerer sig omkring sameksistens af flere generationer. Her bliver *sporet*, som udgør Ricoeurs tredje tidskobling, ikke bare dokumenter, som kan indsamles, men fortællingen om det mærke eller de efterladenskaber, som tidligere generationer har afsat. Det er værd at bemærke, at denne organisering af fortid, nutid og fremtid særligt udspiller sig omkring fortællinger om *tab*, som dermed samtidigt klart forbinder sig til den dominerende diskursive globaliseringsforståelse af, at nationen er fortid mens det globale er fremtiden (se kapitel tre). Dermed er den tidslige sammenbinding, som vi finder i den historiske nationalisme, også en *rumlig* fortælling som installerer sig i mellemrummet mellem det gamle (fortiden) og det nye (fremtiden), som bliver til en fortælling om rumlige konflikter, der udspiller sig omkring omstruktureringer og reformuleringer af nationalstaten.

Kapitel 7

Den lokale nationalisme

Nationalismen bliver også til gennem fortællinger, der producerer nationen som noget 'lokalt'. Begrebet det lokale skal ikke her forstås som en givet ontologisk størrelse - det er således ikke et rumligt stabilt niveau eller en ramme, der er givet på forhånd (se kapitel 3). Derimod er formålet at vise, hvordan det lokale socialt produceres, praktiseres og forbindes til nationen. Det der interesserer os her er således ikke lokalsamfundet som geografisk afgrænset størrelse, som særligt inden for geografien er blevet problematiseret som relevant analysekategori (Simonsen 2005) men derimod, hvordan nationen produceres og fortælles som noget lokalt. Det rumlige aspekt ved den lokale nationalisme er, som jeg vil vise det, for det første udtryk for, at nationen produceres som et *sted*, vi bebor – der for det andet forestilles som et *nationalromantisk* landskab, og for det tredje producerer nationen som en provins i verden, der står i modsætning til forestillingen om det anonyme urbaniserede liv.

Nationen som stedskonstruktion

”Ja, det var det med nationalitet, du snakkede om? Jo, jo, men altså, man kan jo godt være national uden at være ekstremist. Ikke? Jah... man skal jo ikke være så fanatisk national, så ikke man... så ikke man kan begå sig med resten af verden, eller hvad man skal sige, ikke? Hvordan skal man udtrykke det? (...) Jamen, der synes jeg da, vi er rimelig... rimelig gode til det. Vi har jo dyrket handel med hele verden igennem generationer eller i mange år, ikke? Altså, og derudfra så har vi da, synes jeg da, været rimelig gode til at begå os. (...) Det er vel altså... det har vel noget at gøre med... med at slå sig ned og bo et sted og have en base, har det ikke det? Eller hvordan skal man udtrykke det? (...) Mmm, ja, altså, man har en base, og den holder man, ligesom i hævde, ikke? Måden vi inddeler vores hverdag på osv. Den er vel noget typisk dansk. I forhold til så mange andre.”

”Og når jeg tænker på min farbror, han rejste til Canada i 1926, som en ganske ung mand dér, og..... og efterhånden som han blev integreret derovre, jamen, så var det sgu hans base, ikke? Han tænkte canadisk..... men han kom jo hjem på besøg mange gange dér..... og... men altså, nej, han ville sgu ikke tilbage til Danmark. Nu var Canada sgu hans base, ikke? Altså...Og det tror jeg... det tror jeg, man har. (...) ... nu var det... der skete jo også en gevaldig udvikling derovre, fra han kom og så til – derover i '26 – og så til han døde her i... han var født i 1903... så hvad har det været? Var det i... ja, det var i '88, nej, i '97, han døde. Det var jo... min far havde ti søskende, og de fem af dem, de blev vel over 90 år. Der tror jeg nok, han blev den ældste.” (Anders, Landmand i 60erne)

For Anders der er landmand og i 60'erne er fortællingen om nationen 'banal' og 'ordinær', idet den er udtryk for at 'slå sig ned' og 'bo et sted', som Anders formulerer det - det nationale handler om at have en 'base', hvilket vil sige, at det fortælles som det universelle grundlag, som vi bygger vores liv på – dette er et 'tilhørsforhold til et sted'. Det centrale omdrejningspunkt i den lokale nationalisme er dermed som udgangspunkt det *hjemlige* som metafor for det sted, vi bebor. Hvor hjemmet eller det at 'bo' udgør det centrale erfaringsgrundlag eller den metaforiske formidlende ressource for forestillingen om nationalstaten (jf. Gullestad 1989 og 2002: 237). Anders anvender i denne sammenhæng udtrykket 'tilhørsforhold', som aktualiserer nationens dybereliggende identitetsmæssige lag. Den lokale nationalisme er således en fortælling om, på hvilken måde vi hører til et *sted*, som også fortæller, hvem vi er - en fortælling om et sted vi har et tilknytningsforhold til og tillægger betydninger. I denne sammenhæng får rummet betydning som et praktiseret sted. Jævnfør i denne sammenhæng hele den centrale diskussion af stedsbegrebet inden for geografien (eksempelvis Massey 1994 og Simonsen 2005).

Dermed er nationen som et produceret sted også forbundet med noget, vi er *fortrolige* med, som Anders fortæller det, så er nationen udtryk for bestemte *praksisformer*. Det er i fortællingen det, der skaber forestillingen om, hvem vi er, der refererer til 'måden, vi inddeler vores hverdag på', som Anders udtrykker det. Dette tilknytningsforhold til et sted som artikuleres som det *daglige liv*, fortælles i denne sammenhæng som værende af betydning som en eksistentiel fakticitet som er det, der adskiller os fra andre. I Anders fortælling står dette i et modsætningsforhold til forestillingen om nationalismen som noget 'ekstremt', 'fanatisk' og 'faretruende'. Samtidig er Anders' fortælling om 'at slå sig ned' et sted baseret på fortællingen om, at dette ikke er en modsætning til mobile eller kosmopolitiske identitetsformer. Fortællingen om Anders' farbror, der rejste til Canada illustrerer, at den nationale identitet i denne sammenhæng forstås og tænkes som noget, der vokser frem ved at leve sit liv dette sted og ved at knytte sig til det. Som fortællingen illustrerer, er dette også en forestilling om, at stedet bliver til en mental 'indre' tilstand – en bestemt måde at tænke på. I fortællingen forblev farbroderen ikke dansk men blev canadisk. Dermed forestilles nationen i den aktuelle fortælling som noget, der langsomt internaliseres i os og som noget, vi dermed bærer i os som en del af vores krop og måde at tænke på.

Udtrykket 'at slå sig ned' er interessant i denne sammenhæng, da det udtrykker en mere *mobil* forståelse af rum og sted, der ikke bliver til gennem en modstilling mellem det lokale og globale men derimod fremstilles gennem en *rejseberetning*, hvor vi skiftevis bevæger os mellem Canada og Danmark. Fortællingen udspiller sig i denne sammenhæng omkring to forskellige levede liv. Dermed bliver stedet betydningstilsikret som et netværk af steder, ligesom det også indeholder den anden side, som er det forankrende element. Dermed får stedet i fortællingen karakter af at være både det, som adskiller os, og som forbinder os. Stedet fortælles som en global eller universel menneskelig praksis. I

denne sammenhæng er den aktuelle fortælling også en skalaproduktion, der forbinder hjemmet, nationen og det globale.

Turen gennem landskabet

Som jeg var inde på det i kapitel fem, var der i Anders' fortælling tale om forskellige tids-rumlige konfigurationer, hvor vi skiftevis bevæger os rundt i det canadiske og danske landskab:

”Det er jo sjovt nok, når man kører rundt i Canada, det første man får øje på, længe inden man kommer til en by, det er kornelevatoren. Det... eller kornsiloerne. Det er nogle høje siloer, der jo fandeme rager 25 meter op i luften... Det første du får øje på, når du nærmer dig en by her i landet, det er kirketårnet.” Ja. Ja. Men, altså, det der karakteriserer det danske landskab og samfund, det er jo, længe før du kommer til en by, så er det kirketårnet, du får øje på, ikke? Og derovre der var det altså længe inden, man kom til en by, så kunne man se noget, der ragede højt op, og så man nærmede sig, jamen, så var det kornelevatoren eller kornsiloen, og de var bygget hen over et jernbanespor, så der kunne komme et godstog med 50 vogne og køre ind igennem. Så trak de lige et spjæld, og så var den sgu fuld af korn, og så lidt frem, næste. Og så dampede sådan et tog med... med to store lokomotiver af sted med hele den bunke korn dér, ikke? Men det er jo så også, fordi at det er ikke korndyrkende land, ikke? Altså, det kan man jo nok ikke praktisere hverken i Indien eller... eller andre af de steder der.” (Anders, Landmand i 60erne).

Læg mærke til hvordan fortællingen forankrer sig ved at bevæge sig gennem landskabet og skiftevis får mening gennem det visuelle (kortet): 'det første du får øje på er..' og bevægelsen (turen): 'du nærmer dig..' Fortællingen forankrer sig dermed i to forskellige landskaber, som formidler forestillingen om nationen gennem 'kortet' og 'turen' (de Certeau 1984). Disse forskellige ture gennem landskabet får dermed også en betydning i den forstand, at de bliver landskabsmæssige symboler på to forskellige nationer. 'Kornsiloen' og 'kirketårnet' fortælles ikke som noget, Anders blot møder på sine ture men også som genkendelige symboler på de nationale rum.

Nationen som nationalromantisk landskab

Sådanne landskabsforestillinger kan også ses i fortællingen om nationen som et romantiseret landskab og klima. Her fortæller Svend, der er tidligere specialarbejder og i 60erne, og Karen som er ståltekniker og i 50erne, om deres umiddelbare indfald når de tænker på det danske landskab:

”Jamen, så tænker jeg på en frisk efterårsdag. En vinterdag med sne. Om sommeren med grønne marker og gule marker og...ikke, altså? Det er det. I

Danmark har vi to... eller fire årstider. Det synes jeg er meget berigende. I andre lande der har de kun to. I nogle lande har de kun én. Jamen, altså, nu er jeg jo født og opvokset her, ikke? Så en storby bryder jeg mig ikke om. Jeg ser typisk dansk, det er så kornmarker og landeveje, bondegårde og... Det er det, jeg forstår ved den dybeste kultur i..... i Danmark, ja. Altså, det er jo os. Jamen, vores havn. Altså, havnene rundt omkring.... de mindre havne, ikke? Hvor det er småfiskere og lystbåde og sådan noget. Det synes jeg også er... det er også typisk dansk.” (Svend, tidligere specialarbejder i 50erne)

”Det er en kornmark, der drær. Ja, det er typisk dansk. Det er når den er moden, og så vinden tager de dér ud af aksen, så drær kornet. Så er det ved at være modent og skal høstes. Og så kører ude på en grøn mark. Det er også flot.” (Karen, stålteknikker i 50erne)

Disse fortællinger om det danske landskab, som er udtrykt i de ovenstående narrativer, producerer nationen i nationalromantiske forestillinger, som relaterer det danske til ’kornmarker’, ’landeveje’ og ’bondegårde’, den friske efterårsvind og kører på den grønne mark. Det er således en *scenisk* romantiseret fremstilling af landskabet, der knytter sig til forestillingen om national identitet (jf. eksempelvis Olwig 2003). Dette er forestillingen om nationen som *provinsiel* konstruktion, der i fortællingen forbindes med kultur. Som det udtrykkes ’det er, hvad jeg forstår ved den dybeste kultur’ hvor ’dybet’ kalfatrer og iscenesætter den historiske og mytiske dimension ved dette forestillede nationalromantiske landskab. Denne stærke mytiske forestilling om at Danmark er en bondenation (Christiansen og Østergaard 1989), kan vi forbinde til den ’Grundvigianske’ myte, der kombinerer kristendom, nordisk mytologi og det landlige landskab med forestillingen om Danmark som den *lille* provins i verden og fortællingen om, ’hvad udad tabes skal indad vindes’ (Koefoed og Simonsen 2005). Det er således en reproduktion af et *politisk sprogbrug*, som udviklede sig i 1800-tallet, hvor kun ’bøge lyse øer’, ’gule kornmarker’ og ’blånende strande’ indgår i forestillingen om det rigtige Danmark. Heden, plantagerne, marsken, Vesterhavets strande og Bornholms granit er derimod ikke en del af det politiske sprogbrug som *metaforer* for den dominerende politiske (diskursive) forestilling om den etniske og socialt homogene småstat (Østergaard 2002:24).

Denne sammenvævning af landskab og nation findes også som en geografisk måde at adskille forskellige geografier på som transformerer landskab og klima om til forskellige mentalitetsformer.

”Når man tænker på det klima, vi har i Danmark i forhold til Indien fx, ikke?... der gør, at vi bliver nødt til at være i vores egne huse, ikke? Plus at vi er et lillebitte land, og det dér med privatliv betyder meget for os, fordi vi er sådan et lille land. Og det er så selvfølgelig en meget subjektiv mening om det, ikke? Fordi

at når man er så lille, som vi er..... med fem millioner mennesker, ikke? Og det man kan lægge mærke til fx når man kigger... hvad hedder det?... rundt om i haver og sådan noget, så har vi alle sammen stakitter. Og Danmark er i virkeligheden én stor have, fordi vi har ikke ret meget natur eksempelvis i forhold til Indien. Og der tror jeg – altså, det er jo så bare en idé, jeg har, ikke? – at vi har brug for privatliv, fordi at vi... hvad hedder det?... er så lille, så vi har brug for det dér med, at folk ikke kan kigge ind over hækken og...fordi du kan ikke gå ud i naturen, du kan ikke...Og hvis du skal ride fx, ikke? Så er det jo ikke noget med, at du nå, så... skovene, de er små, ikke? Så du tager en tur og rider rundt i skovene, men du er helt sikker på, der er nogle stier, der er afmærket til, hvor du må ride. Og du må ikke ride ned på stranden, osv., osv., fordi at der er ikke så meget natur tilbage.” (Janne keramiker i 50erne)

I det ovenstående sammenligner Janne to nationale geografier - den indiske og den danske. Mens det danske klima er forbundet med lidt ureguleret natur og et klima, der gør, at vi må holde os inden døre, så forholder det sig omvendt med Indien. Derfor er vi, som det udtrykkes i fortællingen, mere 'private' og omkranser os med stakitter, hvilket kan virke som om, at vi er mere lukkede i vores mentalitet.

Provinsnationalismen

I det følgende vises, hvorledes modsætningen mellem by og land som dikotomi bruges i fortællinger som betydningstilskriver nationen som noget landligt, som ligger i tråd med de nationalromantiske forestillinger.

”Jamen, altså, jeg har jo... jeg har jo ikke boet i en storby i mere end 2-3 dage ad gangen. Og jeg er sgu så glad for, at jeg kan slippe væk derfra igen. Så det kan jeg dårligt udtale mig om. Jamen, altså, der kommer folk jo overhovedet ikke hinanden ved. Altså, de kan jo bo i de samme opgange, og de siger dårligt 'goddag' til hinanden. Det bryder jeg mig sgu ikke meget om. Folk kan jo ligge og være døde i to måneder, uden naboen har opdaget det. (...) Man er mere ensporet i storbyer, mener jeg. Vi andre, vi er mere alsidige. Jamen, altså, man er sig selv nok i... i storbyer, ikke? Det er da sådan, jeg opfatter det i hvert fald.” (Anders, Landmand i 60erne)

”Jamen, altså, hvis du skal tage oprindeligheden i det, så er det klart, at storbyen derinde dér, det er en facade, det er en..... det er absolut her, der har du det oprindelige. Jeg tror nok, at den danske nationalsjæl, hvis man kan kalde det sådan noget, den findes ude i provinsen. Den skal du ikke til storbyerne at finde.” (Helle, journalist i 50erne)

I disse mytiske fortællinger skabes nationen gennem en række mytiske binære modsætninger mellem provinsen og storbyen. I fortællingen bliver landsbyen og

provinsen transformeret om til det 'autentiske' billede på nationen, som i fortællingen artikuleres gennem metaforer som 'oprindelig', 'sjæl' og 'fællesskab'. Mens storbyen forbindes med fortællinger om 'facade', 'isolation', 'kynisme' og 'fremmedgjorthed'.

Sted, provins og landskab

Den lokale nationalisme er, som det fremgik, særligt bundet op på, at nationen produceres gennem henholdsvis sted – provins og landskab. Dette illustrerer tre forskellige måder, hvorved nationen produceres som lokal. Det er således forskellige men sammenlignelige skalaproduktioner, der forbinder det lokale til det nationale. Det narrative, som eksemplificerede nationen som praktiseret *sted*, står i denne sammenhæng i modsætning til den stærke dikotomi, vi finder inden for dominerende globaliseringsdiskurser, hvor det lokale bliver gjort til en reaktion på det globale (se kapitel 3 og eksempelvis Barber 1992 for en sådan dikotomi). Det narrative udtryk 'at slå sig ned' udtrykker i denne sammenhæng produktionen af *stedets* dobbelte betydning som henholdsvis mobilt og forankret. Som det blev vist, er det en fortælling, som producerer det nationale rum gennem fortællingen om *praktiserede* steder. I denne produktion står hjemmet som metafor, der tilfører betydninger til nationen som forestillet fællesskab og det rum, vi bebor. Det bliver dermed også til en modsætning til globaliseringsdiskursers store fortællinger om rodløshed, fortabelse og hjemløshed i den postmoderne verden (se kapitel 4). Dette skal ikke forstås således, at "hjem" i nationalismens semantik er en uskyldig konstruktion men, at hjemmet, eller som det blev udtrykt at 'bo' i den aktuelle fortælling, ikke iscenesætter sig igennem et plot, der fokuserer på fortabelse og angst men derimod forbindes med *praksis* eller med et mere eksistentielt element - det at leve et sted og knytte sig til dette sted. Her tales der således om nationen som et levet rum. I denne sammenhæng fremstår stedet ikke i rumlig forstand som afgrænset statisk eller fikseret men nærmere som en specifik artikulation af en social praksisform, som forstås lokalt (Robertson 1995, Swyngedouw 1997).

Derimod virker landskabsmytologien, som en reproduktion af en historisk og geografisk betinget myte, der har sedimenteret og aflejret sig som politisk sprogbrug og i det aktuelle tilfælde finder vej til narrative. Den producerer således rummet som en nationalromantisk forestilling nærmest på linje med det, Hobsbawm betegner som 'opfindelser af traditioner' (Hobsbawm and Ranger 1983) Det er således et billede, vi finder cirkulerende som en del af nationalismens semantik, som ligger tættere op ad en produktion af et scenisk billede, som her repeteres og reproducerer et stereotypt nationalt rum. At disse nationalromantiske forestillinger findes i narrativ form betyder således, at myten holder sig i live. I denne sammenhæng knytter de nationalromantiske forestillinger sig tydeligvis til provinsnationalismen, der er stærk, fordi den kobler den dikotomiske modsætning mellem land og by, som er en historisk indlejret del af vestlig tænkning og mytologi, der kan genfindes i andre kontekster og på andre skalaniveauer eksempelvis som en del af konstruktionen af det urbane (Simonsen 1993). Denne produktion, som bliver til gennem fortællinger, reproducerer således også på den nationale skala nationen

som den lille provins i verden. En provinsnationalisme som er forbundet med forestillinger om det autentiske og oprindelige fællesskab.

Kapitel 8

Den Orientalistiske nationalisme

“The Orient is not only adjacent to Europe; it is also a place of Europe’s greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilization and languages, its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring images of the Other.” (Said 1995:1).

Den orientalistiske nationalisme sætter fokus på den narrative praksis, der beskæftiger sig og skaber mening i den nationale geografi ved at producere, tænke og tale om forskellige former for ”andetheder”. Det orientalistiske element er ikke et overfladisk element i nationalismen, som kommer og går – men derimod udtryk for en lang række mere dybtliggende historiske myter, som har aflejret og sedimenteret sig i nationale fortællinger. Myter der sættes i spil i centrale diskurser og magtkampe, der vedrører indvandrere og flygtninge samt krig og sikkerhed. Men også myter der aktiveres i hverdagslivets narrative forståelse af os selv. Den orientalistiske nationalisme virker således ekskluderende over for bestemte befolkningsgrupper i det danske samfund. Dette gælder særlig befolkningsgrupper med andre trosretninger. Især islam artikuleres som et modbillede til forestillingen om en dansk kristen nation, men også racemæssigt – bestemte befolkningsgrupper med anden hudfarve forestilles som truende og farlige. Der er således tale om, at de befolkningsgrupper som den orientalistiske nationalisme producerer som ”andetheder” paradoksalt nok er bosiddende inden for nationens grænser men som ikke forestilles at være en del af det sociale og kulturelle fællesskab. For at forstå den orientalistiske nationalisme må vi således se nærmere på, hvordan nationalismen og orientalismen ernærer sig og lever af hinanden. Hvordan den udtrykkes og bliver til som en del af hverdagslivets fortællinger. Jeg vil i det følgende kort gennemgå det, der kendetegner den orientalistiske nationalisme som *praksis*.

For det første er den nationalistiske orientalisme udtryk for et *globaliseret sprogbrug*, der dagligt er beskæftiget med at skabe orden i den globale geografi ved at skabe en ontologisk og epistemologisk forskel mellem orient og occident. Orientalismen er dermed et magtfuldt system af viden, idéer og praksisser, der skaber og har skabt fundamentale modsætninger og ulige relationer mellem et familiært rum, der er vores og et ufamiliært rum, der er deres (Said 1995). Grænsen mellem de ovenstående rum er symbolske, og modsætningen imellem dem er udtryk for produktionen af en dobbelt myte. Det ufamiliære rum forestilles som tilbagestående, primitivt, barbarisk, vildt, irrationelt og eksotisk i modsætning til det familiære rum, der forestilles civiliseret, udviklet, rationelt og moderne. Men det er også materielt, fordi orientalismen virker ved at (re)producere en konkret geografi. Eksempelvis grænser mellem steder der er civiliserede og rationelle (Europa/USA) og steder, der er barbariske og irrationelle (Mellemøsten). Orientalismen er som globaliseret sprogbrug og er derfor også en *praktisering af rum*, som skabes i et uendeligt antal af kontekster i eksempelvis krig: den globale krig mod terror og USA's invasion af Irak og Afghanistan

(Gregory 2004), i Danmarks deltagelse i Balkankrigene (Hansen 1997 og Frello 2003) i store dele af den vestlige forskningstradition (Said 1995) også den geografiske (jævnfør Ó Tuithail 1996) i politik, internationale relationer (Neuman 1994), medierepræsentationer (Said 1997), litteratur og daglig samtale. Vi forstår nu, hvorfor Said taler om orientalismen som noget dybtliggende, fordi den produceres mange steder og i mange variationer i et tidsspænd, der strækker sig fra middelalderen frem til i dag. Når jeg endvidere nævner, at den orientalistiske nationalisme er udtryk for et globaliseret sprogbrug, så er det fordi, at dette sprog tvinger fortællinger ind i globale mytologiske og diskursive skabte binære valgsituationer eksempelvis valget mellem det barbariske over for civilisationen. Denne globaliserede sprogbrug er kendetegnet ved et stereotypet ordvalg, der forbinder sig i en associativ kæde af ord, der for et øjeblik giver fortællingen et skær af lysende klarhed og en gennemskuelig narrativ struktur – kampen mellem det gode og det onde.

Dermed kan vi for det andet sige, at den orientalistiske nationalisme fungerer ved at forbinde forskellige *skalaer*, idet den er karakteriseret ved at producere stereotype geografier – de vilde og utæmmedes geografi kontra de civiliseredes geografi. Den orientalistiske nationalisme gør dette konkret ved at producere fortællinger om steder, der er farlige og truende - steder hvor det barbariske og onde trives i modsætning til fredfyldte, harmoniske steder, som hovedpersonerne selv ønsker at bo. Disse producerede geografier er centrale i den nationale fortælling, men stederne er karakteriseret ved at være relationer eller akser, som går på tværs af de nationale territoriale grænser. Således kan radikale ”andetheder” såvel være interne som eksterne eksempelvis ved, at fortællingen forbinder konkrete steder som Nørrebro med orienten eller Irak i en fortælling om, hvordan muslimerne forsøger at bemægtige sig det nationale rum – infiltrerer det – og gennemtrænger det med dets radikale anderledeshed.

Derfor er den orientalistiske nationalisme for det tredje kendetegnet ved narrativt hele tiden at være i færd med at beskrive og afgrænse bestemte befolkningsgrupper som de ”andre” – dem der bebor det nationale rum og er danskere men alligevel betragtes som fremmede, der tilhører en anden geografi. Dette gør den orientalistiske nationalisme netop ved at fortælle om dem som én gruppe. Den orientalistiske nationalisme taler og tænker disse grupper *metonymisk* som *problematiske orientalistiske racer*, ved at beskrive disse gruppers adfærd (primitiv og vild), fremtoning (mørk) og handlinger (amoralisk og uetiske) og identificerer dem på baggrund af hudfarve (lyse-mørke), religiøst tilhørsforhold (kristen-muslimsk), nationalt tilhørsforhold (Danmark-Indien) eller regionalt (Norden-Mellemøsten). På denne måde er den orientalistiske nationalisme kendetegnet ved at ”andetheder” skabes på flere skalaer samt at der er forskellige ”andetheder” på spil i fortællingerne. Således skaber den orientalistiske nationalisme også orden i rækken af nationale ”andetheder” i et kontinuum, der spænder fra den radikale ”anden” – typisk en muslim til den moderate ”anden” eksempelvis en inder – eller sydeuropæer - til den assimilerede ”anden”, ”dem” der trods deres relationer til orienten tænker og opfører sig ligesom ”os”.

Derfor kan vi for det fjerde anskue den orientalistiske nationalisme som det, der mere generelt transformerer *kulturelle forskelle om til "andetheder"*. Hvis vi som udgangspunkt anerkender, at identiteter generelt og nationale identiteter i særdeleshed altid i en eller anden forstand er relationelt og forbundet med skabelsen af forskelle, så er produktionen af "andetheder" forbundet med forestillingen om mere radikale og uforenelige forskelle mellem "os" og "dem".

For det femte iscenesætter den orientalistiske nationalisme nationen som garanten eller fundamentet for den symbolske globale orden ud fra to principper. Det første princip i den orientalistiske nationalisme er således, at forskelle skal have en fast struktur. Alt hvad der flyder – det mobile – det hybride og det, der gennemtrænger hinanden tænkes og fortælles som en trussel, fordi det underminerer forestillingen om det nationale selv - den ontologiske sikkerhed og de stabile meningsstrukturer. Forskelligheder skal således opretholdes som forskelle mellem nationer. Nationen anvendes altså som et symbolsk ordensprojekt på en anden skala nemlig den globale ved, at der ryddes op i den globale uorden. Hermed er vi fremme ved det andet princip – det eneste der kan garantere en sådan global orden, hvor en dansker er en dansker en tysker en tysker en inder en inder en muslim en muslim er blodets bånd. Derfor taler den orientalistiske nationalisme gennem *blodsmetaforer*.

Og endelig for det sjette relaterer den orientalistiske nationalisme sig meget tydeligt til flygtninge- og indvandrerdebatten i Danmark, idet det særligt er disse grupper, som artikuleres som fremmede og truende for det nationale fællesskab.

I dette kapitel skal vi først se nærmere på, hvordan den "anden" produceres som en radikal og uovervindelig modsætning mellem "os" og "dem", der forbindes til en forestilling om tabet af danskhed. Dernæst viser jeg, hvordan den orientalistiske nationalisme forgrener sig dels til den nationale skala til flygtninge- og indvandrerdebatten i Danmark og dels til diskussionen om ghettoproblematikken, som hovedsageligt drejer sig om, hvordan globaliseringens komprimering af tid og rum ikke opløser orientalismen men reproducerer den på anden skala - den lokale.

Konstruktionen af den "anden"

Den orientalistiske nationalisme iværksættes særligt, der hvor fortællingen mangler ord. Hvem er vi? Pludselig ser jeg den "anden" for mig og forstår:

"Det er svært, sådan, ligesom, at definere, hvad der er dansk, ikke? Men, altså, i det hele taget man ved nogenlunde godt, hvad der er dansk, ikke? Men det er jo ikke dansk at rende rundt med tørklæde og turban og alle de dér forskellige...Jamen, de er jo meget forskellige, ikke? Altså, det er jo... de er jo... jeg kender ikke så meget til somalisk kultur eller...De har jo deres... de har jo deres... hvor det er faderen, der bestemmer alt, ikke? Og sådan skal det være, ikke? Og hvis børnene gør noget

forkert, ikke? Så får de jo... eller så bliver de nærmest halshugget, ikke? Der skal ikke så meget til, vel? Hvor vi andre vi er måske ovre i den anden grøft, ikke? Hvor vi siger, nå, jamen, altså, børnene kommer hjem med... som 15-16-årige med fire kasser øl og skal hygge sig med vennerne, ikke? Og så en pakke kondomer og sådan lidt forskelligt, ikke? Og det er måske ovre i den anden grøft, ikke? Det er gået for vidt måske på dén vej, hvor de andre, de er altså... altså, vi sætter vores... muslimerne, de sætter jo simpelthen dansk... eller de sætter det tilbage til 1700-tallet, ikke? Eller sådan noget... 1800-tallet, ikke? De lever på en gammeldags måde, ikke? Det er ikke sikkert, du synes det, men det synes jeg. Det er jo også... det er meget med forskel, om man er... og så synes jeg også, det er... altså, man kan jo ligefrem bevise, at mange af de dér terrororganisationer, de har også rødder i Danmark, ikke? Og det skal man da også prøve at se, om man kan finde ud af at så få... hvert fald smidt dem ud.” (Michael, tømrer i 40erne)

Ser vi nærmere på denne fortælling, som tager sit udgangspunkt i, ”at det er svært at definere, hvad der er dansk”, så skabes der mening i nationen gennem et fortællermæssigt spring til en modsætning: ”det er ikke dansk at rende rundt med tørklæde og turban”. Hermed er det orientalistiske spor i fortællingen lagt tilrette. Fortællingen tager en drejning og arbejder nu gennem den *forestillede geografi*. Somalia gøres symbolsk til det, der repræsenterer ’vores’ muslimer. Her markeres afstand som kulturelle uforenelige forskelle. De lever ”gammeldags”, ’patriarkalsk’ (faderen bestemmer) og ’barbarisk’ (halshugning). I modsætning til ”os” der lever med den ultimative frihed symbolsk markeret ved en kultur, der ikke rummer autoritære forbud af nogen art, hvad angår eksempelvis alkohol og seksuel frihed. Læg mærke til hvordan fortællingen retorisk producerer en tid-rum *separation*, som forbinder Danmarks fortid med muslimerne. Disse muslimer fremstilles i fortællingen som en trussel, fordi de er i færd at sætte den danske nation tilbage til 1700 tallet, og fordi de forbindes til terrororganisationer i Danmark. Hermed skaber den orientalistiske nationalisme en akse af truende andetheder, der ligger inden for såvel som uden for den nationale grænse. Mens det orientalistiske element symbolsk markerer forskellene mellem Somalia og Danmark, så transformerer nationalismen dem ind i en national kontekst. Den orientalistiske nationalisme er i denne forbindelse udtryk for *praktisering af tid og rum*. Den producerer og sammenbinder en fjern barbarisk geografi - et sted (Somalia) og en fortid (1700 tallet) med en særlig befolkningsgruppe i dette tilfælde danske muslimer, som i fortællingen bliver til fjender af nationen og civilisationen.

Køn og seksualitet

Helle som er journalist og i 50erne fortæller, at dengang hun var en ’pæn pige’ på 18 år kunne hun ’ikke drømme om at gå i seng med nogen, før hun havde spurgt sin mor’, som hun udtrykker det. Så kom kvindefrigørelsen, den fri abort og den seksuelle frigørelse. Helle beretter, at hun synes, at ingen mand skal bestemme, hvordan kvinden skal opføre sig og fortæller i denne forbindelse:

”Altså, jeg vil ikke være tyrk. Jeg vil ikke være muslim. Jeg vil ikke præges af det muslimske samfund. Jeg vil ikke... det kvindesyn, der findes hos de ortodokse... eller hvad man skal sige?... de mest fundamentalistiske dér, det kvindesyn dér, det vil jeg ikke finde mig i. Og hver gang... altså, ligesom det amerikanske samfund smitter af på os, tror jeg alle... alt, der kommer ind i landet her, som vi på en eller anden måde bliver... kommer i kontakt med, det kommer jo til at smitte af. Det kan jo ikke undgås. Og hvis der er for meget af den slags dér, der er for mange mænd, der får ideen om, at deres små undertrykte danske koner måske er ved at stikke næsen lidt for godt frem, ikke? Så kan det godt være, de... når nu andre steder går det godt at sige til dem: ”Ved du hvad, du kan blive hjemme ved suppegryderne.” Altså, det er sådan nogle ting. Det er sådan nogle værdier. Altså, den frihed, vi har fået, den... fx at pigerne skal til at klæde sig på nu i det danske samfund. Vores moral, den er måske ikke for god. Altså, det kan da godt være, vi kunne optræde pænere og, sådan, og gå pænere klædt og ikke blotte de bare maver, men jeg kan da egentlig ikke se, det kommer nogen ved, hvis jeg har lyst til at gå med bar mave, fordi det skal jeg vel ikke gå og lade være med, fordi der kommer nogle fremmede ind i landet, der synes, at det er en invitation? Jamen, så må de blive væk. Altså, det er sådan nogle ting. Og det er værdier, fordi det er absolut. Det har noget med kvindefrigørelse at gøre. Det har noget med... og kvindeundertrykkelse at gøre, ikke? Altså, det er sådan nogle værdier, jeg mener.”(Helle, journalist i 50erne)

Læg mærke til hvordan der i Helles fortælling hele tiden veksles mellem den personlige beretning og den nationale fortælling skiftevis ved, at fortællingen benytter sig af sproglige markører som ’jeg’ og ’vi’. Helles personlige beretning om hendes ønske om ikke at blive påvirket af den muslimske kultur, som det udtrykkes ’jeg vil ikke være muslim’ er en fortælling, der forbindes med den ’frihed’, som vi har fået i Danmark. Helle spørger nærmest retorisk i denne sammenhæng; ’hvorfor skal pigerne til at klæde sig på?’ Vi finder i denne fortælling en mærkværdig blanding af feminisme og orientalisme. Helle taler om kvinden i det offentlige rum som ud fra en feministisk betragtning bliver gjort til et objekt for mandens blik. Men i dette tilfælde er det den ”andens” – det er den muslimske mands blik, som tror, at det er en invitation. Altså underforstået at den ”anden” ikke er i stand til at styre sin seksuelle appetit, fordi den ”anden” ikke har forstået, hvor han er.

”Alene deres kvindesyn er for mig helt komplet uforståeligt. Og det er blandt andet en af de ting, som man tilfører og lukker sådan noget ind i vores land. Det ligger så langt væk fra vores kultur, så det skal simpelthen ikke kunne skulle lade sig gøre. Men det kan det altså.” (Svend, specialarbejder i 50erne).

”Deres syn på mennesker, altså, imellem, altså, specielt kvinderne og mændene på kvinder, dem kan vi ikke acceptere. Nej, det er så langt fra det danske. Og kvinderne, de kan sidde dér inde i den ene stue og glo ned i gulvet, og mændene, de drikker..... og spiller fransk klovn. Altså, vi kunne godt tænke og, det måske var

sådan herhjemme også, men sådan er det altså ikke, og vi har ligestilling og sådan noget.” (Søren, fisker i 50erne)

Spørgsmålet der vedrører kvindefrigørelse tages også op af flere mandlige informanter som Svend og Søren, der i det aktuelle tilfælde gør forskellen mellem ’dem’ og ’os’ til udtryk for en uovervindelig *afstand* i synet på køn. Som Svend og Søren samstemmigt udtrykker det ’det ligger *langt* væk fra vores kultur og det danske’. I Søren’s fortælling kommer de kønslige relationer blandt muslimerne nærmest til udtryk som en social fantasi eller en projektion; ’kvinderne er passive som det udtrykkes, ’de glør ned i gulvet’ og mændene skejer ud som franske klovne, ’de drikker’.

Disse fortællinger tilføjes yderligere til en udbredt diskursiv forståelse af, at den kvindelige frigørelse er noget, ”vi” danskere har, og ”de” ikke har – ”dem” - muslimerne dybt forankret i deres middelalderlige kultur. Spørgsmålet om kønslige magtrelationer bliver i samme omgang gjort til et ’indvandringsproblem’. På denne måde bruger fortællingen feministisk sprogbrug i orientaliseringsprocessen (se også Haldrup, Koefoed og Simonsen 2006). Fortællingerne illustrerer samtidigt, at sammenknytningen mellem ’køn’ og ’nation’ forandres med orientalismen. Hvor nationen før eksempelvis blev produceret mytologisk som en kvindeskikkelse eller moderjord, som symbolet på frugtbarhed finder vi gennem det orientalistiske sprogbrug en forskydning af den ’kønnede’ forståelse, der også involverer visuelle orientalistiske undertoner. De ’bare maver’ i det offentlige rum som forestilles at blive opfattet af den ”anden” som en ’invitation’ – og forestillingen om ’at pigerne nu skal til at klæde sig på i det offentlige rum fordi den ”anden” har infiltreret rummet med et fremmet blik knytter sig til den historiske sammenhæng mellem orientalismen og det seksuelle. Ikke i den forstand som Said beskriver det, hvor Orienten bliver gjort til et feministisk sensuelt objekt som den maskuline Occident skulle erobre, beherske og gennemtrænge – men at den ”anden” bliver en trussel, fordi han som en del af den orientalistiske myte aldrig kan blive i stand til at styre sin voldsomme eller overdrevne seksualitet. (jf. Said 1995: 311). Det er således den maskuline ”anden”, som opfattes som en trussel, som Helle fortæller i forbindelse med opførslen af et flygtningecenter tæt ved hendes bopæl:

”Vi kan ikke sige, at vi blev generet. Og vi kunne lige så godt have risikeret, at det var mænd og damer dernede. Så havde det været en hel anden sag, ikke? Det tror jeg. Ja, fordi der havde været – ligesom der er på alle de andre flygtningecentre, vi hører om rundt omkring – vold, svineri, tæv til højre og venstre, ikke? Nu er det nok mest hinanden, de tæver, men det er jo ikke... det er jo ikke rart alligevel, vel? Så det er helt klart en... jeg er glad for, at det er overstået nu. Og jeg håber ikke på, at hvis... at der kommer et nyt flygtningecenter dernede. Lige så snart der kommer mænd, så kommer der jo råstyrke, der kommer kraft, der kommer nogle helt andre... altså, kvinder har ikke det i sig dér. De render jo ikke rundt og slås mod hinanden, vel? Men mænd, det er noget med stoffer mange gange, og det er noget med hurtige penge og sådan noget dér... hvad hedder det?... tyveri af biler og alt

det dér, som de færreste kvinder foretager sig, ikke? Så det er mændene. Vi vil have mændene ud.”(Helle journalist i 50erne)

Som Helle fortæller det, oplevede hun ikke problemer med flygtningecentret. Men Helles opfattelse af den truende ”anden” arbejder gennem en kønsdiskurs hvor maskulinitet forbindes med råstyrke og kraft der er brutal i sit udtryk, der tales om ’vold’, ’svineri’, ’tæv’. Mænd er ’hurtige penge og stoffer og tyveri af biler’. Den maskuline ”anden” skal derfor ekskluderes fra det nationale rum, som Helle udtrykker det, ’vi vil have mændene ud’.

Dæmonisering af Islam

”Hvad er religiøs? Er du kun religiøs, fordi du ligger henne på gulvet med numsen i vejret? Er du religiøs i dit hjerte og har det som ballast i dig selv? Man kan godt være religiøs og troende uden at du render og praler af det over for andre.” (Karen, ståltekniker i 50erne)

”Det er et spørgsmål om temperament, om man er religiøs, ikke? Altså, jeg kunne aldrig nogensinde drømme om – og det tror jeg nok også 90 % af den danske befolkning kunne ikke drømme om – at ligge med røven i vejret fem gange om dagen, vel? Og de reagerer så groft og så stærkt på det, efter min mening, at når vi andre ikke gør det, så er vi vantro. Og så skal vi slås ihjel. Det er jo i deres alleryderste. Altså, det er en fanatisme, som... i det store hele, fordi de har da... selvfølgelig har de da moral, muslimer, men deres tankegang er alligevel så forskellig fra vores. (Svend, specialarbejder i 50erne)

”Det er jo ikke deres levemåde, hvordan fanden de steger deres kød på, og går klædt. Det kan vi godt leve med. Men det er deres tro. Og det er den, der er farlig, for vi har set, hvad den gør i andre lande..... når den rigtig kommer på højkant. Og hvis ikke vi passer på, har vi den fandeme også her. Og det er nok den, jeg frygter i den sidste ende, det er, at vi pludselig får så stor en gruppe. Og de føler, at de kan ikke få lov. Og så begynder de sådan set, som de gør derhjemme, når ikke de kan få lov. Så begynder man at lave lidt guerilla og lidt terror og lidt fis. ”Så kan I se, at vi skal have lov til det.”(Søren, fisker i 50erne)

”Og det er jo fordi, at generelt så har vi jo en meget tolerant tankegang. At folk skal have ret til at bevare deres tro og gøre ting, som de mener er rigtige. Jamen, der mener jeg altså først og fremmest, man skal sørge for de kan indordne sig. Kan de ikke indordne sig, jamen, så i stedet for at flytte dem fra Irak til Danmark, så kan de flytte til Tyrkiet. Der er der også muslimer, ikke? Og det er ligesom ludere. Og der bliver de jo smidt ud, ikke? Fremmede er fremmede. Især dernede, ikke?” (Kim, marinespecialist i 30erne)

I disse fortællinger produceres den ”andens” religiøse praksisformer, som et forstyrrende element, der infiltrerer rummet og dominerer det ved sin radikale anderledeshed. En stor del af informanterne bruger i deres fortællinger udtrykket ’numsen i vejret’ som udtryk for forskelle mellem ”deres” og ”vores” religiøse praksisformer. Som Karen i det ovenstående beretter, så er ’vores’ religion noget *indre* (hjertet), mens ’deres’ er noget ydre (pral). Således fremstilles praktiseringen af islam af flere informanter som en provokation eller krænkelse i det offentlige rum.

Fortællingerne illustrerer et varigt *traume* i den europæiske forestilling. Den særlige historie, der knytter sig til Islams erobringer, lærdom og høje kultur, har for Europa altid symboliseret enorme og farlige kræfter, som Europa skulle være på vagt over for og tæmme (Said 1995). Islam er som en del af Orientalismen et nærmest urokkeligt symbol på terror, ødelæggelser og det dæmoniske. Således gentager flere informanter, at ’deres tro er farlig’. I det aktuelle tilfælde er det Søren, der fortæller at det ikke handler om, hvordan muslimerne steger deres kød og går klædt – ’det er deres tro’, som forbindes med terror, og guerilla. Islam fortælles at være en trussel for vores liv; ’de vil slå os ihjel’ som Svend udtrykker det. Islam forbindes af Kim med ’vores’ tolerante tankegang. I dette tilfælde er der tale om en fortælling om, at danskerne er et tolerant og åbent folk, der alt for længe har accepteret kulturel forskellighed. Det er en fortælling, som modstiller denne åbenhed til deres militarisme, som dermed illustrerer en udbredt forståelse af, at denne åbenhed taget den ”andens” truende adfærd i betragtning er naiv og blødsøden. Forestillingen om ”vores” tolerance bliver dermed gjort til det, der truer vores liv og eksistens. Dæmoniseringen af islam er i denne forbindelse udtryk for en form for *paranoia*: Islam fortælles som en form for magtfuldkommet vanvid, som Anders udtrykker det:

”Jeg har ikke noget imod, at folk har en anden religion osv., men altså, de skal jo ikke begynde på at lave vores om på den måde, at de siger, at... og lige sådan som jo der var én af de dér imamer, der stod og råbte og skreg dernede, at vi skulle slå ihjel osv. Det er altså... så vil jeg nok sige, at så hører han sgu ikke til i vores samfund... når han begynder at prædike på den måde, for fordi de har deres fortolkning af... af religionen og koranen... det mener jeg heller ikke, det står ikke i koranen, at de skal slå alle mulige andre ihjel. Det er fandeme noget, de selv har fundet på. Og det er jo fordi, at det er magt, ikke? Og resten af deres befolkning er analfabeter, så de kan fandeme ophidse dem til... til lige meget hvad pokker det skal være, ikke? Og det er den magt, de udøver. Altså, det var sgu, som én af mine naboer sagde en dag, vi snakkede om det, så sagde han: ”Det er fandeme godt, at præsterne” – det var dengang, der var så meget blæst om Tove Fergo... så sagde han: ”Det er fandeme godt, at præsterne her i landet ikke har så meget magt som imamerne nede i de muslimske lande, for så ville det da gå lige sådan her.” De tåler ingen kritik. Ikke? De tåler ikke kritik af nogen som helst art.” (Anders, landmand i 60erne)

I denne fortælling forbinder Anders Islam med magt og vanvid. Vi 'ser' Imamer der råber og skriger at 'vi skal slås ihjel. Det er den "andens" prædikerne, der forfører uvidende muslimer til ophidselse fortælles det. Læg mærke til at fortællingen arbejder gennem den forestillede geografi ved at knytte vanvid, magt og analfabetisme til 'dernede' - et barbarisk element som fortælles at være uden for rækkevidde og kritik i modsætning til vores tro der implicit er demokratisk – der er blæst om religionen og uenigheder men ikke vanvid og barbari.

"... når først de begynder på det dér agentkrig og bomber og alt det dér, det er jo så... det er jo ikke til at stoppe igen. Og hvorfor skal vi påføre os selv det, når man kan sige, at det lugter lidt ad den vej? Vi har det ikke endnu, men vi er for fanden på vej til at få det. I og med at hvis vi får suget nok ind af... til landet, så bliver de så stor en faktor..... og de får stukket hovederne sammen og... altså, at de ligger og beder i de dér store huse og sådan noget, det lyder jo meget uskadeligt, men... når man så ved, alle sammen har én mening om, hvad der skal ske, hvis de bliver tilstrækkelig mange og sådan noget..."(Søren, fisker i 50erne)

Den forestillede geografi bliver med produktionen af Islam som farlig og truende og os som kristne tolerante og fredsommelige en fortælling om at med globalisering og mobilitet er deres tilstedeværelse en trussel der ikke kommer bare dernede fra men kommer til at udspille sig her. Vi har det ikke endnu, siger Søren, men vi er på vej til at få det. I denne sammenhæng indsættes nationen som det eneste, der kan modvirke en krig mellem religioner.

Den "andens" vildskab

"Vi kan jo finde på at gå ud og tømme en skraldespand på vejen eller et eller andet, ikke, altså? Vi går ikke rundt i bander og banker hinanden, vel? Nogle gør, selvfølgelig. Selvfølgelig er der også danskere, der gør det. Det er klart, ikke også? Jeg synes bare, det er lidt mere udpræget og lidt mere hårdt, det de gør, ikke? Fordi knive og pistoler og køller og sådan noget dér...Og det synes jeg, det har jeg da ikke oplevet, da jeg var ung fx hvert fald. Der kunne man komme op at slås, og så knaldede man én en på hovedet, og så lagde han sig ned, og så var det overstået. Det her, det skal jo helst være så voldsomt som overhovedet muligt. Det skal jo helst ligne en actionfilm. Der synes jeg, der er et problem dér. Og problemet er jo så, der er ikke nogen konsekvens af det, de laver. Og der mener jeg jo så altså også, at man bør kunne smide andengenerationsindvandrere ud. Man har gjort det i ét tilfælde. Det har selvfølgelig åbnet nogle muligheder. Men det mener jeg. Fordi deres familiemønster er jo et helt andet end vores. De er jo meget sammen altid allesammen. Så kan det jo ikke nytte noget. Forældrene, de må jo altså også gøre et eller andet, ikke?" (Kim, marinespecialist i 30erne)

Kim bruger her det billedlige udtryk 'det skal helst ligne en aktionsfilm' som billedet på den "andens" overdrevne voldelige tendenser. Forestillingen om den "anden" bygger videre på aktionsfilmens fortællerformel og plotstrukturer: Vi finder hæsblæsende aktion: 'knive', 'pistoler' og køller, og som Kim udtrykker det, 'det skal være så voldsomt som overhovedet muligt. Modsætningen hertil er 'os' – 'vi' er mere fredssommelige kan finde på at vælte en skraldespand, og hvis vi endelig griber til vold, er det den klassiske måde – en på frakken og så er det overstået. Hermed skaber fortællingen en klar grænse mellem den "anden" og selvet. Den "anden" er allerede forbundet med volden, som bygger på en udbredt diskursiv forståelse af, at vold er et fænomen, der tilhører den "andens" verden og er hans/hendes problem, mens vi altid og allerede er et fredssommeligt folkefærd. Denne fortællermæssige produktion kobler sig tydeligt op på en eksklusionstankegang, som er en opsang til nationens nødvendige oprustning, som i dette tilfælde skal ske gennem eksklusion. Som Helle udtrykker det i nedenstående fortælling:

"Vi har et regelsæt. Man skal ikke tage hinandens ting. Man skal behandle hinanden, som man gerne selv vil behandles. Altså, sådan... jeg synes, det er meget enkelt. Jeg bryder mig ikke om, at få en kæp oven i hovedet eller blive voldtaget eller på anden måde blive forulempet. Jeg siger ikke, vi ikke selv kan finde ud af at lave forbrydelser og sådan noget dér. Men efterhånden tror jeg, det er ved at blive sådan i det danske samfund, at det er blevet lavstatus at være forbryder. Altså, jeg taler ikke om rockere, fordi de kan jo lave tingene på deres måde, ikke? Men det er lavstatus, altså, at rende rundt og slå gamle mennesker ned og sådan noget, fordi der er så mange af de **mørke**, der gør det, så det vil de danske, der kunne have idéerne om at gøre det samme, jeg tror slet ikke, de gider. De vil slet ikke i avisen for sådan noget, vel? Men, altså, der kan også være voldtægtsforbrydere fra danskeres side, ikke? Men jeg tror stort set, så findes det på den **anden side**. Det er sådan nogle værdier, som jeg siger, i det øjeblik der kommer for mange mennesker ind i landet, som gør nogle ting..... som man altså ikke skal gøre, eller nogle frygtelige ting, så tror jeg også, at noget af vores... af den samlede... hvad skal man sige?... generelle moralkodeks, den falder efterhånden, fordi det... jeg kan godt høre, jeg modsiger mig selv lidt, men på den ene side så er det lavstatus at gå hen og gøre sådan nogle ting, fordi..... grønjakkerne og alt det dér de gjorde før i tiden, du ved godt alle de dér..... ballademagere. Jeg synes ikke, der er så mange af dem mere. Jeg synes ikke, man hører om de dér grupper mere i hvert fald. Ikke danske grupper, ikke rent danske grupper." (Helle, journalist i 50'erne).

Vi finder her en fortælling, som arbejder gennem forestillingen om, at vold og voldtægt er noget, der udføres af den "anden. Som Helle udtrykker det 'det findes næsten kun på den anden side'. Netop i kraft af at det er den "anden", der begår disse forbrydelser, så er det blevet lavstatus for danskerne, siger fortællingen. Læg mærke til hvordan den "anden" udpeges gennem racetænkning – det er de 'mørke', som udfører denne slags brutaliteter. Fortællingen kobler dette til nationen ved at fortælle, at i det øjeblik der kommer for mange af den slags, som udfører sådanne frygtelige ting, så falder moralen. Vi aner her

fortællinger om opløsning af nationens orden, hvor vold og voldtægter hersker.

De barbariske steder

Den vilde ”anden”, som netop er blevet beskrevet, er ikke bare den ”anden” som færdes blandt os. Den ”anden” produceres ind i den forestillede geografi, som har forandret sig, med sig med globaliseringen

I den orientalistiske nationalisme produceres der en særlig geografi, som fortæller om barbariske steder, der i modsætning til de fredelige og civiliserede steder er farlige og ufremkommelige. Disse barbariske geografier er steder inden for nationens grænser, hvor der er en koncentration af flygtninge og indvandrere eksempelvis særlige bydele og flygtningecentre. Disse steder forbindes med steder i Mellemøsten uden for nationens grænser eksempelvis Mellemøsten eller særlige befolkningsgrupper, de mørke (race), unge andengenerationsindvandrere, indvandrere og flygtninge. Disse steder er yderligere defineret ved steder, der er farlige, fordi de forbindes med ballade, arbejdsløshed, vold, trusler, konfrontationer, tyveri, våbenbesiddelse (pistoler og knive) og chikane.

”Altså, der er jo flere steder, der kan du ikke gå, altså, fordi at der må danskere ikke komme”. (Michael, Tømrer i 40erne)

”Fordi mens jeg boede i Brøndby Strand fx, der byggede man det, der hedder Brøndby Strand... Sådan to betonbyggerier. Det blev så primært lavet for at få københavnerne ud af København. Få spredt det lidt, ikke? Men det blev lynhurtigt indvandermiljø ligesom Gjellerup plan og alt det andet dér, ikke? Og der har jeg oplevet... der oplevede man jo... der var et grelt eksempel: En landsby i Tyrkiet som havde tusind indbyggere, hvor de 500 af dem var flyttet til Danmark, fordi det var fætre og kusiner alle sammen. Og det synes jeg, det holder jo ikke. (...) Problemet er jo, at de bor sammen, havde jeg nær sagt, at de bor sammen i de miljøer, ikke også? Og det kommer ganske naturligt. Deres koner arbejder ikke – eller 90 % af dem arbejder ikke – jamen, så er det manden, der arbejder, ikke også? Og ungerne? Hvad laver de? Jamen, de farer rundt, ikke? På gader og stræder. Og hvad laver unge mennesker, når de keder sig? Så laver de ballade, ikke? Problemet er så bare, at ofte så laver de en hårdere type ballade, end vi gør.” (Kim, marinespecialist i 30erne)

”Altså, jeg ville aldrig nogensinde før i tiden have frygtet at gå ude på Nørrebro. Aldrig nogensinde. Men, altså, det ville da være naturligt. Vi har boet på Nørrebro oven i købet. Og det vil jeg ikke... jeg kendte den lokale sut dernede, der sad i porten og drak sin sprit, ikke? Og..... altså, man kendte og man sagde: ”Hej!” ikke, og det var en... det var jo et lille... en lille provins egentlig, ikke? Nørrebro. Og... og det kan du altså ikke mere. Og det synes jeg er for galt, at der er nogen, der kan komme og ødelægge det, som vi har inviteret indenfor, som vi har betalt

deres understøttelse, og hvad de ellers får af ting og sager. Unge mennesker, at de skal have lov til at gå og lave det? Det er for slapt. Jeg har en god kollega..... som kan fortælle om... hendes søster der bor derude, og hun siger, folk må snige sig væk på grund af somalierne fx. De har næsten besat den ejendom, hun bor i. Nogle af naboerne har måttet snige sig ud om natten, fordi de er blevet lovet... blevet truet med pistoler og blevet lovet bank, så de tør ikke bo der. De har måttet snige sig ud simpelthen, og flytte fra, om natten, fra stedet. Pigen, hun har... hendes søster dér... og det er mennesker, som er fornuftige. Det er ikke sådan nogle rabiater nogle på nogen måde. Hun kommer ind i opgangen, så hun kan ikke komme derind til opgangen mere. Hun må gå ind ad bagindgangen, fordi der sidder fem somaliere ned på trappen og fifler med deres "kat", eller hvad det er det hedder, det dér... Stærkt påvirket, så hun er nødt til at gå op... og så har de sagt det til politiet, de har meldt det til politiet 100 gange. Politiet siger: "Vi kan ikke gøre noget. Vi kan ikke gøre noget. De har de bedste advokater." Altså, det er sådan nogle... nogle... og jeg vil sige, så kan du sige, det er påstande, det ved du ikke noget om, men det er sådan, jeg oplever det, at vi er truet, fordi..." (Helle, journalist i 50'erne).

I disse fortællinger tales der om steder, som ikke forestilles at tilhøre eller være en del af nationen. Som Michael udtrykker det 'så er det steder, hvor danskerne ikke må komme'. Det er således steder inden for nationens grænser, som fortællingerne *afgrænser* som små territoriale enklaver – det er orienten i occidenten. Fortællingerne gør dette ved at tale om en *koncentration* af fremmede, som forbindes til særlige steder og særlige problemer. Således fortæller Kim, at en halv landsby i Tyrkiet er flyttet til Danmark for at bosætte sig her. Disse steder er et *ufamiliært rum* radikalt forskelligt fra 'vores' – vi hører om kvinder, der ikke arbejder, børn der løber rundt på gader og stræder og laver ballade. Vi hører om somaliere, der fifler med narko, om nogle der må snige sig væk om natten, fordi de er blevet truet med pistoler og bank. Det ufamilære rum er domineret af den monstrøse og vilde "anden" som fortælles at have besat og bemægtiget sig rummet med deres radikale fremmedhed.

Den narrative produktion af de barbariske steder er fortællinger der, som nævnt under den narrative strategi, produceres gennem en sammenvævning af flere skalaer. Fortællingerne tager således udgangspunkt i den globale skala, strømmen og mobilitet af flygtninge og indvandrere – dette er samtidig en fortælling, som udspiller sig på den lokale skala – det er således en lokal fortælling om de barbariske steder, der er fysisk lokaliseret inden for nationens grænser. Mens problemet er relateret til den nationale skala. Der er for meget af den slags i Danmark, siger Helle og det er en trussel mod "os".

Vi skal her bemærke, at fortællingerne udtrykker den dobbelthed, der er forbundet med globaliseringen (Gregory 2004). Der er således tale om en samtidig udvidelse og kollaps af afstand. Således fortælles det, at de barbariske steder ikke befinder sig langt herfra. Tværtimod befinder de sig i umiddelbar fysisk nærhed. Fortællingerne tager derfor udgangspunkt i den globale fortælling om tid-rum kompression. (Harvey 1989) Men det er

samtidig en reproduktion og genetableringen af afstand. Vi ser altså her et eksempel på at globaliseringen ikke opløser afstanden men blot reproducerer den på andre skalaer. Dette udtrykker, hvordan orientalismen i stigende grad kommer til udtryk lokalt, som jeg beskrev det (kapitel 3).

”Ja. Ja. Nu har jeg ikke selv været der, vel? Og jeg har ikke selv været udsat for noget, vel? Men jeg siger, der er for meget af den slags i Danmark. Og det er en trussel mod os, fordi i sidste ende kan det jo ende med, at vi kommer til at ligge i gadekampe og alt muligt med hinanden. Fordi på et tidspunkt er der nogen af de her skinheads, der altid kommer og siger: ”Det her vil vi ikke.” Rockerne kommer. Alle sammen, vi kan jo blive to grupper, der står over for hinanden. Det kunne egentlig være ret uhyggeligt at tænke sig, ikke?”

”Vollsmose eller hvor søren det er henne, det er de samme problemer. Politiet kan ikke komme ud, og brandfolkene tør ikke rykke ind og... jamen, hvad er det for noget? Hvad er det for et samfund, vi har? Det er ikke... det er ikke noget, jeg mærker, men jeg tænker på det fx, hvis jeg skal hjem med toget om aftenen. Det er nu ikke specielt på... på de fremmede, men, altså, de er da også... når der er sådan fire gutter... det er altså ikke rart. På Hillerød station. Det kan jeg godt love dig. Og det har jeg ikke oplevet med danskere, altså. Det er ikke fordi, jeg tilfældigvis... altså, jeg har set mig sur på... på... fordi de har en mørk hudfarve. Det er ikke det. Jeg siger bare, jeg oplever det ikke fra danskere. Jeg har ikke oplevet det” (Helle, journalist i 50erne).

Den orientalistiske nationalisme udtrykkes her som en fortælling om *ragnarok* – som bygger på krigens billeder. Vi finder her en fortælling om optrapning af konflikter og gadekampe mellem de mest ekskluderede grupper såsom skinheads, rockere og indvandrere. Det er således opløsningen af orden, hvor den sidste og mest grundlæggende institutionelle garanti for sikkerhed er i opløsning – statens voldsmonopol politiet den sidste garant for håndhævelse af lov og orden tør ikke rykke ud. Det er således en fortælling om manglende personlig og samfundsmæssig sikkerhed – brandvæsenet tør ikke rykke ud. På denne måde gør den orientalistiske nationalisme spørgsmålet om den ”andens” tilstedeværelse til et sikkerhedsproblem. Krigen udspiller sig ikke bare på afstand.

Et kontinuum af ”andetheder”

Den orientalistiske nationalisme er kendetegnet ved at skelne mellem tre grupper af fremmede, henholdsvis den radikale, moderate og assimilerede ”anden”. Det er således akser af ”andetheder” .

De befolkningsgrupper, der absolut ikke hører til, er den *radikale ”anden”*, som er mørk (race), religiøs (Islam) og er geografisk forbundet med Mellemøsten. Fortællermæssigt identificeres den radikale ”anden” ved sammenligning med andre sociale grupper i det danske samfund som anses for at være problematiske.

”Og når nu deres... hvis de vil efterleve den, der tror vi jo ikke lige, de begynder at hive store sabler frem og slibe nogen ned, men den... det er jo ligesom, vi kan ikke... vi har jo været meget ude efter rockerne og sådan noget, fordi dem kan vi heller ikke... de... vi ved godt, hvad de lever af og sådan noget, ikke? Det ved næsten alle mennesker efterhånden, og det er dårligt. Men man har altså ikke kunnet finde ud af at få stoppet dem endnu. Det er da lovligt at kalde sig rockere og gå med rygmærker, ikke. Men man ville gerne, hvis man kunne. Men du kan se, noget der har med nazi-ting at gøre, det er vi da meget kraftigt imod. Det kan vi da hurtigt blive enige om. Og den dér Koranen og så Hitler er sgu ikke så langt fra hinanden. Han havde så fået kig på en enkelt folkegruppe, kan man sige, hvor de andre, de tager mere globalt. De vil have pelset hele... alle dem der er imod dem, de... hvis ikke du er med dem, så er du imod dem, og så skal du fjernes. Og det kan man ikke...” (Søren, fisker i 50erne)

Den radikale ”anden” sammenlignes i denne fortælling med rockere og nazister. Det er konstruktionen af et fjendebillede, som oftest af informanterne forbindes med Mellemøsten og Islam. Fjendebilledet centrerer sig i denne fortælling om Koranen, der som helligt skrift får betydning gennem det, der i den kollektive erindring står som det mest gruopvækkende, Holocaust og 2. Verdenskrig, der personificeres gennem Hitler. Den radikale ”anden” er derfor altid allerede uden for rækkevidde, samtale og dialog. Den radikale ”anden” er et fjendebillede som fortælles at være en trussel for vores eksistens. Derimod er den *moderate* ”anden” befolkningsgrupper, der fortælles at være mere afdæmpede og geografisk producerede som forbundet med Asien eksempelvis Kina og Indien.

”Jo, jo. Og det har vi jo. Og det kan vi jo ikke... ham du siger, inderen vi så, havde jo en anden mentalitet, end vi har. Men typisk så ville jeg nok ikke være så betænkelig ved at få en inder ind i landet som mange af de andre. Men det er igen fordi, hvad har han med som baggrund, når han kommer? Hvordan er den? Det kan man næsten sige på forhånd, inden han... altså, inden... hvordan er deres religionsbaggrund, og hvordan vil de opføre sig? Det ved man, inden de kommer. Når der står en her og banker på, så siger jeg: ”Så har vi sådan én.” ”Og vi kan forvente, at han udvikler sig sådan.” (Søren, fisker i 50erne)

”Jamen, det ved jeg ikke, om det kan. Fordi vi har haft kinesere i Danmark i mange år, og dem mærker du ikke noget til, vel? De kommer ikke og nasser. De klarer sig selv, ikke? Hele vejen igennem, ikke? Og mange andre... men det er... ligeså snart du... tyrkerne og palæstinenserne, der.” (Michael, Tømrer i 40erne)

Mens den radikale ”anden” er uberegnelig, så produceres den moderate ”anden” som en fremmedhed, som det nationale subjekt er fortrolig med. Det er således en forskellighed, der produceres som moderat, fordi den er forudsigelig. Som Søren udtrykker det: ’her ville jeg nok ikke være så betænkelig’, fordi som han forklarer: ’vi kan sige på forhånd, hvordan

de vil opføre sig.' Den moderate "anden" fortælles således som værende ikke en ukendt trussel men typisk noget 'kendt.' Befolkningsgrupper der, som Michael udtrykker det, 'har været her i mange år og som klarer sig selv'.

Endelig er der den gruppe, der i den orientalistiske nationalisme udgør den *assimilerede* "anden". En fremmed der ikke er truende men fortælles og tænkes som en gruppe af indvandrere og flygtninge, der prøver at være lige som 'os':

"Jeg siger ikke, det er alle sammen. Jeg siger bare, der er mange af dem, der er. Der er dem, der virkelig prøver at blive danske, ikke? Men, altså, der er også én, der er kommet her, én der hedder Samuel, ikke? Og han har så været i lære samme sted som sønnen, ikke, altså? Han spiser også svinekød. Han drikker også... de har nemlig en whiskyklub sammen med ham, så... Men han drikker også alkohol og sådan noget. Han er ikke heltidsmuslim, kan man sige. Han hedder endda Osama, men det ville han... det, ligesom, belastende, mente han, så nu hedder han... ja, hvad hedder han? Han har i hvert fald skiftet til et dansk navn. Ja, han hed Osama et eller andet. Nu hedder han Pedersen... de går jo i ganske almindelig skole og tager ganske almindelige uddannelser og... og opfører sig sådan set som danskere. Ja, det gør de jo alle sammen, ikke? Jamen, det er også noget med, at forældrene, de har, ligesom, opdaget, hvordan bor... hvordan lever danskerne, ikke? Og så har de, ligesom, sagt: "Jamen, vi må nok hellere prøve at ligne dem. Så får vi det nok bedst, ikke? Hvad er skolegangen? Og lære dansk og sådan noget. Det er meget fint. Dem oplever jeg ikke som noget trussel for det danske samfund, vel? Dem oplever jeg som måske et plus, fordi at de... de er søde og rare og dygtige, de fleste af dem, ikke? (Michael, Tømrer i 40'erne).

Dette narrativ er en beretning om, hvordan den assimilerede "anden" beviser, at han er oprigtigt loyal over for danskheden ved at spise svinekød og drikke alkohol. At spise og drikke udgør her en ritualiseret handling, som overskrider grænsen mellem "dem" og "os". Ifølge narrativet er Osama ikke længere en fremmed men er blevet en af 'vores' – ved at skifte sit navn til Pedersen beviser han desuden, at det er et udtryk for et uforbeholdent tilhørsforhold.

Danskheden

"Vores grænser bliver hele tiden rykket af nogle andre." (Helle, journalist i 50'erne)

"Vi holder sgu sammen endnu i og med, at vi er danskere." (Søren, fisker i 50'erne)

Den orientalistiske nationalisme knytter sig, som jeg har fremlagt det i det ovenstående, på konstruktion af den "anden" som produceres gennem den forestillede geografi på flere forskellige skalaer. Vi skal her se nærmere på, hvordan den forestillede geografi knytter sig til fortællinger om danskheden.

”Vores grænser bliver hele tiden rykket af nogle andre. Det er jo så det, der gør... det er den multikulturelle, ikke? Og så kan man sige, nogle af grænserne er måske udmærket at få rykket, men jeg kan ikke nævne dig nogen.....men altså, det er da... kan da godt... jeg vil da ikke afvise, at der kan være steder, hvor man siger: ”Det er faktisk udmærket.” At vi måske får et lidt bedre eller lidt større udsyn, at vi kommer lidt ud over det helt snævre danske her, ikke?... hvor vi har bare gået og puttet os gennem mange år. Det er måske meget godt, i virkeligheden. Og at vores værdier bliver sat på prøve. Det er de med til. Men det er der, jeg siger, at det at blive sat på prøve... det at værdierne bliver sat på prøve skal ikke betyde samtidig, at de... de bliver eksporteret, vel? Altså, eller ødelagt eller...” (Helle, journalist i 50erne)

I dette narrativ centrerer beretningen sig omkring ’grænser’, der bliver rykket af andre. For Helle kan dette være positivt, som hun siger: ’Jeg vil ikke afvise, at der kan være steder, hvor det faktisk er udmærket.’ At vi som hun formulerer det får et større udsyn, og at vores værdier bliver sat på prøve. Men helt personligt kan Helle ikke nævne grænser, som er positive at få rykket. Det afgørende er imidlertid som dette narrativ illustrerer, at danskheden forestilles som en mere statisk essens eller substans som på et tidspunkt i historien har været intakt – og som nu kan ødelægges og sågar eksporteres. Denne forestilling om en mere oprindelig danskhed knytter sig til den historiske nationalisme, (Kapitel 6) oplevelsen af tab og til fortællingen om den globaliserede fremtid.

”Fordi når samfundet bliver blandet sådan op og bliver internationaliseret, så bliver man tvunget til at have en anden tankegang. I sidste ende bliver man tvunget til at se tingene på en anden måde. Altså, i dag der er det jo sådan, så at – og gudskelov for det – en masse mennesker, som kan få en klump i halsen, ikke? At nationalsangen bliver sunget, ikke? Det forsvinder. Der er masser af mennesker i dag, der er stolte over at være danskere. Men der fanden galeme også mange, der er bedøvende ligeglade.”

”Jamen, det er den ensretning. Eller den brogede sammensætning af samfundet. Og at vores særheder eller særegenskaber ved vores kultur, eller hvad du vil kalde det, den går tabt. På længere sigt. Vores tænkemåde. Ja. Vores måde at være på. Vores måde at leve på. Ja, altså, vi bliver internationaliseret, eller hvad fanden du vil kalde det. Altså, der er for mange påvirkninger udefra. Sådan så at selv dem, der kommer udefra, de bidrager med et eller andet, men det, de bidrager med i forhold til det, vi har, det bliver til... det er to ting, der bliver til en tredje ting, som bliver grå og farveløs. Altså, vi bliver et blandings... altså, det lyder... det er fælt. Det er sådan set noget fælt noget, ikke, at snakke om, fordi racemæssigt kommer der en tredje person ud af det. Ja. Og i løbet af nogle generationer eller ikke... i hvert fald nogle generationer, så findes der kun den. Den er farlig, ikke? For du nærmer dig racehygiejne, ikke? Det gør du sådan set i meget grove træk.

Man kan mene om det, hvad man vil, men den ødelægger... det ødelægger vores særegenskab som dansker. Du kan ikke få den (fædrelandskærligheden red.) tilbage, hvis den er mistet. Du kan prøve at værne om det, der er tilbage... værne om det” (Svend, specialarbejder i 50erne).

Her ser vi illustreret et narrativ, der viser, hvordan den orientalistiske nationalisme beretter gennem *racetænkning* og blodsmetaforer. Fortællingen tager udgangspunkt i den diskursive forståelse af, at globaliseringen underminerer nationen – denne forandring fortælles som en erodering, der er forbundet med tvang og ikke et aktivt tilvalg. Internationalisering af nationen fortælles som tab - 'der er mange, der er bedøvende ligeglade' og internationaliseringen, siger Svend, er udtryk for et tab af 'kultur', 'særegenskaber', 'tænkemåde' og 'levemåder'. Således er dette en lille fortælling om, at globaliseringen iscenesættes som noget, der kommer 'udefra' som en jagannath - som noget uundgåeligt og irrerversibelt, som vi står magtesløse overfor. Det er således forestillingen om globaliseringens løbske karakter, dens voldsomhed og enorme kræfter (se kapitel 3), som ifølge fortællingen gør, at 'vi' ikke kan fastholde et forestillet fællesskab. Den globale mobilitet er derfor i den aktuelle fortælling udtryk for udefrakommende påtvungede 'blandinger', som det udtrykkes: 'Det lyder fælt – racemæssigt kommer der en tredje person ud af det'. Her taler fortællingerne i *blodsmetaforer*. Det er racer, der blander sig, og det der kommer ud af det er blandinger - her forstået som 'grå' og 'farveløse,' som for det første illustrerer den diskursive forståelse af, at globaliseringen homogeniserer og gør alting ens. En globalisering som fortællingen iscenesætter som noget fællesskaber står magtesløse overfor. I fortællingen knyttes dette til noget umisteligt. Danskheden er symboliseret gennem fædrelandskærligheden, som ifølge narrativet ikke er noget, du kan få tilbage men kun værne om.

Flygtningediskussionen

Den danske flygtningediskussion er centralt element, som den orientalistiske nationalisme bygger fortællingerne op omkring. I hovedtræk består plottet af tre led. Først en produktion af *forskelle* - den "anden" afgrænses som en nærmest uovervindelig afstand. Dernæst taler den orientalistiske nationalisme ud fra en *assimilationstankegang* – der tales om, at det er 'os,' der har retten til Danmark, og at den 'anden' skal indordne sig – indoptage vores kultur og ikke forsøge at lave om på 'os'. Endelig *eksklusion*. Igennem den orientalistiske nationalisme tales der om, at afstanden er for stor. Derfor skal den "anden" tilbage der, hvor han/hun hører til. Vi kan karakterisere denne fortælling som en række *offentlige dogmer*, som er en daglig og tilbagevendende og repeteret del af den danske diskussion der vedrører hele flygtninge- og indvandrerspørgsmålet i Danmark.

Blødsødenhed

”Ja, altså, ved at være lige lovlig åben overfor alt uden at være kritisk, ikke? Altså, hvis du forstår, hvad jeg mener? Simpelthen, altså, været så åben så man siger: ”Bare kom her, lige meget hvor pokker I kommer fra, fordi at...” Men det er jo igen det dér, selvfølgelig er det da svært. Men, altså, når folk kommer fra Sri Lanka og sådan nogle steder fra, så er de jo så forskellige fra os..... så at... at det bliver jo svært for dem at blive integreret, jo. De kan jo simpelthen slet ikke forstå vores måde at... at leve på, ikke? Det tror jeg da nok, det er misforståelse, at man kommer fra den anden side af kloden og...lige præcis fokuserer på, at det er Danmark, man skal tage ophold i. Så selvfølgelig kan vi da ikke forhindre, når... når vi vil være et demokrati, så kan vi da ikke forhindre, at der kommer andre folkeslag og besøger os og, ligesom, siger: ”jamen, her kunne vi sgu godt tænke os at bo.” Men når så der kommer islamiske ekstremister og begynder at råbe: ”Dem der ikke er ligesom os, de skal slås ihjel!”, så står jeg sgu af!” (Anders, landmand i 60erne).

Dette narrativ illustrerer, hvordan nationen kritiseres for at være domineret af en ’humanisme’, hvor ’vi har været lige lovligt åbne som det udtrykkes’. Flere informanter bruger udtrykket ’blødsødenhed’ som en metafor for deres navigation i det diskursive felt, som indvandringsdiskussionen udgør. Det er således fortællinger, der centrerer sig omkring grænser for åbenhed. Ifølge dette narrativ er grænsen nået. At vi i humanismens navn har været åbne overfor, som det udtrykkes ’for folk uanset hvor de kommer fra’ har skabt sine egne selvgenererende problemer - nemlig hele den integrationsproblematik, som er et tilbagevendende emne i den offentlige diskussion. Ifølge dette narrativ bygger den totale åbenhed på en misforståelse. Det var som Anders udtrykker det ’ikke meningen at folk skulle komme rejsende helt fra den anden side af kloden’. Hele denne forestilling om blødsødenhed er i høj grad udtryk for hvad Sara Ahmed (2004:2) betegner som en kønnet måde at forstå nationen på. Hvor det blødsødne og åbne bliver symbolet på det femine, som skal overvindes og mestres af en maskulinitet, der sætter grænser for intrægende uvedkommende. Flere informanter beretter i denne sammenhæng, at de undrer sig over, at flygtninge og indvandrere lige præcis fokuserer på Danmark. Problemet er, at den ’anden’ ikke nemt lader sig integrere. Som det berettes: ’De kan slet ikke forstå vores måde at leve på’. Dermed har åbenheden skabt sine egne integrationsproblemer, og det er i sidste ende noget, Anders står af overfor, når det gælder den radikale ”anden”. Læg mærke til hvordan denne fortælling ikke afviser åbenhed som diskursiv idé men søger at bemægtige sig det ved at give det et nyt betydningsindhold – gennem integrationsdiskussionen. Således fremføres det, at vi er et demokratisk land, som ikke kan forhindre, at der kommer andre folkeslag.

Assimilation

”... jeg vil gerne se, at de forstår, at det er en gave, de får, når de kommer ind i landet”

”Forandring er indvandring. Ja, det er også... det er også... men nu tænkte jeg... i den forbindelse tænkte jeg specielt på indvandringen. Og den var jo... i tresserne husker jeg udmærket godt, hvad der skete dér, for der kom jo alle de dér, vi kaldte fremmedarbejdere ind. Og det var jo eksotisk igen, og man sagde: ”Nå, men det er fint nok.” Og de kom op for at hjælpe os og gøre nogle ting og udføre det arbejde, som vi... det beskidte arbejde, som vi ikke selv gad tage. Og det skal man jo også se i det perspektiv, ikke? Men jeg synes egentlig, stort set er de blevet behandlet godt. De tyrkere, var der vel mange af der kom, ikke? Tyrkerne. Og jeg undrer mig lidt over, at de generationer, der er kommet efter dér, ikke forstår i højere grad at tilpasse sig det danske samfund. Og det kan jeg godt fortælle dig hvorfor, hvis du vil vide det? Hvorfor jeg synes, at det er... Altså, ud fra mit eget – og nu kan jeg næsten sige det, fordi jeg bor heroppe – Jeg er selv en hundestedboer, men jeg bliver aldrig en hundesteder. Jeg bor her, og jeg er aldrig nogensinde i tvivl om, at hundestederne, det er dem, der... det er de oprindelige, og det dem, der har retten til at... hvad skal vi sige?... at give stedet sjæl, give det, som..... som jeg aldrig nogensinde kommer til at give dem, fordi jeg aldrig bliver en rigtig én, der bor her, ikke? Og det... der mener jeg, at dem der har boet her længst, de har retten. Så primitivt kan det egentlig siges, ikke?”(Helle, journalist i 50erne).

Den orientalistiske nationalisme bygger på en assimilationstankegang. Som dette narrativ illustrerer, så er det en fortælling, som tager sin begyndelse i 60erne. Dengang var det, siger denne fortælling, nærmest ’eksotisk’, ’problemfrit’ og en ’hjælp’. Indvandrere tog det beskidte arbejde, som vi ikke selv gad tage, som Helle udtrykker det. Ud af denne fortælling vokser der imidlertid store problemer og konflikter. En ny generation af indvandrere som ikke forstår at tilpasse sig det danske samfund. Som det formuleres. Helle søger at illustrere assimilationstankegangen med sin egen fortælling. Som tilflytter til Hundested vil hun aldrig blive ’hundesteder’ – ’jeg vil aldrig være i tvivl’, som hun siger. At de oprindelige ’Hundestedere’ er dem, der har retten til at definere det ’hundestedske’. Det er en primitiv men enkel tankegang, mener Helle. De der har boet længst et sted oparbejder sig en oprindelighed og visse rettigheder.

”Og det er jeg parat til selv at indrette mig efter og sige: ”Okay, jeg kan ikke komme og ændre det her samfund, fordi at det skal jeg ikke gøre, for så er der nogen, der bliver meget, meget vrede og sure på mig, hvad jeg egentlig godt kan forstå. Derfor lader jeg være med det.” Jeg siger: ”Lev og lad leve, og lad os have det rart sammen alle sammen”, ikke? Vi kan tænke og gøre, hvad vi vil indvendigt, ikke? Men eller så i hvert fald sørge for at vi skal opføre os ordentligt alle sammen, ikke? Og der synes jeg, der er mange af de mennesker, der er kommet ind i landet dér, det har de ikke forstået. Ja. Så... så det der er sket, det er, at i takt med, altså, flygtninge og indvandrere osv., de har ikke forstået det. Det er os, der, ligesom, skal... hvad skal vi sige?... integreres... Integreres. Ja, eller omvendt: De skal integrere sig i vores samfund, ikke?”. Forståelsen for at man ikke bare kan komme herop, kræve ind og forlange og sige til folk, at de er

racister, hvis de ikke... hvis de ikke indretter sig eller går galt i køen eller sådan noget., Hvis man tager til Danmark, så er det jo fordi, man skal, på en eller anden måde, sørge for at falde ind i samfundet... ... uden at støje for meget. Det skal vi alle sammen, ikke? Det skal både du og jeg også. Altså, vi skal ikke støje for meget, vel? Og det synes jeg... det synes jeg, altså, det er det, der mangler.” (Helle, journalist i 50erne).

I assimilationstankegangen ligger der en forståelse af, at den 'anden' må indrette sig efter sådanne principper, som Helle selv mener, at hun efterlever. Det er, som Helle udtrykker det, at falde ind i samfundet uden at støje for meget. Underforstået ikke at synliggøre sig selv som aktive deltagere men at *underordne* sig. Konflikten opstår omkring denne akse af underordning - i fortællingen har den 'anden' ikke forstået denne logik. Den 'anden' har ikke forstået, at det er 'dem' og ikke 'os', der skal integreres eller laves om på.

Eksklusion

”Men de må jo også godt komme op og se Danmark, men de må jo også gerne rejse hjem igen. (Karen, ståltekniker i 50erne)

”Jeg mener simpelthen, de fremmedarbejdere, kaldte man det jo dengang, som man inviterede op i tresserne, fordi vi manglede arbejdskraft. De skulle have været ansat på kontrakt, og når de så var færdige med det så ud af klappen.” (Kim, marinespecialist i 30erne)

”Ja, altså, vi er alt for blødsødne, ikke? Altså, hvis de laver samme kriminalitet i deres eget land, så får de hugget en arm af eller et eller andet, ikke? Og så kan man sige, jamen, det eneste vi kan gøre, det er at udvise dem af landet, ikke? Altså, meget før. Altså, de laver alt for... du ved, den sag dér med hende pigen, der blev slået ihjel af faderen, ikke? Altså, de går for langt, ikke? Altså, dengang... første gang han prøvede at kvæle hende, der skulle han have været smidt ud, ikke?” (Michael, tømrer i 40erne).

”Jeg mener, at det dér med at man skal integrere flygtninge... hvad fanden skal de integreres for? Det øjeblik der er fred i deres land, så skal de sgu tilbage og være med til at bygge deres land op. De skal ikke integreres i vores land. Det skal de ikke.” (Svend, specialarbejder i 50erne)

”De skal jo hjem. Hvorfor skal de så blande sig? De har ingen grund til at lære dansk. Hvis de skulle ud at arbejde her, så skal de lære dansk, og så stiller man nogle krav for dem. Så siger man: ”Er du indstillet på, at du er blevet godkendt til at være... blive dansker? For det er du sådan set, når du har sagt ja til det. Men du skal inden for en vis tid lære sprog og sådan og sådan og sådan. Og ellers så... fortaber du altså også retten til at være her.” Så kan man sige: ”Jamen, jeg kan

ikke lære sproget.” ”Nå, fint. Så må du tage hjem med det samme.” Fordi det er ensbetydende med, at et andet samfund sådan set skal føde dig fra nu af, og så til du... fordi vi ved af erfaring, at du kommer ikke til at få arbejde, når ikke du kan sproget.” Og det er jo noget skrækkeligt noget for analfabeterne.” (Søren, fisker i 50erne).

Hvad disse narrativer udtrykker, er en klar og entydig eksklusionstankegang, som ligger til grund for den orientalistiske nationalisme. Flere af narrativerne bruger 'hjem' som metafor for, at indvandrere og flygtninge ikke hører til. 'De skal jo hjem,' som Søren udtrykker det. 'De må godt komme op og se Danmark men skal rejse hjem igen,' som Karen udtrykker det. I den orientalistiske nationalisme har den "anden" allerede et andet 'hjem' og er derfor ikke en del af det forestillede fællesskab. Hertil tilføjer den orientalistiske eksklusionen af den radikale "anden". Forbrydelser skal straffes med eksklusion de skal smides ud siger Michael. Hvis den anden af en eller anden grund skal bebo det nationale rum, skal han/hun indgå en kontrakt om, at de vil blive danskere, ellers skal de 'fortabe retten til at være her'. Den "andens" kontraktlige forpligtigelse ligger også i Kims fortælling om, at de kun skal være her så længe, der er arbejde.

Forestillede geografier

Den orientalistiske nationalisme er som sprogbrug udtryk for en *semantik*, der producerer uforenelige forskelle mellem "os" og "dem". Disse modsætninger indgår i en nærmest *grammatisk* orden, som kommer til udtryk gennem binære modsætninger – to konnotative kæder, som afspejler de ubrydelige forskelle. På den ene side har vi "dem": mørke, vilde og fanatiske og på den anden side "os": hvide, civiliserede og tolerante. Disse konnotative kæder er udtryk for *myten* - i princippet er de konnotative kæder uendelige og cirkulære, så i stedet for at opremse alle de talemåder, der er forbundet hermed kan vi 'generalisere' over dem – de er alle selvindlysende - den grammatiske tid de anvender er en tidsløs evighed – og de formidler et indtryk af gentagelse og styrke' (Said 1995).

Konstruktionen af den "anden" er i denne sammenhæng udtryk for en *dehumanisering* af et lille mindretal i det danske samfund. Den "anden" er i den orientalistiske nationalisme ikke et menneske men snarere fremstillet som *bærere af tendenser*, hvad enten dette er vold, terrorisme eller umoralsk adfærd. I den orientalistiske nationalisme accepteres denne sondring mellem "os" og "dem" som uproblematisk. Det vil sige, der bliver ikke stillet spørgsmålstejn eller reflekteret over denne måde at tænke og tale på. Derimod fremstilles eksempelvis muslimerne som personer, der aldrig kan blive danske. Muslimerne kropsliggør i denne sammenhæng alt det, der frygtes og hades.

Som rumlig praksis er den orientalistiske nationalisme kendetegnet ved, at den producerer rumlige afgrænsninger mellem os og dem gennem sammenvævninger af flere skalaer - en narrativ skalapolitik (se kapitel 3). Det fjendebillede, vi finder i den orientalistiske nationalisme, er således ikke bare en produktion af den globale skala delt i

orient og occident. Der er nærmere tale om en reproduktion af orientalismen på andre skalaer. Disse skalaer er forbundet idet fortællingerne rejser i den forestillede geografi mellem de barbariske steder (dernede og her) eksempelvis Nørrebro og Mellemøsten. På den lokale skala produceres 'ghettoerne' som krigszoner, hvor danskere ikke kan færdes. Disse er glokale steder, som forbindes til orienten og særligt Mellemøsten, og som tilføres betydninger gennem et helt repertoire af krigens billeder. Som Gregory (2004) på overbevisende måde viser det i denne sammenhæng, så er den globale krig mod terror netop udtryk for, som han udtrykker det, 'colonial present' det vil sige en nutidig kolonialisme, som har bragt den forestillede geografi på arbejde i krigen mod interne såvel som eksterne fjender. Den orientalistiske nationalisme er *geopolitik*, som illustrerer nogle af de mest grundlæggende internationale problemstillinger og konflikter. Den orientalistiske nationalisme er ikke bare udtryk for et mønster eller en passiv modspejling af den anden men er en dybt integreret del af den globale krig mod terror og en forudsætning for, at den er mulig.

I det empiriske materiale var den orientalistiske nationalisme stærkt fremtrædende – de orientalistiske fortællinger, dens klichéer, var således mere overvældende end forventet. Der kan findes mange forklaringer på dette. En forklaring er, at orientalismen måske mod manges forventning gennemsyrrer det 21. århundredes skalapolitiske virkelighed. I den danske debat er sådanne fortællinger en daglig repetition, som er blevet så rutineprægede, at de fremstår som det naturlige udgangspunkt for enhver diskussion. Dette gælder særligt i diskussionen omkring flygtninge og indvandrere og hele ghettodiskussionen. Derudover er den globale krig mod terror, som Gregory viser det, indlejret i orientalismen. Som Said bemærker det, opløser globaliseringens og postmodernitetens digitale verden ikke orientalismens stereotyper snarere forstærker den dem i en mere standardiseret form. Som Said formulerer det, så har denne standardisering og de kulturelle stereotyper givet det 19. århundredes akademiske dæmonologi om den mytiske orient endnu større magt (Said 1995: 26)..

Som en del af hverdagslivet forankrer den orientalistiske nationalisme sig i *hverdagsligheden*. Det er således udtryk for en *banalisering af radikalt sprogbrug*. En rutinemæssig måde at tale og tænke på som sjældent betvivles. Et par observationer fra de kvalitative interviews kan her være på sin plads. For det første er det karakteristisk, at denne form for sprogbrug nærmest blev udtrykt som en *refleks*. Jeg kan kun karakterisere det som at trykke på en 'knap', der udløste standardiserede fortællinger. Disse fortællinger om muslimske trusler og fjender blev ikke udformet med rasende patos men nærmest fremført som *trivielle* almindeligheder. At trykke på denne 'knap', som i praksis kunne være spørgsmål, der vedrørte muslimer, flygtninge eller danskhed, var som at trykke på 'gentager'. I sig selv er det empiriske materiale overmættet med *repetitioner* af den samme fortælling, som fremstår med blot små variationer.

Informanterne udgør ikke billedet på den *klassiske racist*. Der er tale om almindelige, ordinære og pligtopfyldende borgere, som ikke overskrider de normer, som samfundet er

båret af – de fordeler sig bredt på alder, køn, indkomst, partitilhørsforhold og uddannelse. Informanterne er ligeledes ikke repræsentanter for den rabiate højrefløj eller racistiske bevægelser, ligesom at de ikke har været i direkte voldelig konfrontation med de muslimer, som de hævder ønsker at slå dem ihjel. En overvejende del af informanterne fortæller, at de ikke oplever problemer med flygtninge og indvandrere i deres nærmiljø. En informant nævner, at hun aldrig har oplevet det her selv, når der tales om den ”anden” som voldelig og potentiel voldtægtsforbryder. En anden informant som har arbejdet på en multikulturel arbejdsplads med tyrkere og pakistanere fortæller, at der aldrig har været problemer. Spørges der til nære sociale relationer er svaret altså ofte et helt andet end det rabiate og dæmoniske fjendebillede. Det der kan vække undren er, at informanterne ikke kobler hverdagserfaringer med et mere diskursivt og abstrakt fjendebillede. Vi har her at gøre med nærhed og distance. Det der er nært bliver mere moderat, og det der er fjernt opretholdes som en distance eller uovervindelig forskel. At der ikke foretages en kobling mellem et nationalt fjendebillede og hverdagserfaring kan være udtryk for en manglende omtanke, dømmekraft og refleksion – som i sig selv opretholder orientalismens symbolske magt, fordi den frem for at blive konfronteret blindt reproduceres. Det er således her, vi har nøglen til vores forståelse. Den orientalistiske nationalisme virker ikke gennem en afvigelse fra, hvad der er socialt acceptabelt at sige og tænke – derimod er den som et fortalt narrativ nærmest en genfortælling af den dominerende globale symbolske orden.

Den orientalistiske nationalisme er som sprogbrug i denne forstand udtryk for på den ene side at forbinde sig til forestillingen om tab af danskhed (se den historiske nationalisme) og på den anden side at være en regelstyret aktivitet. Den er en særlig læsning af spillet, som i sig selv er blevet en *praksis*, der fremstår lige så naturlig og indlysende som at sige, at denne farve er blå (Wittgenstein 2001). Den er således det, Said (1995) betegner som *radikal realisme*, en repeteret virkelighedsramme, som allerede er reproduceret som det taget for givne udgangspunkt. Den er doxa – den tavse viden eller myten, der taler med naturens stemme.

Kapitel 9

Velfærdsnationalismen

Velfærdsnationalismen har en særlig betydning i en skandinavisk og dansk kontekst, som historisk er koblet til et af de store nationalstatslige projekter. Således er velfærd en afgørende brik i den nationale identitet og et af det forestillede fællesskabs kronjuveler. Det gælder i det omfang, at velfærdsamfundet forstås som en af de mest centrale historiske fortællinger og samtidig som en af fremtidens helt store udfordringer (Petersen 2000 og 2003). I dette kapitel illustreres først, hvordan velfærd fra et hverdagslivsperspektiv knyttes til centrale aktører og kobles til det forestillede fællesskab. Dernæst udfoldes de forskellige grundlæggende fortællinger om velfærdsfællesskabet, som knytter sig til fortællinger om velfærdssamfundets udfordringer samt bekymringsnarrativer og ontologisk usikkerhed. Afslutningsvis skal vi se nærmere på, hvordan fortællinger om velfærdsfællesskabet kobler sig tæt til en 'ny' forsørgerfortælling, som vedrører diskussionen om flygtninge og indvandrere.

Velfærdsfællesskabet

Der er særdeles mange måder, hvorpå vi i det konkrete sprogbrug kan tale om velfærd på. I velfærdsnationalismen er der mange overlappende subjekter og aktører, der tegner sig dog særligt to sammenhængende sider i hverdagslivets narrative artikulation - på den ene side er der velfærdsstaten, hvor der refereres til staten, systemet, det offentlige og institutionerne, på den anden side er der velfærdssamfundet, som er "os" og "fællesskabet", det vil sige nationen.

"Det er... det karakteriserer jo lidt det, han siger (i udsendelsen red.), at 'der bliver sørget for dig fra fødsel til grav,' ikke? Det er jo ikke staten, der sørger for dig som sådan. Det gør vi jo selv. Vi betaler jo for det, ikke? Og det dér med, som han også kommer ind på, at hvorfor bor gamle danskere ikke hos deres familier og sådan noget. Det gjorde vi jo også før i tiden. Indtil godt op i tresserne. Men så lige pludselig, så er begge forældrene nødt til at arbejde for at have hus og for at have de goder, man nu vil have, ikke også? Og så... jamen, når begge forældre arbejder hele dagen, hjem og hente børn, ikke? Ned og handle, lave aftensmad og så videre, ikke? Og så lige pludselig, så er kokken halv ni, og så kører man altså ikke ud til mormor og drikker aftenkaffe, inden man går i seng, vel?"

Og videre:

"Det er jo hverken dig eller mig. Det er jo i virkeligheden vores forældre, ikke? Der har startet opbygningen af det her. Og det er... det er jeg glad for. Det kan man godt sige, at selvom det virker som om, at måske folk taler ikke så meget med hinanden og vi går ikke så meget på besøg og... men alligevel så er vi alle sammen med til at

sørge for hinanden rent økonomisk. Altså, på den måde forstå, at der er sgu ikke nogen, der bliver ladt i stikken som sådan. Det er sgu sådan.” (Kim, marinespecialist i 30erne)

Som Kim udtrykker det, ” så er det ikke staten, der sørger for dig som sådan - det gør vi jo selv”. Velfærdssamfundet er ikke staten men *os*. Et identitetsmæssigt fællesskab. Det er økonomisk funderet i *os* - Det er *os*, der betaler, og det er dermed *os*, der sørger for hinanden. Velfærdssamfundet er dermed grundlagt i vores måde at leve på - de sociale relationer og det daglige liv og rytme (arbejde, hente børn og lave aftensmad) – velfærdsstaten er vores nære historie – ”det er jo i virkeligheden vores forældre der har startet opbygningen af det her”, siger Kim. Velfærdsstaten er på denne måde i fortællingen intimt indlejret i familiestrukturer – det er ikke bare vores fortælling, vores måde at indrette et samfund på, det er slægtens fortælling. Et stærkt bånd mellem folk som ”ikke lader nogen i stikken”, som det formuleres. Velfærdsstaten fortælles dermed også gennem den historiske nationalisme (se kapitel 6) som et intimt historisk familie og slægtsfællesskab.

I velfærdsnationalismen er staten derimod mere en uafhængig aktør en meta-autoritet og disciplinerende magt, der kan gribe ind og regulerer på ydelser, overførsler og service i forhold til det levede liv:

”... og der kan man se, at, jamen, altså, man strammer jo kravene, øger kravene til folk hele tiden. Den dér med at når man er syg fx, så kan man bare få lov at gå på sygedagpenge og være syg, og det er ikke noget, man blander sig i. I dag, der bliver folk jo... allerede efter fire uger, ikke? Så bliver der taget fat i folk, og de bliver opfordret til at være aktive, bliver opfordret til at søge arbejde og nye jobmuligheder og sådan noget. Før, der kunne de kunne få førtidspension.” (Jørgen, vognmand i 40erne)

”Næ. Det er jo fint nok, at vi har SU og alle de ting, og det synes jeg stadigvæk, det er. Og det er også fint nok, at man udadtil siger: ”Jamen, når du har brug for hjælp, så kan du godt få hjælp, fordi du bor i Danmark.” Men det skal du sgu ikke være så sikker på, du kan. Du skal i hvert fald være god til at argumentere for din sag. Og du skal i hvert fald være rigtig, rigtig, rigtig god til at kunne skrive en masse breve og så finde ud af, hvor du skal henvende dig henne. Og så skal du være rigtig god til at slå op i alverdens lovebøger. Så får du hjælp. Det er i hvert fald sådan, vi har oplevet det her. Det kommer ikke bare... Nej, det er ikke særlig menneskeligt. Det har været frygteligt, kan jeg godt sige dig.” (Liselotte, Pædagog i 40erne)

Staten er her udtrykt som ”man” - ”man strammer jo kravene” og ”man blander sig”, siger Jørgen og fortæller om, hvordan der er sket forandringer i måden, hvorpå ydelser reguleres såsom sygedagpenge, arbejdsløshedsunderstøttelse og førtidspensioner. I

velfærdsnationalismen kan staten være en "anden" end "os", et system af institutioner, der hele tiden stiller krav i vores daglige liv. Som Jørgen formulerer det, så bliver der "taget fat i folk", og de bliver "opfordret til at være aktive" ved sygdom og arbejdsløshed. Liselotte siger, at velfærdsstaten, som hun betragter som en "fin ting", i denne sammenhæng kan være forbundet med en noget, der ikke er særligt "menneskeligt" - en bureaukratisk modstander, der ikke formår at forvalte velfærdssamfundets rettigheder. Liselotte fortæller, at lige siden hun fødte en handicappet søn, har hun kæmpet med "velfærdssystemet". Liselottes fortælling rammer et andet vigtigt element i velfærdsnationalismen, og det er sikkerhed. Som Liselotte udtrykker det, "du skal ikke være sikker på hjælp, når du har brug for det". Velfærdssamfundets rettigheder er ikke bare givet, blandt andet fordi der er en anden (stat), der varetager forvaltningen af disse. At opnå sine rettigheder er i velfærdsnationalismen noget, der kræver kamp og stor kompetence. Du skal, som Liselotte siger, være god til at "argumentere", kende "loven" og kunne "navigere i systemet" (vide hvor du skal henvende dig).

Dette mønster mellem velfærd, forstået som stat og nation (fællesskab), er velkendt fra den politiske debat (Højrup 2003).

Fortællinger om velfærd

"Det er godt, at... at vi alle sammen har ret til at gå i skole, at vi alle sammen har ret til at komme på hospitalet, og der er ikke nogen af os, der dør af sult." (Kim, marinespecialist i 40'erne).

Kim formulerer her i meget kort form den grundlæggende fortælling om det danske velfærdssamfund. Når jeg anvender udtrykket grundlæggende, så er det fordi, Kim udtrykker noget om velfærd, som *alle* kan genkende og ikke ville være i tvivl om eller sætte spørgsmålstegn ved. Det vil sige, her finder vi fortællingens banale grundstruktur. Det som andre fortællinger bygger videre på.

Som Kim formulerer det, så består velfærd af en række menneskelige *rettigheder* – "vi har alle sammen ret til..." dette er velfærdsstatens historiske sprog, tale og praksisform. I denne sammenhæng fortæller Kim om de tre bærende søjler i det danske velfærdssamfund: "vi har ret til at gå i skole" (dannelse), vi har ret til at komme på hospitalet (service), "vi har ret til ikke at dø af sult" (omfordeling). Dannelse, service og omfordeling udgør den danske velfærdsstats vigtigste funktioner, som griber ind i alle områder, der vedrører vores hverdagsliv. Læg mærke til at Kim i denne sammenhæng anvender udtrykket "alle" – vi har "allesammen ret", hvorved han fortæller om et andet centralt princip i den danske velfærdsstat, at den omfatter *alle* uanset, hvem de er. Men Kim udtrykker også, at velfærdsstaten er et identitetsmæssigt fællesskab. Det er *vores* velfærd – det er "os" eller "vi", der har retten til den. Velfærdsstaten er i denne sammenhæng ikke bare en stat, der sikrer og forvalter velfærdens rettigheder og forpligtigelser territorielt men er derimod en integreret del af den danske identitet. Den

bliver helt naturligt artikulert som et aktivt subjekt – velfærden er ”vores”, og den er så omfattende, at den er udtryk for mere end blot en stat. Ser vi nærmere på den måde velfærdsstaten forstås og diskuteres i praksis, så kan den udtrykkes som værende en stat (en meta-autoritet), en nation (det identitetsmæssige aspekt) og et samfund, det vil sige et komplekst netværk af institutioner og relationer, der sikrer den grundlæggende sociale sammenhængskraft. Som det sidste element siger Kim, ”at det er godt” og udtrykker, at velfærdssamfundet ikke bare er et neutralt element i vores liv men et ”gode”, det vil sige noget, der tillægges en værdi. Dette kan være materielle som immaterielle værdier eller være udtryk for en etik eller en norm.

I udsendelsen ”Brev til Indien” fortæller Pradesh Reddy under et besøg på et gymnasium og et plejehjem, at danskerne lever i et samfund med stor tryghed og velfærd. Han siger, at i Danmark bliver der sørget for alt lige fra fødsel til død. Men I har ikke noget at kæmpe for. Behøver livet at være så kedeligt? Vi skal i det følgende se lidt nærmere på, hvordan informanterne reagerer på dette for at søge velfærdsfortællingens forgreninger - hvad er et velfærdssamfund, hvad holder det sammen, og hvordan forstår fortællingerne det grundlæggende i velfærdsnationalismen.

”Altså, vi knokler da også eller – ja, mange af os gør i hvert fald, ikke? Jeg gør det selv, ikke? Jeg går da på arbejde hver dag og betaler min skat, tårnhøje skat – så forventer jeg også at få noget for pengene. Og det er da også... vi lever i en velfærdsstat. Og, ja, hvorfor skal det ikke være sådan? Det synes jeg er fint nok. Jeg tror da ikke på, at alle nede i... sådan som Indien og USA kan man da også se, ikke, altså? De... I Thailand har vi været nede et stykke tid... langt stykke tid, ikke også? De har... selvfølgelig har de det da godt. Det er jeg da ikke i tvivl om, men de skal jo også... men de har jo heller ikke penge til alt, jo. De kan jo dårligt nok tillade sig at blive syge vel? Og der er de jo også tvunget til at tage sig af deres gamle, fordi de har jo ikke nogen steder at putte dem hen..... som vi så kan gøre, ikke? Men det koster jo også. Men jeg synes da, det er fint nok, der er det, der hedder SU. Jeg synes da det er fint nok, at vi kan blive syge, og så kan vi komme på hospitalet og i den dur. Det er jo heller ikke alt, vi får. Men de dér goder dér, det synes jeg da er helt i orden.” (Liselotte, pædagog i 40erne)

”Det er jo vores måde at leve på. Sådan føler jeg og tænker det i hvert fald. Altså, mulighederne i Indien er jo nok ikke så store for den enkelte, som den er i Danmark. (...) Jamen, det giver da en tryghed. Altså, hvis vi skal se alternativt, jo, ikke? Så er det vel nok. Hvis at... altså, hvis ikke det var som i dag, så ville vi jo have en... en meget stor befolkning af tabere, ikke, altså? Så ville der være mange flere, der boede på gaden, end der er. Det er jo også det, der sker i Indien, ikke, altså? Man bor på gaden. Netop fordi de ikke har det sikkerhedsnet.” (Svend, specialarbejder i 50erne)

”Altså, i... udefra set, ja, har manden ret, men jeg vil ikke... altså, han har jo ret, men man kan jo... man kan jo så opfatte det her positivt eller negativt, ikke? Altså, det han ser, det er jo rigtigt. Men jeg oplever det positivt. Fordi... jeg kan ikke se, at hvis jeg var inder og boede i den dybeste armod og ikke kunne komme til læge og ikke kunne få uddannet mine børn, og mine døtre de kunne bare blive et eller andet, der skulle føde nogle børn, og min... og mig selv, hvis jeg blev syg som gammel, ikke kunne blive helbredt, fordi der ikke var penge til det... den... den virkelighed ville jeg slet ikke synes om. Så ville jeg egentlig hellere have, at det system som vi har i Danmark, hvor der egentlig bliver sørget for de her ting. Og det er et valg, man kan tage, jo, ikke? For man kan jo bare vælge noget af det fra, jo. Man behøver jo ikke sige, at det er negativt. Det er da for mig hamrende positivt. Og det er i forhold til... i Indien, det som man har set fra Indien, der synes jeg da, det må være... det må være en ulempe for inderen, at han ikke har de her muligheder, ikke? Og der kan man sige her, lige nøjagtigt her, kan man sige, at den manglende omsorg, som vi ikke giver, skal vi sige, på det menneskelige plan, den giver vi jo vores medmennesker på det økonomiske plan. Det gør inderen jo ikke. Inderen, han sidder... jamen, han kan give en masse på det menneskelige plan, men han har ikke nogen muligheder for at give på det økonomiske plan. Og dem der kan, de gør det absolut ikke, for sådan er deres system ikke. Der er jo meget rig og fattig, ikke? Ja, det synes jeg. Det synes jeg, det er. Og der mener jeg jo så, inderne kunne lære meget.” (Jørgen, vognmand i 40erne)

Som det fremgår, så fortælles velfærdsstaten som værende et naturligt og integreret element i vores liv, som der på et niveau ikke umiddelbart sættes spørgsmålstejn ved: ”Hvorfor skulle det ikke være sådan” siger Liselotte. ”Det er jo vores måde at leve på”, formulerer Svend og udtrykker, at velfærdsstaten er vokset sammen med det forestillede fællesskab og det levede liv, hvilket betyder, at det stikker dybere end blot en forestilling. For at forstå hvordan velfærdsstaten er blevet et markant element i fortællingen om, hvem vi er, må vi se nærmere på fortællingernes forgreninger og centrale kohærenspunkter.

Fortællingen om velfærdsstaten er ikke baseret på mentale forestillinger men er forbundet med centrale daglige praksisser i vores hverdagsliv. Liselotte fortæller således om hele grundlaget for velfærdsstaten: ”Hver dag står vi op går på arbejde og betaler skat” - ”det gør jeg og det gør langt de fleste af os”. Fortællingen om velfærdsstaten tager dermed udgangspunkt i en fælles praksis – alle arbejder, og alle betaler skat af deres indkomst. Velfærdsstaten hviler således på arbejdslivet, en daglig rytme, der skaber en fælles produktivitet, ”vi knokler”, ”og det koster jo også”, siger Liselotte. Velfærdsstaten er derfor ikke et passivt element i vores liv eller blot et gode og en rettighed, vi bare nyder men noget, der aktivt skabes af ”os”, og som kun kan muliggøres og finansieres gennem et disciplineret *arbejdsfællesskab*.

Forestillingen om denne fælles og samtidige aktivitet, at vi hver dag bevæger os ud på arbejdsmarkedet og betaler en forholdsvis stor del af vores indkomst til velfærdsstaten, som Liselotte formulerer det, ”tårnhøje skatter” er det, der grundlægger det andet princip i fortællingen om velfærdsstaten, at det er et *solidarisk fællesskab*. Netop det element at vi betaler en forholdsvis stor del af vores indkomst til velfærdsstaten uden direkte, som ved køb af en vare eller en ydelse, at kunne se, hvad vi får igen for vores penge, gør det solidarisk. Alle arbejder for fællesskabet, og alle får eller forventer at få noget ud af det på et eller andet tidspunkt i deres liv. Det solidariske princip er det, der grundlæggende driver den danske velfærdsstat og kan således kun opretholdes ved, at vi tror på, at det giver mening.

I velfærdsstats-nationalismen er der særligt tre måder, hvorpå det solidariske princip skabes og gøres meningsfyldt.

For det første gennem forventninger: ”Så forventer jeg også at få noget for pengene”, siger Liselotte. Og anskueliggøre hvordan der i velfærdsstats-nationalismen er indbygget naturlige forventninger til eksempelvis passende ydelser, overførelser og højt kvalificeret professionel service inden for alle grundlæggende områder i vores hverdagsliv, der vedrører den sociale reproduktion som sundhed, uddannelse og det sociale område. Vores fælles forventninger om at få noget igen fra velfærdssamfundet er samtidig med til at legitimere velfærdsstaten som skattefinansieret model. Velfærdsstaten kan derfor ansues som et *forventningsfællesskab*. Disse forventninger er særligt knyttet til tid eksempelvis til fremtiden såvel på kort som på lang sigt.

Det andet bærende element, som skaber mening i velfærdsstatens solidaritetsprincip, er, at det fortælles som et *risikofællesskab*, der er præget af social *lighed*. Informanterne taler således alle om grundlæggende levede risici, der kan følge med sygdom, arbejdsløshed, alderdom, boligforhold og uddannelses. ”Jeg synes, det er fint nok, at vi kan blive syge og så komme på hospitalet”, siger Liselotte. ”Hvis ikke det var som i dag, ville vi have en stor befolkning af tabere”, siger Svend. Læg mærke til hvordan velfærdsstaten særligt giver mening i en kontrast til andre nationer med mindre veludbyggede velfærdsstater. Liselotte sammenligner således med Indien, Thailand og USA: ”De kan jo dårligt nok tillade sig at blive syge”, eller ”de bliver tvunget til at passe de gamle”. I Indien har man ingen muligheder. Man bor på gaden, netop fordi man dér ikke har noget sikkerhedsnet, fortæller Svend. Og Jørgen konkluderer, at han hellere vil have et system som i Danmark, hvor der bliver sørget for alting. Faktisk så ville ”inderne kunne lære meget”, siger han og udtrykker, hvordan den danske velfærdsstat traditionelt udadtil i en international kontekst er blevet fortalt som et ideal for, hvordan man kan indrette et human og velfungerende samfund. Virkeligheden som den ser ud i Indien, ville jeg slet ikke synes om, siger Jørgen: ”Hvis jeg var inder og boede i den dybeste armod – tænk – ikke at kunne få uddannet sine børn – ikke kunne komme til læge – ikke blive helbredt hvis man er syg og gammel på grund af penge – og mine døtre kunne bare blive nogle, der skulle føde børn”. I Indien er det mere ulige, fortæller Jørgen, det er ”rig/fattig”. Gennem

fortællingen om velfærdsstaten som risikofællesskab fortælles samtidig historien om et dansk fællesskab, som er kendetegnet ved en højere grad af sikkerhed og tryghed end andre nationer eller samfund. Som Svend formulerer det, så gør velfærdsstaten mig ”tryk”. Fortællingen om den danske velfærdsstat er samtidig en fortælling om lighed. Den der tilhører fællesskabet er lige for ”loven” og sikret mod grundlæggende sociale risici i livet.

Som det sidste element får solidaritetsprincippet mening gennem en fortælling om, at velfærdsstaten, til trods for at den er så central i alle aspekter af det levede liv, ikke er noget, der er kommet dumpende fra himlen. Det er noget, vi ”vælger”, siger Jørgen og hvad er ”alternativet”, siger Svend. Velfærdsnationalismen er, som jeg har beskrevet det, en fortælling om at skabe solidariske relationer ikke på grund af medlidenhed med de socialt udstødte og marginaliserede eller af altruistiske årsager, men fordi det fortælles at være forbundet med et fælles gode for alle på tværs af sociale og økonomiske grupperinger i samfundet. Det er dermed også særdeles politisk, fordi ”vi kunne vælge at gøre det anderledes – vi kunne vælge noget af det fra” (Jørgen). I fortællingen er velfærdsstaten ikke altid givet på forhånd men noget, der er forbundet med, at vi aktivt hele tiden skal vælge og skabe det. Som udgangspunkt eksisterer der ikke noget alternativ i velfærdsstats-nationalismen. Alternativet er i fortællingerne en negativ kontrast fattigt, ulige og brutalt. Som udgangspunkt er velfærd i fortællingerne et positivt ladet begreb – det er ”hamrende positivt”, som Jørgen udtrykker. Velfærdsstaten er i den forstand fortalt som et *velfærdsfællesskab* intimt forbundet med hverdagslivets sociale reproduktion og positive konnotationer og associationer som tryghed, fællesskab, velstand, humanisme og et godt og langt liv.

Bekymringsnarrativer

Velfærdsnationalismen indeholder et andet vigtigt element, og det er fortællingen om de store *udfordringer*. Mens den mere grundlæggende fortælling om velfærdssamfundet omhandlede tryghed og sikkerhed, så er fortællingerne om de forandringer og udfordringer velfærdsstaten står overfor fortalt ud fra en grundlæggende ontologisk usikkerhed. Velfærdsstaten er i denne del af fortællingen ikke bare et stabilt fællesskab, men noget der hele tiden udfordres og undermineres.

”Jeg er bange for... Jeg er bange... jeg har en... jeg vil ikke sige, jeg er... jo, jeg er lidt bange... jeg er faktisk lidt bange for, at hele vores knowhow den vil stille og roligt blive opslugt af dem, der gør det billigere. Og det vil sige, den underminerer så den velstand vi har, den økonomiske velstand vi har i Danmark og i Vesten. Jeg tror ikke på, at vi på sigt kan sidde her og administrere de her ting og tjene penge på det, og de i Østen bare skal lave arbejdet. Det tror jeg... den her, den vil blive vendt på et tidspunkt. Det er jeg bange for.”

”En anden ting, jeg er meget, meget bange for, det er, at hele vores... jamen, hele vores kultur på godt og ondt med vores fiskeri og vores landbrug og vores håndværk er faktisk ved at forsvinde, fordi der er faktisk ikke noget prestige i at kunne de her ting for alvor. Og det vil sige, hele den her basis eller platform, som vi har bygget vores velfærdssamfund op på, den har vi fjernet. Lad os nu antage, at den her boble den brister på et eller andet tidspunkt økonomisk, ikke? Jeg vil da ikke kunne gå tilbage. Hvordan skal jeg dyrke min jord? Hvordan skal jeg fange en fisk? Altså, sådan lidt... Det kan jeg jo ikke. Jeg er dybt afhængig af, at jeg har nogle penge, jeg kan gå i supermarkedet og købe de her ting. Jeg kan betale mig for en håndværker, der kan komme og lave et eller andet, som jeg ikke selv kan finde ud af, ikke? Hvis de her ting, de ikke er her, hvad er jeg så, som... som dansker eller som menneske, ikke?”

”Jamen, altså min farfar var bonde. Landmand lyder pænere – det er så også én af de ting, der er ved at foregå i vores samfund, det er, at vi kalder ikke tingene det, som de er, mere. Nu er vi ’assistenter’ alle sammen. Vi er ikke skraldemand, vel? ’renovationsassistenter. Men lad nu det ligge. Han var bonde, og det var han glad for på godt og ondt. Jeg har været vognmand... eller er vognmand, og det er jeg glad for på godt og ondt. Det kan jeg ikke fortsætte, for jeg ude i den samme konkurrence, som den jeg var inde i før. Jeg kan ikke leve af at være vognmand i dag. Det forsvinder også. Det danske vognmandserhverv vil blive meget mindre. Ligesom det er gået med fiskerne, ligesom det er gået med landmændene, ikke? Det vil sige, det som jeg havde selvværd og stolthed ved at kunne være, og det som min farfar havde selvværd og stolthed ved at kunne være, det kan jeg ikke få lov til at være. (Jeg kan få lov til at kunne noget, som der er økonomisk baggrund for. Og det vil sige, at jeg kan begynde at uddanne mig til... ja, hvad ved jeg... kontorarbejder, som jeg faktisk også har gjort her de sidste par år, ikke? Et eller andet i den genre dér. Så kan jeg finde noget, hvor jeg kan gøre mig nyttig i samfundet. Det vil sige, jeg skal... jeg kan blive pædagog, eller jeg kan blive hjemmeplejer eller...) Jeg kan faktisk ikke blive fisker, hvis det er det, jeg gerne vil. Og det vil sige, jeg tror, man fjerner... jeg tror, man fjerner noget af det der selvværd fra det danske folk, faktisk, ved at man ikke kan få lov til at lave de her... basale ting, hvis det er det, man har lyst til. Og der kan man jo se, der er faktisk mange mennesker, som ikke har de administrative kundskaber, ikke? Men hvad kan vi egentlig blive? Vi kan blive servicearbejdere. Vi kan stå og sælge is inde på Bellevue eller et eller andet. Fiskeren, der ikke kan få lov til at tage på havet, fordi det står i hans kalender, at det må han ikke. Han ved bare, at fisken er derude nu.” (Jørgen, vognmand i 40erne)

Som Jørgen udtrykker i det ovenstående, så er han ”bange”. Han er ikke eksistentielt bange (angst) men bange forstået som bekymret – hvad skal der ske i fremtiden? Vil velfærdsstaten overleve? Har vi råd til den også i fremtiden? Dette *bekymringsnarrativ* er centralt i velfærdsnationalismen i fortællingen om de forandringer, der sker i det

historiske grundlag, som velfærdsstaten bygger på. Dette gælder de økonomiske strukturer. Kan vi bygge en velfærdsstat på et globaliseret kapitalistisk system og en international arbejdsdeling, hvor vi administrerer og udvikler, mens de andre producerer, spørger Jørgen. Dette er fortællingen om, hvordan vores velfærdssamfund bliver undermineret af den globaliserede økonomi.

Mens denne fortælling springer industrialiseringen, arbejderbevægelsen og moderniteten over, som det primære grundlag som velfærdssamfundet bygger på, er det interessant, at en selvstændig livsform (vognmand) artikulerer en sådan fortælling, der gør fiskeri og landbrug og håndværk til et centralt fundament. Her har vi nærmere at gøre med en bekymring, der artikuleres som en del af en nationalromantisk forestilling, hvor det nostalgiske billede af Danmark som fiskeri og landbrugsnation kobles til den personlige fortælling om et erhverv, der eroderes i den globaliserede kapitalistiske markedsøkonomi.

Denne udvikling fortælles som en del af en modernitetens skrøbelighed – de primære betingelser for vores overlevelse og eksistens bliver ukendte, fordi de ikke kan gives videre. Hvis det hele brister, spørger Jørgen, ”hvordan skal jeg fange en fisk”, og ”hvordan skal jeg dyrke min jord”. I Jørgens fortælling er det desuden forbundet med familiens historie. Det er en sammenhængende slægtshistorie, der forsvinder. Farfarens erhverv som landmand forsvinder, lige som hans eget erhverv som vognmand forsvinder. Da velfærdssamfund bygger på, at alle er ”nyttige”, som illustreret tidligere et ”arbejdsfællesskab”, så fjerner det selvværd og stolthed, siger Jørgen, ”man fjerner noget af det selvværd fra det danske folk, faktisk ved at man ikke kan lave nogle af de her basale ting”.

Den personlige sikkerhed

”Jeg har slet ikke den dér fornemmelse af sikkerhed heller længere, som han ligesom også skitserer. Altså, han siger det jo ikke direkte...men jeg synes, man får et billede af et samfund, hvor der, ligesom, er... ja, han siger vist noget med staten, der sørger for én fra vugge til grav...Og den tror jeg, den fornemmelse synes jeg ikke selv jeg har på samme måde længere. Altså, jo, jeg ville da kunne få nogle penge og sådan noget, ikke? Men, altså, hvis jeg skal leve det liv, jeg lever nu...og skal fortsætte med det og ikke skal lave det, sådan, fuldstændigt om, altså... hvad skal man sige?... leveomkostningerne skal jo voldsomt ned, hvis det er, ikke? Jeg skal jo være parat til at være hurtig til at foretage nogle ændringer også, ikke? Jobmæssigt og alt muligt andet. Og det skal vi også som familie være parat til. Altså, vi skal have meget mere... vi er meget – det tror jeg mange er i dag – altså, mere, sådan, økonomisk bundet også meget hårdt op på en måde, som gør, at det dér han sagde med, at man, ligesom, ikke har noget at kæmpe for...der tror jeg, der er mange, der virkelig kan se, at hvis de ikke kæmper ret hårdt, så...hvis man vil leve et bestemt liv, ikke? Hvis man fx vil have et hus og have børn, og hvad der ellers følger med i dag, ikke? Jamen, så skal man... så kan man

ikke forlade sig på det, man kan få fra staten fx. Det går ikke. Det er utilstrækkeligt. Altså, ikke for mig, altså, den livsstil jeg fører, vel?” (Carsten, centerleder i 40erne)

Som Carsten formulerer det, så har han slet ikke den fornemmelse af sikkerhed som fortællingen om, at staten søger for os fra ”vugge til grav”, kunne indikere. Dette giver særligt mening i forhold til livsstil og forestillingen om det gode liv. Jeg føler ikke den sikkerhed siger Carsten, fordi staten er ikke i stand til at understøtte det liv, jeg lever nu, hvis det går galt. I velfærdsnationalismen er det centralt, at den enkeltes grundlæggende sikkerhed mod risici er sikret (sult og sygdom) men ikke det ”gode liv”, sådan som vi kunne forestille os det. Staten kan således ikke sikre mig, siger Carsten, ”hvis man vil leve et bestemt liv, ikke? Hvis man vil have et hus og have børn, og hvad der ellers følger med i dag, ikke? Jamen, så kan man ikke forlade sig på det, man kan få fra staten”. Min familie skal således altid være parat til hurtigt at foretage nogle ændringer. I Carstens fortælling gælder dette eksempelvis jobmæssigt.

Selvbestemmelse

Traditionelt set har velfærdsnationalismen været knyttet til en markant modstand mod EU:

”Jamen, det er jeg fordi, det prøver på... ja, EU efter mine begreber i bund og grund er de store nationer i Europa, der styrer Europa. Altså, det, som Hitler ikke kunne gøre under krigen med magt, ikke? Det kan de gøre med list nu, ikke? Det er faktisk nok. Altså, groft sagt, ikke? Det dér med samarbejde, det skal man selvfølgelig have. Og samhandel skal man også have. Men at gøre Europa til et forenet Europa, det er jeg meget stærk modstander af. Fordi det synes jeg ikke fører til noget. Det ødelægger vores kultur, simpelthen.”

”Nej, altså, det at være dansker. Og det at være nordmand eller tysker eller nu er Norge jo ikke med, men altså... i det hele taget, ikke? Altså, vi ser jo en tendens i dag til at Frankrig og Tyskland – især Frankrig, ikke? – prøver at være mere og mere dominerende, ikke? Og i det hele taget. Jamen, det... altså, det har jo allerede ødelagt meget. Hvis du tager de dér... ja, fx dialekter. Der er gået en masse værdier tabt i det. Og det dér med at vi skal være alle sammen så ens.....altså, man vil internationalisere alting. Også befolkningen. Altså, om man er svensker, tysker, eller hvad man er, altså... i grove træk så vil man have os til at tænke ens. Og handle ens. Og det er jeg meget stærk modstander af. Jeg mener, en dansker skal være en dansker, og en tysker skal være en tysker.”

”Det er jo det, man er stærkt i gang med nu. Jamen, på alle mulige områder, altså, blandt andet, ja, lige i øjeblikket, der er det jo, hvad hedder det, justits, ikke? At man... altså, man skal bare tage forbeholdene, ikke? Dem vi har taget forbehold

for herhjemme. Når man har det hele samlet, ikke? Så det bliver centralt styret fra et eller andet sted nede i Bruxelles, eller hvor fanden det nu er...Ikke nok med det. De vil også... det næste bliver, at de skal bestemme, hvordan vores sociale netværk skal være. Det skal jo også formentlig på langt sigt, skal det jo også føres ind, så det er ens over hele Europa, ikke?" (Svend, specialarbejder i 50'erne)

I velfærdsnationalismen underminerer EU det danske selvstyres suverænitet og autonomi. Et forenet Europa betyder tab af fællesskab og kultur samt tab af velfærd og rettigheder. I velfærdsnationalismen er EU noget udefra kommende, der er blevet tiltvunget os med magt. Det er, som Svend formulerer det, "de store nationers Europa". Ikke "os" men "dem". I velfærdsnationalismen er fremkomsten og udviklingen inden for det europæiske fællesskab udtryk for, at *vores* skæbne er lagt i de *andres* hænder. Det er store nationer som Frankrig og Tyskland, der kommer til at styre vores velfærdssamfund. Som det udtrykkes: "Det næste bliver, at de skal bestemme, hvordan vores sociale netværk skal være". Velfærdsnationalismen er født ud af fortællingen om folkets kollektive vilje. Vores vilje til velfærd skabt gennem solidaritet, hårdt arbejde og opnåede sociale rettigheder.

Flygtninge og indvandrere som trussel

Velfærdsnationalismen er også stærkt knyttet til diskussionen, der vedrører flygtninge og indvandrere. Den fremmede eller den "anden" fortælles i denne sammenhæng som en gruppe, der står uden for fællesskabet. Her følger vi altså et klart orientalistisk spor i produktionen af radikale kulturelle og racemæssige forskelle. Den fremmede er i denne del af velfærdsnationalismen en fantasi om en overnydende gruppe af mennesker, der ikke skaber værdier og produktivitet for velfærdssamfundet i modsætning til "os", der er forpligtiget til at yde for det fælles gode. I denne del af fortællingen giver det solidariske element ingen mening, fordi den "anden" allerede står uden for velfærdsfællesskabet. Velfærdsnationalismen har altid levet af fortællinger om dem, der yder (pligterne), og dem der nyder (rettighederne). I det nedenstående tilfælde har velfærdsnationalismen transformeret denne diskussion om til at gælde forskelle på selv og andethed.

"For det er jo hele tiden kun for, at de skal komme op, for at vi skal forsørge dem, ikke? Det er jo ikke fordi... de kommer jo ikke, for at hjælpe os med noget, vel? De kommer jo for at skal have noget."

Og videre:

"Det er da værdierne. De vil da have vores... altså, vores goder, ikke? Som vores de gamle har lavet op, ikke? Det... det er sgu da en del af lagkagen."

Og videre:

”Så er de jo også rige, når de kommer hjem og... fint tøj. Når du ser dem oppe i byen... de kommer jo ikke i almindeligt tøj. Det er jo ligesom de skal til fest, jo. De ejer jo hele Frederiksværk by, når man vader igennem... igennem Frederiksværk her. Vi skal ikke gå så langt tilbage. Noget af det sidste har været alt det dér nede ved Bosnien-Herzegovina og alt sådan noget. Der kom jo masser herop. Men der kom jo også en masse... en masse af de dér jugoslaver. Nu siger jeg jugoslaver, så er det lige meget, om de er kroater eller serbere, eller hvad de er, ikke? Der er mange af deres dernedefra, de har jo ikke rejst den vej herop, for det er jo vores heroppe, der har rejst hjem på ferie og sendt en masse penge hjem. Faderen sendte jo penge hjem for at forsørge familien, ikke? Men sønnen, han sendte også penge hjem. Men de var jo da heroppe. Og så har man trukket det fra i det danske samfund, ikke? I skat og alt, fordi man forsørger... De var jo heroppe begge to. Og så er man jo så stor i slaget også, men så er de jo også lidt forhadte, når de kommer hjem til landsbyen, fordi de har jo huse på 16... 16 værelser og hvad ved jeg. Så er de jo også rige for dem dernede. Så i deres tilfælde, ikke, så spiller de kong gulerod heroppe, men de spiller endnu mere kong gulerod over for..... dem hjemme i landsbyen, ikke? Ja, for der er de jo hovedrige, ikke? Men det er jo også alt det der... de vil jo gerne op og have kradset nogle penge til sig, ikke? Og så ellers køre rundt i Mercedes'er. Eller BMW. Men der kom jo også mange herop, selvom de ikke lige kom fra Bosnien, altså. Det væltede jo op med... så skulle de lige på besøg alle sammen heroppe. Så skulle de jo ikke hjem, når der var krig. De er jo aldrig rejst den vej, ikke? Men når de kan tage på ferie dernede, hvorfor kan de så ikke... så vil det... må det da være en ære at komme hjem og få bygget sit land op. De har jo set, hvordan at samfundet kan fungere. Så må de da bygge sit... deres land op.” (Karen, ståltekniker i 50erne)

I velfærdsnationalismen er den ”anden” i det her tilfælde folk fra det tidligere Jugoslavien, en overnydende gruppe – det er ”fint tøj”, ”huse med 16 værelser”, ”Mercedes og BMW”, og de er ”hovedrige”. Det er i fortællingen ikke værdier, denne nydende ”anden” selv har skabt, men de er kommet for få del i de værdier, som vi har skabt gennem generationer. Således udtrykker Karen, at de er kommet, ikke fordi de vil ”give” noget, men fordi de vil ”have” noget. Som hun siger, ”for at vi skal forsørge dem”, og ”de vil have del i lagkagen”. Dette illustrerer, hvordan velfærdsnationalismen tænker velfærd som noget, der tilhører et lukket fællesskab. Dem der kommer udefra er ikke en del af velfærdsfællesskabet. De er de ”andre” dem vi skal forsørge. De bliver til en del af velfærdssamfundets forsørgerhistorie. Endnu en gruppe som det arbejdende folk skal understøtte. De er ikke en del af familien og slægten, derfor gælder velfærdsstatens solidaritetsprincip ikke. Og de kommer, som Karen udtrykker det, jo ”for at få del i vores goder”, de goder ”som vores de gamle har lavet”.

”Jeg synes, man har lukket for mange ind. Af indvandrere. Og det er... altså, nu ved jeg godt, der er mange skrøner om alt det forskellige, man... man siger jo også, at den... i Tyrkiet, der er den mest lånte bog på biblioteket, det er jo den

danske sociallovgivning, ikke? Så de ved lige bestemt... og jeg har da også nogle eksempler, jeg kunne forklare. Det skal jeg jo ikke, for det er jo, sådan, lidt mere...”

”Der siger jeg jo igen, at det er jo et... altså, problemet ligger jo i, at det er dem, som kommer fra Somalia regner med, de skal have en masse penge, og så sender deres børn hjem – men det kan du jo selvfølgelig læse om hver dag, ikke? – til genopdragelse, og det eneste de bestiller heroppe, det er at gå ned på kommunen og så hente deres socialhjælp. Den sender de hjem til vennerne derhjemme, ikke? Og så laver de ellers ikke en skid andet. Og så lever de for ingen penge heroppe. Og de gider ikke lave noget, og de er... altså, den slags mennesker kunne vi godt undvære, ikke? Så er der dem, der kommer og er... der er gang i og gerne vil have en uddannelse, og de bruger deres uddannelse og opfører sig ganske normalt, ikke? Går ikke rundt og stikker folk ned med knive og meget andet, ikke sandt? Jamen, de er da velkomne, ikke? Når de kan opføre sig ordentligt. Ellers så er det ud af landet med det samme, ikke?”

”Jamen, de skal opføre sig som ganske almindelige hæderlige normale mennesker, ikke? Som har et arbejde, og som betaler sin skat og... Det gør de jo ikke. Man tjener ikke mange skattepenge på alle de dér forskellige små indvandrer kiosker inde i København, tror jeg ikke. De snyder også med... altså, de smugler tingene i land... eller ind i landet og... det er bare nogle af tingene, ikke? Altså, der er så mange andre ting, ikke? Meget af kriminaliteten... altså, indsmugling af... af... hvad hedder det?... cigaretter der foregår fra Polen af og de lande dér, og det er da... altså, letter og litauere og alt det dér, ikke? Og sådan noget, det kunne vi godt være lidt, sådan, forskånet for.” (Michael, tømmer i 40erne)

I velfærdsnationalismen er den ”anden” ikke en gruppe, der yder noget til fællesskabet. Som Michael udtrykker det: ”Man tjener ikke mange skattepenge på alle de dér forskellige små indvandrer kiosker”. Derimod er den ”anden” kendetegnet ved kriminalitet i modsætning til os, der omtales som hæderlige mennesker, som har arbejde og betaler skat. Vi er forsørgerne. Det eneste den ”anden” foretager sig: ”er at gå ned på kommunen og så hente deres socialhjælp”, siger Michael. Selv om Michael nævner, at det er skrøner, så handler fortællingen om, at den ”anden” er flygtet hertil på grund af vores velfærdssamfund, som han siger ”i Tyrkiet, der er den mest lånte bog på biblioteket, det er jo den danske sociallovgivning, ikke?” Velfærdsnationalismen lever i denne forbindelse af fortællinger om, hvordan den ”anden” udnytter og overbelaster vores system - hvordan den ”anden” er indkrævende og bedragerisk i forhold til velfærdssamfundets sociale systemer, overførelser og ydelser.

”Nå, nå, jamen, det er bare fordi, at det var min kone, hun har været nede hos tandlægen nede hos sygehuset som sekretær, ikke? Og der kommer der... de har meget travlt dernede. Det er sådan noget med en patient med kæbebrud og sådan noget forskelligt..... og så brækker det op og sætter det sammen. Så kommer der nogle gange indvandrere ned med deres fem børn og siger: ”Vi ved ikke 100 %,” de har fået sådan et midlertidigt eller en nogenlunde dåbsattest, fordi de ved ikke, hvornår de er født og sådan noget..... og så kan de nu på tænderne kan de se, hvor gamle de er, ikke? Og så siger de så: ”Jamen, I har jo fået... de er ca. så gamle, han er ca. to år, han er ca. tre år” og sådan noget, ikke? ”Nå, ja, men så det er ikke nødvendigt?” ”Nej, nej, det er det ikke,” sagde han så, ”men det er min ret.” Altså, de forlanger bare simpelthen, at det er hans ret at få dem bedømt, hvor gamle de er, ikke? Det vil sige, så skal vi sætte et kæmpe arbejde i gang her, og han skal bruge rigtig lang tid på det, der skal skrives, og det er jo fuldstændig unødvendigt, ikke? Men det er deres ret. De udnytter systemet 100 %, ikke sandt?”

”Eller mange af dem gør, ikke? Og der er såmænd mange andre ting. Hun har også været på dialyseafdelingen, hvor... hvor de forlanger at få... der er nogle af dem... han har været... eller der var én, som havde været her i... han havde været her i 17 år, ikke? Og han forlangte at få tolk hver eneste gang. Og så ville han have varm mad til middag, når han lå i dialysen dér, ikke? Det sagde de, det var der altså ikke andre, der gjorde. Og så ville han have... han kom så med en liste, at han ville have det dén dag, og det dén dag.” Og så blev han skide tosset..... og så begyndte han at skabe sig fuldstændig vanvittigt, og så kom hele hans familie og hjælp og skabte sig, ikke sandt? At ’han skulle have det rigtige mad, og det var fandeme for dårligt’ og sådan noget. Og det er den slags ting, jeg synes, jamen, altså, så ud, hjem, hvor du kommer fra.”

”Også en familie som skulle til... de var flygtninge, og så skulle de alle sammen på ferie til... der hvor de kom fra, og så skulle de have noget medicin med. Det fik de også. Det var skide dyrt, det medicin dér, ikke? Så da de kom derned, så ringede de og sagde, at det var altså blevet stjålet fra dem. Om ikke de kunne sende 20.000 kroner derned. Nej, det kunne de ikke bare gøre. Det kan det danske hospitalsvæsen ikke gøre. De måtte selv skaffe noget nyt dernede. Der blev frygtelig ballade. Men de fik altså ikke nogen penge. De fik heller ikke noget nyt medicin, vel? Så ville de sende medicin ned til dem, men det ville de ikke have. De ville have pengene. Så de selv kunne købe det. De kendte én, der havde noget. Det er også svindel. Og... altså sådan nogle ting, ikke? Det er jo... og så også sådan noget med at de vil have... hvad fanden var det? ... Det var noget med en guld tand... at de ville have, at datteren, hun skulle have en guld tand. Det kunne de også godt lave, altså, tandlægen dér, ikke? Men hun skulle bare selv betale. Så blev faderen, han blev stiktosset, fordi at nu kunne hun ikke blive gift, når hun ikke havde den guld tand. Hun skulle til Tyrkiet og giftes og alt det dér forskelligt.

Så ville de have, at det danske samfund skulle betale en guld tand til hende, ikke?"
(Michael, tømmer i 40'erne)

Som det fremgår, omtaler Michael den "anden" som en gruppe, der bare kræver deres ret. I et meget travlt sted i det danske sundhedssystem hvor man tager sig af alvorlige ting som kæbebrud, kommer der pludselig en indvandrer med fem børn, der kræver at få undersøgt deres tænder for at få bedømt deres alder. Det er jo unødvendigt, siger Michael. Dette er fortællingen om, hvordan den "anden" optager pladsen for os i sundhedssystemet. Hvordan den anden bruger systemet til unødvendige ting, som hindrer, at sundhedsvæsenet kan tage sig af alvorlige lidelser hos os. Den anden er i denne sammenhæng også en, der kræver særbehandling i sundhedssystemet. Den anden vil have særlig "mad" og "tolk". Den "anden" reagerer i denne sammenhæng meget kraftigt, hvis vi ikke opfylder hans behov om særbehandling, han bliver "skide tosset" og "fuldstændig vanvittig". Endelig bedrager den anden vores velfærdssamfund. Den anden forsøger at overføre og trække midler ud af vores samfund enten ved svindel eller ved simpel indkrævning af upassende ydelser (guld tanden).

"Men jeg synes jo, hvis jeg, sådan, skal sætte det op mod hinanden, den film hvor vi så, at de gamle sad og hang dér, de nævnte sku ikke i filmen også, at det... at vores velfærdssamfund er baglæns. Det er ved at gå baglæns. Engang kunne du blive passet af... og få... 2-3 gange i døgnnet, eller fire, hvis du er i dit eget hjem. Nu er det skåret ned til én gang, og de kommer flyvende ind ad døren og løber igen med det samme. Og mange af dem, har vi hørt om, de ligger i... får hverken vådt eller tørt og ligger med en våd røv og sådan noget, og de kan ikke bevæge sig. Og man er direkte gået baglæns over for dem. På hospitalerne, der dør folk som fluer på ventelister. Og det forstår jeg jo slet ikke, man kan acceptere som læge. Så kunne alle danske læger jo strejke og så sige: "Vi har et lægeløfte, der hedder, jeg skal holde liv i mennesker." "Og jeg ved jo, at ham der ligger derinde, hvis ikke han bliver opereret i morgen, hvis vi venter 14 dage, når vi mener, der er plads på listen, så er han jo død." Jeg har set det, med min svigermor lå med dårligt hjerte og skulle have noget. Og hun lå så længe, så det var lige før, hun var blevet for dårlig. Hun blev opereret og fik 10 gode år, og det var godt, men... men jeg mener, det er jo dér, man siger: "Jamen, de skal bare have ressourcer." Jamen, hvor skal de få penge fra? Og der fornemmer vi nok, at vi har brugt mange kræfter på alle de her udlændinge..... som skulle være brugt i det danske samfund i stedet for."

"Og en anden ting, jeg slet ikke kan acceptere, jeg synes det er fuldstændig uantageligt, det er jo, at i Danmark har vi jo et godt sikkerhedsnet socialt, og det kan du bilde dem ind i lynhurtigt, når de kommer udefra. Det mener jeg ikke kan være korrekt. Men, altså, man integrerer dem, og så lige pludselig så hedder de jo danskere. Og så har de lige rettigheder. Og det er jo... rettighederne går jo så

langt, så de kan rykke hjem... de kan bare rykke hjem, når de vil. Og det er vi så glade for, de rykker hjem, men hov! Halløjsa! Vi sender kraftedemig deres folkepension bagefter dem! Det synes jeg da er en meget mærkelig ting. Men så var de måske ikke taget hjem, hvis ikke vi havde sendt den, men nu, generelt, når først vi er oppe i folkepensionister, så er det ikke dem, der udgør problemet længere. Men jeg synes da, det er i orden, de tager hjem. Så optager de da ikke pladsen på danske plejehjem, eller hvad man skal sige..." (Søren, fisker i 50'erne)

Et væsentligt omdrejningspunkt i velfærdsnationalismen er, at forringede forhold i velfærden knyttes direkte sammen med indvandring. I det ovenstående fortæller Søren, at "velfærdssamfundet er gået baglæns". Dette gælder i Søren fortælling særligt omsorgen for de syge og de gamle. Som han udtrykker det: "På hospitalerne dør folk som fluer på grund af ventelister", og de gamle får hverken "vådt eller tørt" de ligger med "våd røv" og kan ikke "bevæge" sig. Søren fortæller, hvor vigtigt det er med et velfungerende sygehusvæsen. Han har selv oplevet det i familien. Svigermor fik ti gode år, da hun blev opereret for dårligt hjerte, siger han, og det kræver ressourcer. Her tager fortællingen sin drejning. Hvorfor skal vi bruge ressourcer på udlændinge, når vi kan bruge dem på det danske samfund i stedet. De "andre" fortæles i denne sammenhæng som en byrde og en direkte forhindring for, at vi kan leve det gode liv. I velfærdsnationalismen er truslen endvidere, at den "anden" bliver til "os" og får de samme rettigheder, som vi har. Truslen er, at velfærdsstatens ydelser og overførelser bliver mobile, at de trækkes ud af landet, fortæller Søren. I denne del af velfærdsnationalismen er der indbygget en frygt for, at det lukkede fællesskab omkring velfærd skal forsvinde ud af landet.

Vi skal i det nedenstående se på en lidt anderledes måde at tale om de samme problematikker for at forstå, hvorledes glidningen herimod en orientalistisk forståelse af velfærdssamfundet er skabt.

"Ja... Altså, jeg... jeg byder dem da velkommen. Jeg hilser dem da velkommen. Der er jo en grund til, de flytter hertil. Det er da gerne det første, jeg plejer at sige til folk, hvis de siger, at "De kan sgu bare flytte hjem til dem selv igen," Så sagde jeg: "Hov, hov, hov! Prøv lige engang at tænk på, hvordan du selv ville have det, hvis du var tvunget til at flytte fra Danmark og til... ja, lad os sige Indien fx?" Det ville være et virkeligt kulturchok for os, ikke? Og det er jo ikke bare noget, man gør, med mindre det er sådan noget man har bestemt sig... besluttet sig til, ikke? Så jeg har det, sådan, med, der er en grund til, de er flyttet hertil..."

"... mange af dem i hvert fald, ikke? Og så skal vi da prøve at hjælpe dem. Helt klart. Men så er der jo selvfølgelig også dem, som... som... man ser jo mange af dem, som bare kommer herop og... ja, hvordan skal jeg forklare det, så jeg ikke lyder rigtig, rigtig racistisk? Dem, der bare kommer op og får penge udbetalt og kører rundt i nogle større biler end os andre og ikke... faktisk ikke laver dagens gode gerning. Tror jeg. Og der er det så, at vi skal tænke lidt på vores... vores

egen arbejdsløshed jo, ikke? Nej, men, altså, man skal jo også... altså, nej, det er lidt svært, for vi skal jo selvfølgelig også passe på, at vi ikke bare, sådan, vroum! Alle kommer ind, og så er der ikke arbejde både til dem og til os, ikke, altså? Samfundet skal jo ligesom også kunne fungere. Det skal jo ikke kunne gå i stå, vel? Det er det, jeg mener. Men... jeg synes da helt klart, de er da velkomne. Vi kan da lære mange ting af dem. Nu kan du se, som ham den ældre inder dér, ham kunne vi da lære meget af. Ham kunne danskerne da lære meget af. Hvordan man behandler sin familie blandt andet.” (Liselotte, pædagog i 40erne)

Liselotte betragter sig selv som humanistisk indstillet: ”Jeg byder dem velkommen”, siger Liselotte, og vi kan lære noget af dem. Hun ser desuden sig selv som en moddiskurs til hadet mod den ”anden”, en der tør stå frem og sige fra personligt mod racisme. Men Liselotte taler også gennem orientalistiske dikotomier - om at vi skal tænke på vores ”egen” arbejdsløshed. Der er faktisk folk, der bare kommer herop for at få penge udbetalt, og som kører rundt i store biler. Vi skal passe på, siger hun, at vi ikke bare åbner vores samfund. Der skal være arbejde både til ”dem” og til ”os” siger hun. Samfundet skal kunne fungere, fortæller Liselotte. Her adskiller fortællingen sig ikke nævneværdigt fra det orientalistiske perspektiv på velfærdsstaten. Men læg mærke til at Liselotte samtidig ikke ønsker at bevæge sig i et racistisk spor. Som hun siger: ”Hvordan skal jeg forklare det her uden at lyde racistisk”. Hun har således vanskeligt ved at koble sin mere humanistiske selvforståelse og indstilling til velfærdsstatsnationalismen.

At færdes vel sammen

Velfærdsnationalismen kobler sig særligt til den historiske nationalisme, som kommer til udtryk i fortællinger, som forbinder velfærd med et generationsperspektiv. På mange måder er velfærdsnationalismen en *slægtsfortælling* som i den kollektive erindring rækker tilbage til en ikke fjern fortid, hvor kampen og den kollektive vilje gennemførte et enestående og unikt projekt, der bygger på lighed og solidaritet. Velfærdsfællesskabet forstås i høj grad som en del af særlige danske principper – det er ikke et abstrakt fællesskab men fortællingen om en livsform - ikke noget der er blevet foræret, men noget der er og blev arbejdet hårdt for. Velfærdsnationalismens forgrening til orientalismen, der bygger på fortællinger om, at den globale mobilitet og flygtninge og indvandrere er en byrde og en trussel for velfærdsfællesskabet, er en ny artikulation i gamle klæder. Som sådan er fortællingen om forsørgerbyrden ikke ny. Den rækker tilbage til et middelalderligt sprogbrug (Jensen 2003). At velfærd artikuleres i forhold til trusler omkring indvandring og flygtninge udfordrer os til at undersøge, hvornår dette diskursive skift fandt sted. Det vil sige at følge velfærdsnationalismen historisk eksempelvis i forhold til Grundvigianismen (Bærenholdt 2006). Det som analysen har vist er, at solidaritet og lighed er funderet i et underforstået homogenitetsbegreb – en forestilling om at solidaritet forudsætter, at vi ligner hinanden. Lighed forudsætter implicit ensed eller et homogent fællesskab (se også Irena Molina 1997 og Gullestad 2002). Hermed produceres solidaritetsbegrebet som noget, der vedrører den nationale skala og ikke den

globale. Velfærdsnationalismen er således skalapolitik, der søger at fastholde begreber om lighed og solidaritet som en national problemstilling. Velfærdsnationalismen er ikke et særligt dansk fænomen men må knyttes til det skandinaviske, som en forestillet region i verden hvor ideer om velfærdsfællesskabet netop har været dominerende og er blevet prioriteret gennem opbyggelsen af en effektiv velfærdsstat. På denne måde har Skandinavien været forbundet i en fælles fortælling og myte, som netop har fremhævet den skandinaviske velfærdsmodel som et enestående unikt projekt, der i modsætning til andre regioner i verden har formået at udbygge deres velfærdssystemer. Velfærdsnationalismen er i denne forstand også blevet artikulert på et regionalt nordisk niveau som en del af produktionen af en nordiskhed eller skandinaviskhed, der har produceret sin egen forestillede velfærdsgeografi – myten om at velfærd er noget 'vi' i de skandinaviske lande besidder - til forskel fra 'dem'. de 'andre', som ligger udenfor denne geografi, som mangler og ikke er i besiddelse af nogle af de privilegier, goder og muligheder, som tilkommer denne særlige nordiske eller skandinaviske velfærdsgeografi.

Kapitel 10

Den sociale nationalisme

I den sociale nationalisme produceres og organiseres nationen som et *socialt rum* og *fællesskab*, hvor forskellige sociale grupper indtager forskellige positioner og indgår i konfliktfyldte relationer til hinanden. Den sociale nationalisme producerer derfor som udgangspunkt fortællinger om, hvordan magt og ressourcer fordeles mellem sociale grupper - i denne sammenhæng er den grundlæggende drivkraft den sociale kamp om retfærdighed, lighed og frihed. Den sociale nationalisme taler og identificerer sig med sociale forskelle, som markeres og produceres gennem diskurser og praksis. Den fortæller om et fællesskab ikke som en enhed eller naturtilstand men som distinkt skabt gennem forskelle og forskellige konfliktlinier og positioner. Klasser, livsstile og livsformer,

Den konfliktlinie, der træder særligt tydeligt frem, er konflikten mellem folket og eliten, som fortælles som modsætninger - to grupperinger der bevæger sig i hver sin retning. Centralt placeret i fortællingerne er dermed forestillingen om *folket*, som iscenesætter nationen som et fællesskab, hvor folket er den bærende betydningsgivende kategori. I sig selv er begrebet folk dog meningsløst, fordi folket ikke kan træde frem og blive virkeligt som sig selv men er afhængig af de kontekster og situationer, hvorved det virkeliggøres og får mening.

Historisk er folket som begreb flertydigt (se kapitel 2 samt Korsgaard 2004). Folket kan forstås generelt som det *menneskelige* i forhold til demos, som menneskets suverænitæt, ukrænkelighed og rettigheder. I denne forstand er folket en mere *universel* og ubestemt kategori. I den anden betydning kan folket forstås i bestemt form som volk i betydningen ethnos, her er folket en *partikulær* kategori – det er et særligt folk der taler eller fortælles om – det er et folk, der kan lokaliseres i tid og rum. Her er folket blevet et kollektivt subjekt – et *vi* der er udstyret med en vilje og stemme. I forestillingen om folket ligger historisk set forestillingen om, at nationen som identitetsmæssigt fællesskab er noget, folket bærer inden i sig som en del af deres krop – folket virkeliggør sig selv ved at udfolde deres ”sande” og ”autentiske” og ”naturgivede” kultur og identitet, hvorved nationen skabes og iscenesættes som et levende men lukket fællesskab. Vi må derfor forstå, at den grammatik, hvorved folket som kategori får mening i forhold til nationen, befinder sig i spændingsfelter og forbindelser mellem: demos - ethnos, abstrakt - konkret, universelt - partikulært, globalt - lokalt, ubestemt - bestemt samt ydre - indre.

Folket er dog mere end et kollektivt subjekt. Det har på samme tid *materialiseret* sig som en del af landskabet, som en del af de bygninger og institutioner, der omgiver os. Dette gælder institutioner, der har med socialisering og læring at gøre såsom folkeskolen, folkehøjskolen, folkebiblioteket, folkeuniversitetet – religiøse institutioner som folkekirken og demokratiske institutioner som folketinget. Folket er dermed en kategori,

der får mening i forhold til rum og sted - konkret som noget vi bebor og dagligt tager ophold i eksempelvis i forhold til hverdagslivets praksisser. Som kategori vedligeholdes forestillingen som meningsfuld dermed gennem daglige dannelsesmæssige, religiøse og demokratiske praksisser.

I en anden forstand opretholdes forestillingen om folket som meningsfuld kategori. Alene at anråbe eller referere til folket er at referere til en magtfuld kategori. Folket er på trods af dets ubestemthed forbundet med *symbolsk magt*. Ideologier kan således kun fungere i det repræsentative system ved at forbinde sig med forestillingen om folket. Alle politiske partier vil således i praksis søge at hævde, at de repræsenterer folket eller dele af det for at få del i den symbolske magt, som folket iscenesætter. Dette kan eksempelvis gøre sig gældende ved navngivning at udråbe sig til folkets parti. I en dansk sammenhæng finder vi således Socialistisk Folkeparti og Dansk Folkeparti. Folket er den centrale figur, som kampen udspiller sig om. At hævde at repræsentere folket er at påkalde sig magt. Folket er dermed naturaliseret som magtfuld kategori i sig selv gennem politiske praksisser og demos og er en central kampplads for de ideologier, der kæmper om magt og herredømme.

Socialt set indeholder kategorien folket et andet vigtigt element, nemlig at det får mening gennem *relationer* til en anden vigtig kategori: forestillingen om eliten. Eliten vil altid være noget andet end folket. Fortællingen om folket omhandler dermed et fællesskab, der er delt og splittet i to. Der er to elementer, der er vigtige i denne sammenhæng. For det første befinder eliten sig et andet sted i det sociale rum. Han/hun er ”over”, mens folket er ”under” – i en moderne kontekst giver dette eliten et særligt ansvar – de skal repræsentere og lede fællesskabet. Fortællingen om folket kontra eliten er samtidig udtryk for en grundlæggende ulighed, som angår adgang til ressourcer og magt. Det er altså fortællingen om en social splittelse mellem befolkningsgrupper, som har sit fokus på det fordelingsmæssige aspekt økonomisk, kulturelt, politisk og socialt.

Den nedenstående analyse falder i tre dele. Først ser jeg nærmere på, hvorledes den sociale nationalisme iscenesætter og fortæller om folket som en central modsætning til eliten. Dernæst ser jeg nærmere på, hvordan denne dikotomi er central i forståelsen af smag og kultur og det klassesdelte samfund. Endelig vil jeg afsluttende illustrere, hvordan den sociale nationalisme indeholder fortællinger om, at eliten danner alliancer og grundlæggende svigter folket.

Folket kontra eliten

Karen er i 50erne og har de sidste 30 år arbejdet på det Danske Stålvalseværk – hun blev i 2003 genansat på det danske Stålvalseværk, som nu hedder Dan Steel og ejes af et russisk selskab.

”Jo, men hvis nu fx strafmæssigt... hvis nogen de... sig et eller andet, ikke? Det er jo så forfærdeligt, hvis jeg gør et eller andet, ikke? Skylder tyve kroner i skat, ikke, så uh! Men når de sidder og svindler nede i EU og gafler penge til sig, uh, jamen, så skal det bare, sådan, glattes ned og dysses ud, og nå, jamen, altså... ”Åh, jamen, det var de store folk. Dem glatter vi lidt ud på. Men den dér lille, den skal have pisken over nakken,” ikke? Selvom det koster måske 150 eller 200 kroner at gafler de tyve kroner hjem i skat, ikke? Papirnusseri, ikke? Fordi, jamen, den dér arbejder, han skal betale. De andre der svindler og regerer, de skal ikke... Farums borgmester, Greves borgmester, alle de dér der også gafler ned til sin egen lomme. ”Halleluja, og her er vi,” ikke? Skal de spille det spil, må de betale deres gilde selv. Og det gælder faktisk for alle. Lige så snart de er inde i lidt mere råd mig her og råd mig der... Det var også ham fra Dansk Folkeparti, altså, så får de en afløser, og så... så har de orlov, men ikke i tre måneder, for hvis de har over tre måneder, så mister de jo lønnen. Så man tager lige orlov i tre måneder af et år, så kan de jo ikke få hyren. De er så snu, og de pumper jo samfundet for penge. Og det er samfundet, der er for svagt, ikke?”

”Fuldt ud 200% gafler de til sig, hvis de kunne komme af sted med det. Men det er jo magten alle steder. Alle steder. Lige så snart de, man sagde før i tiden, skulle skrive checken under, så kunne de jo bare gafler til sig selv, ikke? Og der er det jo så igen: Selvom der står, de er nok... nok så... ja, også inden for fagbevægelsen, ikke, altså? Der er Strube og alle dem, ikke? Lige så snart man kommer derop, så den dér flok, der er dumme dér, ikke? De betaler jo bare kontingent mig her og... lige så snart de har sådan lidt mere... som i gamle dage man sagde, han gav fanden lillefingeren, så tog han hele armen, ikke? Det er sådan lidt af det samme. Lige så snart de har lidt mere... lidt mere sand i traskoen, så tror de, de ejer det hele.” (Karen, ståltekniker i 50'erne)

Den sociale nationalisme er en fortælling om et socialt *hierarki*, der deler befolkningen i to grupperinger, folket og eliten, som i vores hverdagssprog henholdsvis kommer til udtryk som den ”lille” og den ”store”. Der er, som Karen formulerer det, ”de store folk” og ”den dér lille”. Læg mærke til hvordan Karen udtrykker denne splittelse gennem rumlige *orienteringsmetaforer*. Stor er oppe, mens lille er nede. De store folk befinder sig ”oppe”, mens den der ”lille” befinder sig ”nede”. Som hun siger: ”Der er Strube og alle dem, ikke? Lige så snart man kommer *derop*...” så sker der noget. Disse grundlæggende orienteringsmetaforer, som er rodfæstede i fysiske, kropslige og kulturelle erfaringer, er helt centrale, fordi de giver begreberne en rumlig orientering (jf. Lakoff og Johnson 1980). Eliten er ”stor” og ”oppe”, folket er ”lille” og ”nede”. Det der er værd at lægge mærke til er, at denne orientering i rum ikke er udtryk for produktionen af en vilkårlig erfaringsmæssig sproglig struktur, at være ”stor” og ”oppe” forbindes med bestemte betydninger. At være ”oppe” betyder også at være ”over”, mens nede betyder at være ”under”. Oppe er det ”ukendte” (svævende), mens nede er det kendte (jordforbindelse). Oppe er ”mere” mens nede er ”mindre”. Dette er den sociale nationalismes centrale sprog

og taleform. Den skaber et socialt rum med forskellige positioner oppe/nede – over/under/ eksempelvis overDanmark kontra underDanmark – overklasse kontra underklasse.

Med udgangspunkt i denne dikotomi og splittelse er den sociale nationalisme en fortælling om, at fællesskabet er grundlagt i en omfattende *ulighed*, hvad angår adgang og fordeling af magt og ressourcer. Folket er som den lille i Karens fortælling ”arbejder”. At være en lille mand og arbejder betyder at være ”under”, at underlægge sig den moderne verdens strukturer og adlyde dens krav, regler og herredømme - det er fortællingen om det disciplinerede subjekt, der ”arbejder”, ”betaler skat” og ”fagforeningskontingent”. Banale uregelmæssigheder hvad disse pligter angår straffes hårdt. Skylder den lille mand 20 kr i skat, så er det, som Karen formulerer det, ”pysken over nakken”. Helt anderledes forholder det sig med eliten - den store er oppe og over og har i kraft af denne sociale placering manøvrerum - er den der ”styrer” og ”regerer”. Han befinder sig i centrum af magtspillet og indtager en privilegeret position. Den store mand har adgang til samfundets ressourcer. At være placeret over er også at være placeret over samfundets regler og love, etikker og normer. Uregelmæssigheder som i fortællingen formuleres som ”bedrag” og ”svindel” fra de store folk straffes ikke, som det var tilfældet med den lille mand. Derimod skal der ”glattes” ud og ”dysses” ned. Det er jo den store, som Karen formulerer det: ”Åh, jamen, det var de store folk.” Så ”uh, jamen, så skal det bare, sådan, glattes ned og dysses ud”. Forholdet mellem folket og eliten er dermed også udtrykt som fortællinger om markante *sociale forskelle*. Den store kan qua sin position tillade sig ting, som den lille mand ikke kan og aldrig vil kunne komme til.

Mens folket i den sociale nationalisme fortælles at være nationens og samfundets motor – det er den lille mand, der dagligt pligtsomt producerer og yder gennem arbejdet og dermed fortælles som forudsætningen for, at der leveres ressourcer til fællesskabet så fortælles den store mand i den sociale nationalisme at være i en mere nydende position. Den sociale nationalisme er således en fortælling om, hvordan eliten holder ”gilde” for folkets penge (merværdi). Som Karen formulerer det: de ”gafler” til sig og de ”pumper” samfundet for penge”, eller de må selv betale for deres ”gilde”. Elite-folk dikotomien får dermed mening gennem dikotomien mellem at *yde* og *nyde* samt pligter kontra rettigheder.

I Karens fortælling er dette en konkret fortælling med konkrete personer fra den politiske elite. Hun vender sig således mod det politiske system på alle skalaer fra kommuner, til folketinget og EU - men det er også en del af en abstrakt fortælling om ”magt”, som hun formulerer det, ”det er jo magten alle steder. Alle steder”. Det er således også en fortælling om, at magt i sig selv korrumpere på grund af en indbygget begærslogik – at være oppe og stor er forbundet med at ville have ”mere”. Mens at være lille er udtryk for naivitet og ”dumhed”, fordi det kun betjener den højere begærslogik. Som Karen udtrykker det, ”så den dér flok, der er dumme dér, ikke? De betaler jo bare kontingent mig her og...” I lidt mere abstrakt forstand er det samfundet der er blevet for ”svagt”, siger Karen og udtrykker, at det ikke kun er en fortælling om, at eliten bemægtiger sig og

gafler til sig af merværdiens goder og magt. Det er udtryk for et svækket fællesskab, hvor folkets stemme ikke bliver hørt og deres vilje ikke fuldført – det er et fællesskab, der ikke er i stand til at artikulere folkets inderste håb og forventninger gennem det repræsentative system.

Karens fortælling transformerer dermed sociale forskelle om til en fortælling om folket over for eliten. Hun vender sig dermed grundlæggende mod de systemer, der er bærende i det nationale fællesskab – det demos der skulle være garanten for den folkelige suverænitet, frihed og velfærd.

Karen er vokset op i Hundested og for hende, er folket, som hun anser sig som en del af, kendetegnet ved dyder som nøjsomhed, pligtopfyldenhed og retfærdighed.

”Altså, det er jo et forsørgersamfund fra vugge til grav, jo. Og jeg synes, for mit vedkommende... min far, han blev invalid, da han var 32. Der var ikke noget hjælp, man kunne gå ned på kommunen og få hjælp. Det var i ’52. Og jeg ved, at min mor, hun var nede at spørge kommunen, om hun kunne få henstand med ejendomsskatten. Ikke at hun kunne blive fri. Om hun kunne få henstand til lige efter jul. Det kunne man ikke få. Så hun havde femten kroner dengang til at holde jul for. Og så siger hende madammen nede på kommunen: ”Jamen, gud, hvad skal I holde jul for?” ”Nå, ja,” siger min mor, ”vi må købe en liter mælk og koge risengrød. Risengrød er også godt.” Sådan var det dengang.”

”Og det er meget svært for hende, fordi at hun... så min far, han blev invalid – han var også fisker – han fik slået sådan en silde... op på skulderen. Der var sten på dengang... og bly, ikke? Han mistede den nerve, der styrede den højre arm. Den blev sådan vissen eller død. Man kunne ikke gøre noget ved det. Så hun arbejdede om dagen og måtte sidde og sy arbejdstøj om natten for at få det til at hænge rundt. Der var ikke noget hjælp nogen steder. Så senere så kom der – der lejede man sit hus ud om sommeren, ikke, så boede man i vaskehuset selv, for bare at skaffe nogle penge – og der kom så en politimand – vi havde to politibetjente fra København, der boede der, men den ene, hans far havde været advokat, men var død, men han havde selv læst noget jura. Så tog han de papirer til fiskernes ulykkesforsikring og tog derind. Og der sagde forsikringen: ”Den fattigrøv oppe i Hundested, han kan ikke føre sag mod os, så der er ikke noget at gøre.” Så næste dag, tog han derind i sin fuld gallauniform. Og han havde så mange ordener, for han havde været i koncentrationslejr i Tyskland. ”Værsgo at sidde ned, Jensen.” Så fik han 176 kroner per måned for livstid.” (Karen, ståltekniker i 50erne)

Karens fortælling tager udgangspunkt i en familiefortælling – det er den lille mands fattige kår, der bliver skildret. Faderen var fisker og blev invalideret, men der er ikke nogen hjælp at hente. Dette svigt fortælles som et bedrag, som skyldes, at den lille mand ikke bliver behandlet med den respekt, han fortjener. ’Han er en fattigrøv – og står

chanceløst over for de stores ressourcer'. Plottet udgøres af en vending ved at bruge elitens autoritetsformer (jura og gallauniform) og derved vendes uretfærdighed til retfærdighed og respekt.

Smag og kultur

Centralt i den sociale nationalisme ligger forestillingen om, at den egentlige og sande og autentiske danske kultur findes i det folkelige, som får mening gennem modsætningen til elitens ophøjede kulturelle smag og praksisser. Anders stiller i det nedenstående det retoriske spørgsmål, hvad er dansk kultur? Anders svar som i en vis forstand reproducerer en statisk kulturforståelse, det vil sige en dikotomi mellem folket og elitens kultur gøres dog med omvendt fortegn, idet han vender kulturmyten på hovedet og gør det folkelige til nationens forbillede som moddiskurs til elitens kulturhegemoni, hvorved han illustrerer omladningen af de diskursive spændinger.

"Og så er det jo spørgsmålet, altså, hvad er kultur? Hvad er kultur? Er det Gjethuset? Er det kultur? Jeg mener, at..... hvis vi skal sige dansk kultur fx, hvad er så kultur? Ja, det mener jeg, det er foreningslivet. Jamen, det blomstrer jo gevaldigt nogle steder, og andre steder har det trange vilkår, så det er jo lidt forskelligt, ikke? Altså, nu...(...) Jeg synes, at... at det er rimelig godt her i Hundested kommune, og det synes jeg faktisk, det er i de små kommuner. Især sådan én kommune som Skævinge, de har... de har en gevaldig skytte- og idrætsforening i Store Lyngby, ikke sandt? Med et kolossalt sammenhold, hvor de kan spille dilettant, og de kan holde bankospil, og de har fester og sådan nogle ting, hvor de virkelig kommer sammen og har et gevaldigt sammenhold om det. Og det har de i Skævinge, og det har de i Gørløse, alle de små enheder, som Skævinge kommune består af. Og de har jo et fantastisk godt plejehjem i sådan en lille kommune med 6000 indbyggere. Det er det jeg kalder kultur... som nu folkedanserforeningen dér den trives jo kolossalt godt. Og de stiller en hel masse frivillige til at være med at arrangere havnefesten fx. Sådan nogle ting, det giver et kolossalt sammenhold. Der kommer jo saftsuseme hele kommunens borgere ned i løbet af de 3-4- dage og... og har noget samvær både på den ene og den anden måde, ikke sandt? Man spiser fiskefilet osv., ikke? Og det er da fantastisk godt. Så er der jo andre idrætsforeninger, ja, de nyder jo godt af overskuddet osv. Det går sgu da fint. Det synes jeg. Det er det, jeg kalder for kultur. Men man vil dyrke finkultur. Det mener jeg sgu ikke, de små kommuner har råd til at eksperimentere med. Der kan man lige så godt tage til... til de store byer, hvor at det så kan gå rundt." (Anders, landmand i 60'erne).

Anders fortælling udtrykker, at fællesskabet er delt mellem en folkelig og elitær kultur. Den folkelige kultur er, som han siger, "det jeg kalder for kultur". Her finder vi altså de

kulturinstitutioner, som nationen er bundet sammen af. Det er ifølge fortællingen "foreningslivet", såsom "idræt", "banko" og "folkedans". Hvorimod den elitære kultur symbolsk er markeret ved "Gjethuset", et kulturhus som er en stor kommunal satsning i Frederiksværk, der fortrinsvis udstiller moderne kunst og afholder koncerter med klassisk musik. Kultur er i Anders forståelse det folkelige. Det er sammenhold gennem foreninger, som er mere kropslige "idræt" og "dans" – det er den folkelige smag (fiskefilet), mens den elitære kultur er abstrakt æstetisk og i princippet unødvendig. I denne sammenhæng knytter denne modsætning sig til land/by dikotomien, som jeg omtalte under den lokale nationalisme (se kapitel 7), hvor land er det folkelige, mens byen er knyttet til den elitære kulturforståelse og smag.

Det klassesdelte samfund

"Altså, klassevis, der er vi jo nok meget delt op, ikke, jo, for der er de dér overklasse... dem regner man jo ikke... os i middelklassen, vi regner jo ikke de dér for så meget, jo, vel? Det gør jeg da i hvert fald ikke. Jeg ser da ikke mere op til dem..... end de skal se op til mig. Sådan har jeg det da i hvert fald, ikke? Jo, det har du nok ret i. Og så har jeg det også sådan, at jeg kigger da ikke skævt til dem, der sidder nede på hjørnet og drikker en bajer, altså. Jeg har det mere, sådan, jeg finder det, sådan, på en anden måde. Jeg siger: "Der er jo en grund til, de gør det, jo. Stakkels dem," ikke? Så er der selvfølgelig også nogle, der synes, det har de det fint nok med, ikke? Hvor andre, de... Generelt, så kan det da godt være, at vi danskere, vi har så skide travlt med, hvad andre gør. Ja, nu hr. Petersen, der sidder nede på hjørnet eller oppe hos Købmand Bent heroppe og sidder og drikker bajere, ikke? Altså... Det... det er der da mange, der ikke synes, der er særlig rart. Og der er da også mange, ved jeg, der ikke har lyst til at gå ind til Købmand Bent, fordi at de sidder derude og drikker, ikke? Og så er der da også mange, der har det, der kører en mand rundt i sin store, fede Porsche, ikke? Altså... "Åh, ja! Han skal da ikke lige komme for godt i gang her!" vel? Altså, "Sådan en blærerøv!" ikke? Hvorfor skal han ikke have lov til det? For hvis han har tjent sine penge til den bil, så er jeg da fuldstændig ligeglad, men han skal ikke tro, han er mere end mig. Sådan har jeg det da også. Vi yder jo alle sammen noget, ikke? Selvfølgelig er der da nogen, der ikke gør lige så meget, ikke? Der er nogen, der måske har været lidt for længe på bistandshjælp, efter mine begreber i hvert fald. Men generelt har vi måske nok lidt travlt med, hvad andre de gør, og hvad de laver. Det er nok meget typisk for dansk... danskheden. (...) Jeg ser det lidt på mit arbejde. Der har jeg... Nej, altså, jeg kan da godt sige, generelt altså, der hvor jeg arbejder, der er vi jo firs familier jo, ikke? Eller der er firs familier, ikke? Og der er da mange forskellige. Og der kan jeg da godt se, at der... nogle har nogle gode, fede stillinger, og andre har ikke så gode stillinger, og nogle de har slet ikke noget og har måske problemer med det ene eller andet misbrug. Og dem kigger man da, sådan, lidt skævt til, og: "Mit barn skal da ikke hjem og lege med det barn." Det siger man da ikke højt, men det er man da ikke i tvivl om. Det er jeg da ikke i

tvivl om. Og det, synes jeg da, er sørgeligt. Hvorfor skal børn stemples på den måde? Det er vi rigtig, rigtig gode til.” (Liselotte, pædagog i 40erne).

Liselottes fortælling illustrerer, hvordan det sociale får mening gennem *klasser*, som hun siger ”klassevis der er vi jo nok delt op”. Dermed artikulerer hun fællesskabet (”vi”) som grundlæggende splittet og differencieret i forskellige klasser henholdsvis ”overklasse”, ”middelklasse” og ”underklasse”. Liselotte identificerer og iscenesætter sig selv som middelklasse gennem to ekstreme sociale yderpositioner. Der er en underklasse, som er marginaliseret symbolsk markeret ved ”misbrug”: dem ”der sidder nede på hjørnet og drikker en bajer ved Købmand Bent” eller ved en dårlig position på arbejdsmarkedet ”dårlige stillinger”. Hvorimod overklassen er symbolsk markeret gennem forbrug og smag - den ”store, fede Porsche” eller ”fede stillinger. Liselottes fortælling er dog ikke udelukkende en traditionel historie om, hvordan fællesskabet er splittet klasse-mæssigt men helt centralt omhandlende en *social splittelse*, der ikke bare er økonomisk eller materiel men produceres og skabes som en del af hverdagslivets praksis, hvor der aktivt sættes og markeres sociale forskelle. For det første ved at de sociale grupper hele tiden bedømmer hinandens sociale positioner. Og for det andet ved at de sociale grupper markerer disse forskelle som reelle ved konkret at handle efter dem. ”Mit barn skal da ikke hjem og lege med det barn”. De sociale forskelle er ikke i Liselottes fortælling synlige mekanismer – ”det er ikke noget der siges højt” – det er nærmere usynlige sociale grænser i fællesskabet, som markerer forskelle mellem forskellige sociale grupper og som opretholdes ved at fællesskabet accepterer dem og oplever dem som virkelige, reelle og naturlige grænselinier. På mange måder knytter dette klassesprogbrug sig til det jeg tidligere karakteriserede som folket kontra eliten.

I fortællingen positionerer Liselotte sig som en del af middelklassen i det nationale fællesskab og forsøger i denne sammenhæng at mediere og være vægtstang for den sociale ulighed. I forhold til nationen er det i Liselottes fortælling noget mentalt, som får mening gennem janteloven: ”Vi stempler hinanden”, og ”vi har lidt for travlt med, hvad andre de gør, og hvad de laver”.

Elitens svigt og allianceerne

At befinde sig oppe som eliten gør det, er i den sociale nationalisme forbundet med et særligt ansvar. I det følgende vil jeg vise, hvordan den sociale nationalisme er en fortælling om, at eliten svigter folket på to grundlæggende områder. For det første gennem opportuniste og for det andet gennem et engagement og identifikation med det der ligger uden for det nationale – det internationale, globale og kosmopolitiske.

”Politikere har mere travlt med hele verden udenfor, end hvad der rører... de har slet ikke føling med hvad der rører sig i det danske samfund. Fx skoler og sådan noget. De hænger i laser og pjalter, og de skærer ned på... til sygehusene, ikke? Og de har så travlt med, som man siger, hvad alle andre skal. Altså, man blander

sig politisk i alle andre landes politik. Nu, som man siger, vi flyver til Afghanistan, og de drager til Irak og de gør dit og dat..... men de tænker da ikke, selvom man siger, det danske samfund, det er godt, jamen, når de sidder i laser og pjalter og mug i skolerne og på vægge og... så må det laves af nogle materialer, der er sundt for børn, ikke også? Eksempelvis. Men det ser man hen over, fordi der bliver også skåret i de dér tilskud, eller hvad det hedder. Hele vejen igennem, ikke?(...)Jeg synes, man har så travlt med at skal blande sig der og der, ikke? Jamen, vi halter da for meget bagefter os selv. Men det er, når de kommer de trappetrin op, så kan man ikke se ned på græsplænen, jo. Så kigger man jo ud over, når man kommer helt op, ikke? Vi har jo et ansvar også for os mennesker i Danmark, ikke?"

"Jeg vil ikke have, nogen skal lide nød nogen steder i hele verden. Det er ikke kun her, men altså vi skal jo også se på Danmark. Vi er altså 5½ million mennesker. Der er en fjerdedel, der er børn. De skal jo have uddannelser. Så er der en fjerdedel, der går på støtten og en fjerdedel, der er gamle. Der er en fjerdedel, der arbejder. Og dem der arbejder, de kører altså træt. Fordi vi betaler temmelig meget i skat..... og de bliver ved at sige: "Samle ind til det ene ulandshjælp. Samle ind til det andet ulandshjælp." Vi er stadigvæk kun godt en million. Vi kan altså ikke forsørge hele verden. Det kan vi altså ikke. Tag til Mexico City. Giv dem hver en krone. Der bor 28 millioner derovre." (Karen, ståltekniker i 50'erne)

Indbygget i historien om at eliten har svigtet folket ligger forudsætningen, at eliten bærer på et særligt ansvar. Den politiske elite skal repræsentere folket og varetage dets interesse. Dette er grundpræmissen i fortællingen om folket. Folket kan ikke repræsentere sig selv som sig selv men er afhængig af et demokratisk system, det vil sige modernitetens aktører er den politisk elite, et ekspertsystem og bærende institutioner, som understøtter velfærd og rettigheder.

Alliancer og svigt

"Men hvis sådan et gammelt numsehul som mig blev arbejdsløs, ikke? Det er jo så forfærdeligt. Jeg skal jo helst kostes ud til et eller andet, og jeg kan jo ikke gå noget og dit og dat, ikke? Men de dér regeringsfolk siger, der er ikke arbejde til folk, der er over 55. Fordi vi skal jo have en hel masse udefra, der skal lave noget arbejde. Vi andre duer ikke til at arbejde, selvom vi har arbejdet, siden vi var... var unge, ikke? De siger jo, vi skal have importeret indvandrere, jo, til arbejdspladserne. Vi har jo masser af arbejdsløse folk selv..... der går. Ja, der kommer nok alle. De får det jo faktisk selv. De står jo og råber på dem: "Kom herop!" Jamen, vi har jo nok, der går i forvejen, så skulle vi ikke skaffe arbejde til dem først?" (Karen, ståltekniker i 50'erne)

Eliten har i denne fortælling dannet alliance med indvandrere. De interesserer sig ikke for nationens sociale udstødte og problemer som arbejdsløshed og de gamle men

importerer derimod arbejdskraft fra udlandet. Eliten ligefrem opfordrer til denne praksis, siger fortællingen ved aktivt at råbe på dem. Dermed svigter eliten sin primære funktion, som ifølge narrativet burde være at tage sig af de nationale forpligtigelser først.

”Ja. Jo, fordi at det er jo stadigvæk det dér, man dasker ud efter de unge, at de skal... at det er så hårdt for dem, at de skal forsørge alle de gamle. Hvad er det for noget pjat? Alle de gamle har en vis procent af deres skatteopsats der skulle gå til deres folkepension. Det har efter... efter lov og regler, så man har en vis procent der skulle være sat hen til din folkepension af den skat, vi har betalt. Men den har man måske også brugt til at sende ned til Arafat eller brugt den til alt mulig andet halløjsa dér, ikke? Og nu er den kasse tom. Man har jo ikke ladet dem blive i den kasse. Som før i tiden der havde man sygekasse. Man betalte til sygekassen, ikke? De bruger jo pengene. Ikke til det, de skulle sættes til og så... nu er der jo altså ikke flere. Og så er der jo så blevet... nu lever de jo lidt for... bliver de jo lidt for gamle. Det er jo lige før, de skal have en kugle for panden, når de er tres, ikke? Fordi at der er jo kun plads til de unge, ikke? Jeg synes, at selve politik og propaganda, de pisser ind i øjnene på unge mennesker at alle de gamle, det faktisk er deres eget problem, at de er her. Og så er det så synd for de unge, at de skal jo betale for alt det dér, men de gamle har jo betalt! Men politikerne, de har jo bare brugt de penge... til noget andet. Måske til flygtninge eller sende ud af landet. Jeg siger ikke, at vi ikke skal hjælpe andre..... men de penge, der var sat af til det dér pension, den kasse skulle de bare lade være. Fordi hvis ikke der er nok dér, nå, men så tager vi dér. Og så får man jo ikke lagt tilbage igen.” (Karen, ståltekniker i 50erne)

Dette narrativ taler om forsørgerbyrden som en generationskonflikt og opponerer mod udbredte diskursive forståelser af, at der i fremtiden bliver en stor ældre generation som den unge generation skal forsørge. Her bygger der på den historiske nationalisme (kapitel 6). Fortællingen opponerer først og fremmest ved at sige, at den ældre generation har betalt for de ydelser, de nu velfortjent kan se frem til. Dernæst er det en fortælling, der knytter sig til elitens internationale engagement. Hvad de unge ikke forstår, siger dette narrativ, er, at 'kassen er tom', fordi pengene er blevet brugt til flygtninge og engagement i internationale konflikter. I denne forstand har den sociale nationalisme en tydelig forgrening til velfærdsnationalismen. Den sociale nationalisme er i denne sammenhæng ikke kun fortællinger om sociale uligheder men handler grundlæggende også om, hvordan eliten forvalter og fordeler velfærdssamfundets ressourcer. Dette gælder såvel befolkningsgrupper som handler om fordeling af ressourcer mellem den unge og den ældre generation. Her kommer produktionen af flygtninge og indvandrere på samme tid til at spille en rolle som den gruppe, der ikke tilhører det forestillede fællesskab, og som derfor også bør stå uden for fordelingen af ressourcer. I den sociale nationalisme er der

derfor også en glidning henimod den orientalistiske nationalisme som en forestilling om, at folket bliver holdt for nar, og at eliten mæsker sig sammen med en grådig indvandringsgruppe, som spiser af de ressourcer, som folket møjsommeligt gennem hårdt slid har betalt til den solidariske kasse.

Kapitel 11

Den kritiske nationalisme

”Vi har slet ikke den form for moralisme, som amerikanerne har.” (Janne, keramikker i 50erne)

Den kritiske nationalisme udspringer historisk set af en modstand mod overnational styring, eksempelvis EU-modstanden i Danmark og som en kritik mod at dominerende nationer som USA der fortælles at ekspandere deres kultur, moral og smag globalt. Den bliver således til i fortællinger som modsætter sig ekstern kulturel dominans og forskydninger af magt og suverænitet til et overnationalt eller europæisk niveau. Den kritiske nationalisme har særligt tre udspring:

For det første er den en del af både danske og transnationale organisationer og bevægelser - et globalt historisk sprogbrug, der har artikuleret sig som en del af kritikken mod den vestlige og ofte særligt amerikanske kulturimperialisme. Her har det traditionelt været hævdet, at *lokale fællesskaber* overalt i verden skulle beskytte sig mod dominerende og kontrollerende kulturimperier som eksempelvis USA, der som en del af den ekspanderende kapitalisme dumper store mængder af kommercielle produkter og medie images. Hovedspørgsmålet er her nationalt; hvordan kan lokale fællesskaber og nationer beskytte sig mod sådanne ekspanderende og dominerende hegemoniske magter for at bevare deres kulturarv og identitet. Dette har været diskuteret i internationale organisationer som UNESCO men også overalt i verden i offentligheden og hos nationale regeringer (Tomlinson 1991). I Danmark er der en lang række eksempler på dette blandt andet som en del af diskussionen om den danske public service og den seneste aktuelle debat om at udarbejde en national *kanon* inden for alle kulturelle områder som litteratur, kunst, musik m.m. Det kulturimperialistiske argument er, at globaliseringen og kapitalismen er en homogeniserende kraft, der undergraver pluralitet. Alt begynder at ligne og se ens ud.

For det andet som en del af en mere venstreorienteret kritik af den globale kapitalisme og EU modstand. Venstre fløjen i Danmark har det i den forbindelse svært med nationalismen, da det betragtes som et højreorienteret populistisk sprogbrug. Ikke desto mindre er den måde, hvorpå den globale kapitalistiske dominans er blevet artikuleret og kortlagt i praksis i høj grad været i relation til dominans mellem nationer eller multinationale selskaber (se også Tomlinson 1991).

For det tredje som en historisk betinget modstand mod EU (jf. Hansen og Wæver 2002, Hedetoft 2000, Branner og Kelstrup 2000, Østergaard 2000). Der kommer til udtryk som en del af en historisk set udbredt kritik mod overnational styring - særligt kritikken mod Danmarks integration i det Europæiske Fællesskab er i den offentlige debat blevet formuleret som en kritik af undergravningen af den nationale suverænitet, demos og

velfærdsstat. EU er i denne sammenhæng blevet artikulert som en truende 'anden', en ekstern kontrollerende dominans, der forhindrer et nationalt selvstyre og retten til selvbestemmelse. Denne EU modstand kommer fra såvel venstre som højre i det politiske spektrum i Danmark.

Den kritiske nationalisme afsætter spor i disse to retninger, som det vises i det følgende kapitel som kritik af kulturimperialismen og som en modstand mod EU og overnational styring.

Kulturimperialisme

For Svend der er specialarbejder, som vi møder i det nedenstående narrativ, så har samfundet forandret sig med moderniteten. Som han udtrykker det "samfundet er jo bygget sådan op mere." I stedet er det danske landskab, ifølge Svend, blevet domineret af den multinationale og globale kapital, smag og kultur:

"Og det er soleklart, fordi vi kan sætte os ind i flyvemaskinen så kan vi stå ud ti timer efter på den anden side af jordkloden. Det er soleklart. Altså, man kan godt udveksle synspunkter, eller man kan også godt kigge på hinandens ting. ... men man skal ikke indføre... faktisk slette grænsen, vel? Det skal man ikke efter min mening. Jeg mener, at hvert land skal bevare sin kultur, særegne kultur. Det synes jeg, de skal."

"Hvor man kan sige... altså, vi kan jo bare tage, hvis du kører herfra og til København og noget som helst. Du kommer forbi 5-6 McDonald's forretninger. Og de er ikke særlig danske efter min mening. Og sådan er det hele vejen igennem. Multinationale selskaber, ikke? Og efterhånden så er det sådan, at man lægger sgu næsten ikke engang mærke til det mere, vel? Det er som jeg sagde tidligere, at når du kører herfra og til København, så kører du forbi jeg ved ikke hvor mange McDonald's og andre multinationale selskaber. Du lægger sgu ikke engang mærke til det. Coca Cola, blandt andet. Ikke fordi det smager sgu meget godt, men det fylder jo utrolig meget i vores...Og der er ikke noget mindre dansk end det." (Svend, specialarbejder i 50'erne)

Dette narrativ udtrykker, at verden rumligt set er blevet mindre illustreret gennem "flyvemaskinen", der fortæller om, hvordan tid og rum opleves komprimeret. "Vi kan stige ind i en flyvemaskine og ti timer efter stige ud på den anden side af jorden". Dette er således et narrativ om den tid-rum komprimering, som jeg omtalte i kapitel 3. For Svend opleves dette som en proces, som vi uundgåeligt er en del af – vi kan godt "udveksle" og vi kan godt "kigge" på hinanden, siger han, men det bør ikke betyde, at nationale grænser skal udviskes. I fortællingen bør nationen være den *lokale* garant for "kulturen" og det "særegne" og fungere som et værn mod globaliseringens invasion og beboelse af det nationale rum. Det er således en fortælling om, hvordan den globale

kapitalisme, invaderer, bebor og dominerer det nationale rum. Svend føler sig, når han bevæger sig rundt i og iagttager det danske landskab, omgivet af multinationale selskaber som McDonald's og Coca-Cola, der rejser sig som symboler på den globale dominans. Han kan lide den globaliserede smag af Coca-Cola, men han synes, de fylder og fremstår fremmede i det nationale rum. Som det formuleres: "Der er ikke noget mindre dansk end det". I Svends fortælling er multinationale selskaber ikke kun en fortælling om, hvordan den globale kapitalisme angriber det nationale rum og manifesterer sig i landskabet men er forbundet med den lokale historie:

"Men den er jo enormt svær at kæmpe imod, fordi det er kapitalen, der bestemmer. Vi kan jo tage vores eget tilfælde her med dengang, man nedlagde færgen, ikke? Det var kapitalen, der bestemte, at færgen blev nedlagt. Det var ikke grundlaget for trafikken på færgen. Det var det ikke. Det var kun ud fra økonomiske hensyn. Og det er det, der sker, desværre, blandt andet med Stålværket. Det var også økonomiske hensyn, ikke? Altså, sådan nogle ting. Det bryder jeg mig ikke om. Men det kan man jo ikke gøre noget ved. Altså, verden er jo lagt til rette. Den er styret af kapitalen, ikke?" (Svend, specialarbejder i 50erne)

I fortællingen kommer den globale kapitalisme udefra som en jagganath - en fremgangsrig ekspanderende og dynamisk kraft, der eliminerer et svækket lokalt fællesskab. Den lokale historie handler derimod om *afvikling* af arbejdspladser og omstruktureringer af det danske arbejdsmarked. Dette er en fortælling om nedlukningen af "Stålværket" i Frederiksværk, hvor Svend har arbejdet igennem et helt liv. Det er en fortælling om, hvordan forældede transportformer, "færgen" der forbinder Hundested med Jylland (Grenå), måtte vige pladsen for andre transportformer. Fortællingens forklaring på denne afvikling af det lokale er som det formuleres "økonomiske hensyn". Det er kapitalen, der styrer. Hvad dette narrativ foreslår og drømmer om er et sted fri for ekstern kontrol og dominans. Men som det konkluderes, hvordan og fra hvilket sted kan vi handle mod international kapitalisme, kulturimperialismen og den globale neo-liberalisme. Udviklingen føles som Svend giver udtryk for det "allerede lagt til rette". Dette narrativ finder implicit og eksplicit svaret i det nationale.

Overnational styring

I det nedenstående vil jeg vise på hvilken måde, fortællingen om modstanden mod EU baserer sig på fortællingen om det europæiske fællesskab, der særligt artikuleres som en trussel for nationen på tre forskellige måder. For det første artikuleres EU som en modsætning, noget udefra kommende og ikke integreret med den danske nation. EU er den "anden" magt. Den er ikke 'os' men 'dem', som forestilles med tiden helt at destruere det nationale fællesskab. For det andet og mere specifikt relateres dette til, hvad der har været et væsentligt omdrejningspunkt i den danske EU debat nemlig folkets ret til nationalt selvstyre. Og endelig for det tredje at EU-modstanden knytter sig til hele ideen og myten om at tilhører et nordisk frem for et europæisk fællesskab.

”Det danske vasker jo lidt ud med... flaget får vi jo nok lov at beholde. Men det er fandeme nok også det sidste, der er dansk, altså. I... vi... styringen... hele styringen er faktisk allerede nu..... enten vi vil det eller ej, den er lagt ned i EU. Den danske regering, det er blevet sådan en ekspeditionsforretning for EU. Altså, det er så tydeligt, at de store ting, økonomisk og sådan noget, dem tager man stilling til dernede. Og vi får at vide, hvordan vi skal gøre. Så er de interne ting, det er det, der gentager sig. Så det er ikke andet en sådan en fordelingscentral.” (Søren, fisker i 50erne)

Søren der er fisker opfatter den danske politiske styring som svag. De har ikke hår på brystet, fortæller han. I Søren fortælling står kun symbolerne tilbage (flaget) mens de store spørgsmål vedrørende økonomi og politik opfattes som noget, der dikteres og tages stilling til, som det formuleres ”dernede”. EU er den ”anden” som i fortællingen ikke er en integreret del af nationen men noget, der ligger *udenfor*. Vi får lov til at beholde det symbolske men ikke nationens historiske ret til selvbestemmelse over egen skæbne. I stedet bliver vi en ekspeditionscentral, som Søren udtrykker det, for den ’andens’ styring. De bestemmer, og ”vi får at vide, hvordan vi skal gøre”. Søren narrativ er på denne måde en fortælling, der udtrykker kritik af restruktureringen af national suverænitet, demokrati og autonomi.

”Altså, det samfund, jeg går ind for, det er det nationale, altså, vores særegenskaber som danskere og vores kulturværdier. Det er det, jeg... men jeg kan godt se, det kan ikke stå alene. Jamen, altså, vi er afhængige af verden omkring os, ikke? Vi kan jo ikke bygge en mur omkring Danmark lige nu, vel? Vi er afhængige blandt andet gennem EU. Vi kan ikke gøre, som vi vil mere. Om nogle ganske få år kan vi slet ikke gøre noget, uden... Ikke... altså, ikke som selvstændig stat. Jeg ved ikke, om vi har et folketing stadigvæk, men love og regler, det bliver styret igennem EU. Og det er jo det, vi skal stemme om i traktaten.”

”Jamen, det er jo igen ud fra et... ja, altså, fra EU, ikke? Førhen var det jo bare handel, ikke? Eller bare, sådan... Nu har det jo udviklet sig til meget, meget mere, ikke? Vi kan jo ikke engang... hver gang vi gør et eller andet her, sådan, jamen, så er det imod EU-regler, og der kommer så mange direktiver dernede, som er helt vanvittige, ikke også? Og... men jeg har på fornemmelsen, at de unge mennesker nu i dag, de er blevet – altså, gennem fjernsyn og alt... mange andre påvirkninger, ikke? – sådan mere internationale.” (Svend, specialarbejder i 50erne).

”Ja, altså, jo, det er jeg forstået på den måde, at jeg synes, vi lader os styre af lidt for mange ting fra Europa-siden fx. Jamen, det har noget at gøre med, at jeg forstår ikke rigtig, hvorfor at en spansk fisker kan få lov at køre herop

og fiske torsk, når vi ikke selv må fange dem. Fordi vi gider altså ikke tage til Middelhavet og fiske sardiner, vel? Jeg kan ikke forstå, vi skal afgive sådan nogle ting til andre på den måde. Og så kan jeg heller ikke forstå, at en italiener skal være med til at bestemme, hvor mange grise vi må have i Danmark. Der mener jeg, sådan nogle ting kan vi godt selv styre, fordi at vi er jo ikke dumme. Vi er nogen af de mest højtuddannede i hele Europa eller hele verden for den sags skyld, så det kan vi godt selv styre, det dér. Og nu er de begyndt at tale om en ny EU-forfatning, hvor vi skal skrinlægge, praktisk talt, vores egen grundlov. Det holder slet ikke. Ja, der mener jeg, vi er for forskellige fra europæerne. Fordi jeg mener jo, at vi er skandinaver og ikke europæere.” (Kim, marinespecialist i 30erne)

Den kritiske nationalisme artikuleres, som det fremgår, som en fortælling om retten til *selvbestemmelse* og *selvstændighed*. Fortællingerne sætter fokus på retten og viljen til *handling* – som Kim udtrykker: ’Vi kan godt styre det selv – vi er ikke dumme’. Her bliver nationen det afgørende punkt, hvorfra det forestillede fællesskab forstår sig selv som et aktivt politisk subjekt, hvor de politiske og juridiske institutioner hidtidigt har sikret denne handlekraft. Fortællingerne udtrykker i denne sammenhæng en magtesløshed og tab af denne politiske selvbestemmelsesret - det er således en kritik af, at overnationale institutioner underminerer nationens demokratiske institutioner som folketinget og grundloven, som ifølge fortællingerne sættes ud af spil. I sig selv er den kritiske nationalisme fokuseret på *suverænitetsspørgsmålet*. Det er således globaliseringsfortællinger som taler om, at suverænitæt forskydes til den globale skala. En transition hvor nationen mister evne, magt og kapacitet til at regulere og udøve autoritet over eget territorium. I fortællingerne knyttes dette til identitet, som Kim udtrykker det: ’Vi er skandinaver ikke europæere’. Netop forestillingen om identitetsmæssigt at tilhøre et *nordisk fællesskab* frem for et europæisk fællesskab har stået centralt i den danske EU-modstand. Her har ’nordismen’ der historisk set blev skabt i sammenhæng med nationalismen klare overlap hvor hele spørgsmålet om at tilhøre et skandinavisk fællesskab har stået som et afgørende alternativ for en europæisk integration og fællesskab Det er altså en nationalisme der i høj grad har produceret forestillinger om et særligt nordisk fælleskab og som tydeligvis er videreført som en del af velfærdsnationalismen forestillinger om en særlig skandinavisk velfærdsmodel.

Kapitel 12

Den Kosmopolitiske nationalisme

Den kosmopolitiske nationalisme er udtryk for en sammenvævning af den lokale, nationale og globale skala. Det er en krydsning af spor – en rejseberetning - et aktivt narrativt element, hvor fortælleren bevæger sig og cirkulerer mellem det kosmopolitiske og nationen som forestillet fællesskab, som resulterer i særlige måder, hvorpå fortællingen taler og tænker centrale elementer i forhold til dansk identitet. Jeg tænker i denne sammenhæng på, hvordan den kosmopolitiske nationalisme tænker det symbolske, steder, mennesket, fællesskaber, tilhørsforhold og grænser

Fremstillingen af den kosmopolitiske nationalisme falder i seks dele. Indledningsvis ser jeg nærmere på, hvordan den teoretiske diskussion, der vedrører kosmopolitisme, strukturerer sig i tre felter, og hvordan kosmopolitismen som idé og begreb også er karakteriseret ved paradokser og modsætninger. Derefter illustreres det, hvordan den kosmopolitiske nationalisme produceres gennem fortællinger om verdensborgeren og Danmark som et kosmopolitisk sted. Dette er en produktion, der gennem hverdags erfaringer og refleksioner gør nationen til det, jeg kalder et multikulturelt mødested. Som jeg viser det, kan den kosmopolitiske nationalisme i denne sammenhæng have en tendens til at gøre danskheden til de andres problem. Afslutningsvis reflekterer jeg kosmopolitiske nationalisme som idealtype i mulighederne for en kosmopolitisk danskhed?

Modsætninger og paradokser

Inden fremstillingen af analysen påbegyndes skal jeg pege på, at den dominerende forståelse af kosmopolitisme over for nationalisme produceres som modsætninger. Eksempelvis ved at disse som sprog historisk set har etableret sig som to forskellige metaforiske domæner (Lakoff og Johnson 1980). Forstået på den måde at de to begreber kun får mening gennem andre begreber, der illustrerer deres betydninger. Vi ser ofte, at metaforerne modstilles, hvorved der skabes grænsesætninger mellem de to grammatiker og verdener. Mens nationalismen eksempelvis ofte iscenesættes gennem forestillinger om rødder – det forankrede og det stabile (træet som metafor), så iscenesætter det kosmopolitiske sig ofte gennem forestillinger om strømme, forbindelser og bevægelse (nomaden eller fuglen som metafor). Disse metaforiske domæner anvendes og får betydning gennem utallige kontekster, der i tid og rum eksempelvis som en *udviklingsproces* (tid) fra nationalisme til kosmopolitisme eller som en kamp, som udspiller sig rumligt om sted og folk. Dette er en skillelinie, der dog hele tiden i hverdagslivet brydes og genbrydes.

Det i øjenfaldende ved idéen om kosmopolitisme er, at det er et særdeles bredt fænomen, som diskuteres i forhold til mange problemstillinger, der vedrører eksempelvis styring, demokrati, subjektet, magt, institutioner, identitet, værdier, rettigheder og lovgivning m.m. Kosmopolitismen kan dermed ikke forstås i entalsform men snarere i flertalsform (Harvey 2000). Forståelsen af det kosmopolitiske er mange men kan ses som struktureret inden for tre diskussioner (Nava 2002). Disse tre diskussioner er forskellige centrale nedslagspunkter - et element har de dog tilfælles nemlig deres iscenesættelse af, at det nationale står i modsætning til det kosmopolitiske. Jeg skal i det følgende kort illustrere disse diskussionsfelter.

Det første felt som kosmopolitismen diskuteres inden for vedrører forestillingen om den *globale polis*. Dette felt er naturligvis knyttet til hele globaliseringsdiskussionen og tager sit udspring i den politiske filosofi (Kant) eksempelvis i hans Perpetual Peace:

“The peoples of the earth have entered in varying degrees into a universal community, and it is developed to the point where a violation of laws in one part of the world is felt everywhere. The idea of a cosmopolitan law is therefore not fantastic and overstrained; it is a necessary complement to the unwritten code of political and international law, transforming it into a universal law of humanity” (Kant 1991, her citeret fra Harvey 2000: 532)

Det, der styrer dette diskussionsfelt, er særligt magtforholdet mellem national-stater og forestillinger, idéer og visioner om et globalt fællesskab bestående af globale love og institutioner, det globale medborgerskab og civilsamfund og et globalt demokrati. Det er således dels en forestilling om en (nødvendig) forskydning af magt, styring og suverænitet fra national-staten til det globale. Et nyt *emperium* (Hardt og Negri 2002) som er baseret på en humanistisk ansvarlighed over for menneskeheden. Det er således et opgør med national-statens symbolske og materialiserede grænsedragninger. Det centrale emne, der diskuteres inden for dette felt, er forholdet mellem det universelle og det partikulære eksempelvis styrkeforholdet mellem national-stater og den globale styring, hvorved grænsen mellem disse to fænomener opretholdes.

Den anden diskussion er knyttet til forestillingen om *verdensborgeren* i forhold til konkrete sociale praksisser og erfaringer. Verdensborgeren har frigjort sig selv fra det nationale. Han/hun kan ubesværet manøvrere i det internationale landskab. Verdensborgeren er en figur, der er i stand til at navigere i mange forskellige kulturelle, sociale og politiske felter. Mentalt set afspejler verdensborgerens habitus de globaliserede kosmopolitiske strukturer. Verdensborgeren besidder store mængder af mobilitetskaptal – han/hun er bevægelig og mobil fysisk som mentalt, åben, har reflektive kompetencer og mestrer de internationale koder. Fortællingen om verdensborgeren centrerer sig ofte metaforisk omkring rejsen. Det er en fortælling, som tager sit udgangspunkt i og når sit ”point of no return” omkring udrejsen. Rejsen ud i verden er en bevægelsen væk fra de gamle strukturer – ”familien”, ”landsbyen” og ”nationen” – det er en ny begyndelse, en

bevægelse ud i det ukendte og ultimativt fortællingen om den endelige menneskelige frigørelse. Denne figur, som ikke er bange for at bevæge sig ud i verden, er verdensborger - et menneske som føler sig hjemme i verden og forestilles som en af arkitekterne til det kosmopolitiske samfund. En central diskussion, der vedrører denne figur som social gruppe, er, hvorvidt de kan karakteriseres som frontløbere eller en elite. (Featherstone 2002)

Som det sidste diskuteres kosmopolitisme i forhold til det *kulturelt ubestemte*. Særligt i forhold til identitet bliver det vanskeligt at opretholde forestillingen om et lokaliseret centrum for vores identitet. Den er med globaliseringen blevet ubestemt, fordi den er et blandingsprodukt af lokale og globale praksisformer eksempelvis forbrugs- og kommunikationspraksisser. Vi har således overskredet det moderne og dets begreber om en sammenhæng i forhold til noget absolut, entydigt, stabilt eller naturligt. Vi har opløst begrebernes entydige mening – dekonstrueret og knækket deres vilje til at fremstå naturlige og erstattet det med det kontingente, det hybride og diasporakulturen.

Jeg skal imidlertid pege på tre paradokser:

Moderne tvillinger

Kosmopolitisme og nationalisme er en af oplysningstidens moderne tvillinger. De er som udgangspunkt forskellige men oftest umulig at skelne fra hinanden. Historisk set er de født ud af den samme filosofi og historie og gør brug af det samme internationale sprog – de bevæger sig i de samme modsætninger eksempelvis det universelle over for det partikulære. Kosmopolitismen taler eksempelvis om det universelle. Om forening af menneskeheden i kosmos og polis. Men kan kun tales og praktiseres partikulært og kontekstuel. Kosmopolitismen kan ikke undslippe sig dette dilemma. Den vil altid være en del af en bestemt situation, som definerer sig gennem utallige kontekster, utallige magtgeometrier og utallige fortolkninger. Kosmopolitismens problem er, at den ikke kan skabe det, den udtrykker.

Praksis

Ser vi nærmere på kosmopolitisme som fænomen, sker der det højst mærkværdige, at der er rod i systemerne og begreberne – at det kosmopolitiske på ingen måde er konsistent, entydigt eller klart. Vi iagttager måske, at den måde den kosmopolitiske vision *praktiseres* på til forveksling ligner nationalisme, postkolonialisme eller imperialisme. Kosmopolitismen taler med flere stemmer. Eksempelvis taler kosmopolitismen med nationalismens stemme og omvendt. Med forundring observerer vi måske, hvordan vi gennem kosmopolitismen er i stand til at udvikle og sammensætte nye begreber, vi ikke i vores fantasi kunne forestille os var mulige – eksempelvis humanitær intervention altså med Kants stemme at skabe evig fred gennem krig. Måske observerer vi, at de geografiske områder der fremhæver, at de repræsenterer kosmopolitiske værdier også er de lande, der har den skrappeste grænsekontrol og bruger flest ressourcer på at beskytte deres territorium.

Subjektet

Det interessante er, at kosmopolitismen taler om et nyt subjekt, der er anderledes end det nationale nemlig verdensborgeren. Men hvem er verdensborgeren egentlig? Jeg skal her, for at vise modsætninger, illustrere, hvordan verdensborgere kan fortælles som henholdsvis transkulturelle og kommercielle.

Den transkulturelle verdensborger befinder sig mellem flere kulturer. Amin Maalouf (2001)) beretter, at lige siden han forlod Libanon i 1976 for at leve i Frankrig, havde folk udspurgt ham med de bedste intentioner i verden – om, hvorvidt han nu følte sig mere fransk eller mere libanesisk. Han gav altid det samme svar. Begge dele. Han sagde det ikke ud fra en interesse om at være fair eller at skabe balance, fortæller han, men fordi alle andre svar ville være løgnagtige. Hvad der gjorde ham til den han var, var at han befandt sig mellem to lande, to-tre sprog og adskillige kulturelle traditioner. Det var præcis det, der definerede hans identitet. Ville han leve mere autentisk, hvis han cuttede noget af dette af sig? Til dem der spurgte ham, svarede han altid tålmodigt, at han var født i Libanon og havde levet der til, han var 27 år – at arabisk var hans modersmål – og at det var i en arabisk oversættelse, at han første gang havde læst Dickens. Det var i den landsby, hvor han var født og havde sine aner, at han gennemlevede sin barndom og hørte de historier, der senere skulle inspirere hans noveller. Hvordan skulle han kunne glemme alt dette? Hvordan skulle han kunne kaste det væk? På den anden side han havde levet 22 år på fransk jord – havde drukket hendes vand og vin – hver dag betrådt den historiske jord. Han skrev sine noveller på hendes sprog. Hun ville aldrig mere være et fremmed land for ham (Amin Maalouf 2001:1).

Amin Maalouf tilhører diasporakulturen, er hverken halv libaneser og halv fransk eller dybt inde i sig selv mere fransk end – libanesisk. Han er hverken konverteret fra det ene til det andet. Amin Maalouf betragter sit liv mere som en sammensætning end som en modsætning. Han føler ikke, at hans identitet er splittet i to. Hans identitet er sammensat af forskellige komponenter, idet han bevæger sig mellem forskellige kulturer og sprog – det er i mellemrummene, han føler sig hjemme.

Den kommercielle verdensborger færdes hjemmevant overalt i verden. Men hvad er det for en verden han/hun færdes i? Som en af de mest markante fortalere for det kosmopolitiske samfund fortæller Ulrich Beck i en anekdote, at han på et fly på vej til Helsinki i efteråret 2003 mødte en usædvanlig mærkværdig dansk forretningsmand, der havde pint hans nerver med lange triader om, hvor store fordele EU betød for hans virksomhed. Mindre af nysgerrighed end for at komme til orde havde Ulrich Beck spurg, om han følte sig mest dansk eller europæisk. Manden havde forbløffet svaret: ”Hverken eller”. Han var da ”verdensborger”. Han følte sig hjemme overalt. Hvor han end rejste, talte han engelsk, som han beherskede så godt som sit modersmål. Han valgte de velkendte hotelkæder, hvor han kunne regne med stedsuafhængig ensartethed. I Kina spiste han indisk og i Indien fransk. Men selvfølgelig var han opvokset som dansker og

boede i Danmark og følte sig dansk. Juleaften var han kristen, på valgdagen socialdemokrat. Og så kunne han tilslutte sig, at der var kommet en mere restriktiv indvandringspolitik. Han holdt meget af de fremmede, men immigrationsbølgen måtte stoppes.

Som forretningsmand færdes han hjemmefant overalt i verden. Han kan beherske de globale koder – forretningsmanden passer med den mobile livsstil og beherskelse af internationale koder på et niveau ind i kategorien *kosmopolitisme*, mens han på et andet niveau, nemlig hvad angår hans sociale og kulturelle *habitus* (hans mentale verdensbillede), mere passer ind i kategorien *nationalisme*. Er dette en modsætning? Ser denne mand sig selv som splittet i to? Snare tværtimod har denne mand rent spekulativt intet problem med det ene øjeblik at færdes i New Delhis gader for det næste øjeblik at glædes ved stolte danske traditioner og mene, at de nationale grænser skal skærpes. Ikke fordi han er en kamæleon, men fordi det er sådan, hans liv leves. Den kosmopolitiske elite kan udmærket være stærke drivkræfter i den eksklusionistiske nationalisme.

Hvis vi sammenligner disse to forskellige verdensborgere, som jeg har gjort i det ovenstående, kan vi drage følgende konklusion.

For det første at verdensborgere ikke findes som samlet kategori. De kan være så forskellige, at begrebet er i fare for at opløse sig selv som meningsgivende. For det andet er der nødvendigvis ikke nogen sammenhæng mellem de metaforer, som det kosmopolitiske beskriver sig gennem. Eksempelvis er verdensborgeren ikke udtryk for, at der er en sammenhæng mellem mobilitet og kulturel åbenhed. Dette gør det uhyre vanskeligt at operere med en sammenhængende kosmopolitisk teoridannelse. For det tredje er verdensborgeren langt mere kompleks, end diskurserne eller ideologierne tilskriver. De er desuden mere sammensætninger end modsætninger. Verdensborgeren kan derfor aldrig blive en kategori men er altid en fortælling i praksis. Vi skal i det følgende derfor påbegynde analysen med, hvordan fortællingen om verdensborgeren produceres.

Det kosmopolitiske subjekt?

Janne er keramiker og føler sig som verdensborger, som hun formulerer det, så er vores internationale afhængighed af hinanden på en eller anden måde en nødvendig udvikling.

”Vi kan ikke gå den anden vej ”:

”Og det er fordi, tror jeg, at vi er blevet mindre som verden. Og der kan man godt sige, at du er borger i en verden. Og jeg synes fx, at sådan noget som FN er meget, meget, meget vigtigt. Og menneskerettighederne. Altså, FN og menneskerettighederne, synes jeg, nærmest er noget af det vigtigste, fordi det gør så, at det er det eneste sted, hvor vi har en eller anden form for fælles forum, hvor

det ikke betyder noget, hvad for en regering, eller om det er EU, eller hvem fanden det er, ikke? Og det er, sådan, en eller anden form for... og det håber jeg, det får større og større indflydelse. Fordi der føler jeg mig virkelig som verdensborger, og det håber jeg, at på den måde, at verden bliver mindre og mindre..... at vi kan få en mere åben verden.” (Janne, keramiker i 50erne)

I denne del af Jannes fortælling udtrykker hun sig gennem kosmopolitismen. For det første tager fortællingen udgangspunkt i en velkendt metafor: ”Verden er blevet mindre”, hvilket illustrerer, hvordan den kosmopolitiske ideologi forestilles *rumligt*. I første omgang i forhold til rummets udstrækning. Verden forestilles som noget, der skrumper og bliver mindre, hvilket fortæller om en proces, hvor vi oplever, at tid og rum komprimeres - at afstand får en ny betydning, eksempelvis hvad der er nært og fjernt. Jeg har tidligere (kapitel 3) været inde på nogle af de problemer, der relaterer sig til denne forestilling. At vi er placerede særdeles forskelligt som mennesker i forhold til denne tid-rum komprimering. At denne proces må opfattes dialektisk. Det vil sige, at oplevelsen af rummets komprimering og ekspansion er to sider af samme proces. Men læg mærke til hvordan fortællingen, med udgangspunkt i denne tanke, mere er beskæftiget med at udtrykke en tilknytning til en globalitet. At verden er blevet mindre anvendes ved nøjere eftersyn som hverdagsmetafor for oplevelsen af følelsen af *tilknytningsforhold* til verden i sin helhed. ”Jeg føler mig virkelig som verdensborger” fortæller mere om en oplevelse af at høre til i verden. Ikke fordi at verden artikuleres som et decideret fasttømret fællesskab men snarere at informanten har en oplevelse af, at verden er blevet mindre, og at den godt kan forestilles som en *helhed* uden fasttømrede grænser mellem os og dem. Fortællingens måde at udtrykke det kosmopolitiske på refererer altså dels til en rumlig følelse, hvor den globale stedsfølelse knyttes til globale politiske *mødesteder*, der med Kants stemme fortælles som et universelt politisk fællesskab (”du er borger i en verden”). En *polis* der i fortællingen kan udfolde sig gennem ”FN” eller et ”fælles forum”, som i fortællingen magtgeometrisk bør være udtryk for ”åbenhed”, ”demokrati” og ”rettigheder”. I en sådan kosmopolitisk verden håber Janne, at verden bliver mindre og mindre. Altså at processen fortsætter, og vi rykker tættere sammen i verden.

”Også fordi... på en eller anden måde er det en nødvendig udvikling. Vi kan ikke gå den anden vej. Det tror jeg simpelthen ikke. Og så må man sige, at det er godt. Fordi man kan ikke sige, det er dårligt..... fordi så afskærer du dig fra en eller anden form for udvikling. Så derfor bliver du nødt til at sige, det er godt. Men det er ikke ubetinget godt..... fordi der vil altid være nogle dårlige ting i det. Fx omkring det dér med den dér terrorting i USA, ikke? Hvor mange efterdønninger det har haft rent angstmæssigt og hvor mange misforståelser, der kan opstå i kølvandet på det, ikke? Der kan man sige, der er en dårlig ting ved det, men rent globalt i forhold til de gode ting, at man kan hjælpe hinanden mere, man har større forståelse for hinanden..... og at der er mere indsigt i, hvordan andre mennesker lever i andre dele af verden.” (Janne, keramiker i 50erne)

Det kosmopolitiske beskrives gennem "vejen" som metafor for de processer, der opfattes som irreversible. Vi kan, som det udtrykkes, "ikke gå den anden vej". Det er en udvikling, hvor vi bevæger os fremad mod noget ukendt. Vi kan ikke vende om og gå tilbage. Denne udvikling forstås som en dobbelthed. Det kan være en del af en positiv proces forbundet med større "forståelse", "indsigt" og "hjælpsomhed" mellem mennesker men modsat også en negativ udvikling forbundet med "terror", "angst" og "misforståelser".

"Og det dér vi snakkede om før, at verden er blevet mindre, det er jo også en kæmpestor ting i virkeligheden, ikke? Men det kræver jo også noget af det enkelte individ. Ja, at vi... hvad hedder det?... fx eksempelvis at Hundested, det er altså ikke verdens navle. At vi er på en eller anden måde mere... altså, vi er tvunget ud i at sige: "Jamen, jeg bliver nødt til at lære noget om andre mennesker. Jeg bliver nødt til at lære noget om fx muhamedanismen." Jeg har en veninde, som er begyndt at gå til religionshistorie, fordi hun synes, at hun vil fandeme vide noget om muhamedanismen, fordi hun kan ikke bare sidde dér og høre på alt det lort, de fortæller hende, ikke? Hun vil vide noget om, hvad det er, ikke?" (Janne, keramiker i 50'erne)

For Janne er kosmopolitismen, det at være indbygger i kosmos og polis, ikke bare en abstrakt rumlig følelse men noget, der vedrører hendes hverdagsliv. Det er noget, der vedrører det sted, hvor hun bor og lever til dagligt. Hundested er, som det formuleres, metaforisk ikke "verdens navle". Det er noget, der vedrører hende selv som menneske. Hvis verden ikke længere er derude i fysisk tryk afstand men her i form af andre religioner andre tænkemåder m.m., så er vi på en eller anden måde, som det formuleres, "tvunget" til at klippe navlestrengen over og blive kosmopolitter. Vi er tvunget til det, fordi alternativet er, at vi gør os til passive forbrugere af negative stereotyper ("lort") om den "anden". I Jannes fortælling er kosmopolitismen derfor en nødvendig aktiv proces, der starter med os selv – en proces der kan bestå i at opsøge viden om den "anden" eksempelvis Islam. Det kosmopolitiske menneske må i denne forståelse hele tiden lære at møde en verden, der "skrumper". Det vil sige, det enkelte mennesket må, for at ruste sig til at kunne navigere i den kosmopolitiske verden, lære og tilegne sig viden om det, der fremstår og iscenesættes som "det andet" for at kunne indlejre det og ikke ekskludere det. I fortællingen må det globaliserede kosmopolitiske samfund (struktur) nødvendigvis følges ad med det mentale (habitus). Det kosmopolitiske element er i Jannes fortælling ikke bare en let og harmonisk overgang. Det er, som det udtrykkes, "kæmpestort", "krævende" og forbundet med, at der lægges et stort ansvar på individet.

Jannes kosmopolitisme består altså i en følelse af et rumligt tilknytningsforhold til verden i sin helhed – at hun er en del af et *forestillet globalt fællesskab*, der ikke er baseret på et fasttømret fællesskab, men at hun tager medejerskab over en proces, der kan bevæge sig i forskellige retninger. Kosmopolitismen er således ikke forstået som en proces, der starter

ude i den store verden. Det er i Jannes fortælling noget, der starter indefra i hende selv og i hendes umiddelbare nærhed, der hvor hun bor.

Dette betyder ikke, at Janne afskriver nationen som et meningsfyldt fænomen:

”Men jeg tror ikke det gør, at du mister din danskhed. Og jeg tror simpelthen, det er noget med klimaet. At vi bor her, hvor der er koldt. Og okay, så kan man så sige, hvis klimaet begynder at ændre sig, det kan da godt være, at vi begynder at blive anderledes. Men, altså, det kan kun tiden vise, ikke?”

Og videre:

”Det er da noget, vi har som et kulturtræk, helt fra vi var vikinger nærmest. Det er da ikke noget, man bare lige kan, sådan, viske væk, og så pludselig er det der ikke mere. Det, jeg synes man skulle være mere... humor hvad hedder det?... bange for, det er den amerikanske... Der bare sjasker ned med dårlige serier og dødssyge film og deres moral... Vi har slet ikke den form for moralisme, som amerikanerne har. Det mener jeg ikke. Og den dér fx... en af vores venner er gift med en amerikaner. Og så sad vi en aften og så Monty Python. Han synes overhovedet ikke, det var sjovt. Vi syntes, det var hamrende morsomt. Og der tror jeg, at vi mere ligner englænderne i humor fx..... end vi ligner amerikanerne. Men så kan man så sige, amerikanerne kommer for fanden fra hele verden, så..... der skulle være en eller anden form for genklang. Men der tror jeg simpelthen, det er fordi, de er nybyggere, og de har skullet bygge det dér land op, så den dér form for moral har de så haft tilfælles, ikke? Den er så anderledes end os, der er, sådan, mere grundfæstede som europæere, ikke? Fordi vi er, ligesom, blevet der, hvor vi nu er født, ikke?”

Og videre:

”Vi er lidt fandenivoldskhed. Ja, det mener jeg. Og sådan lidt hobbit-agtig, sådan, det dér lidt ironiske forhold vi har til os selv. Det synes jeg er et meget generelt træk hos mange danskere.” (Janne, keramiker i 50'erne)

For Janne er nationen allerede umistelig, fordi den forbindes til klima og historie, som har grundlagt danskheden og det nationale subjekt. Kosmopolitismen er altså ikke noget, der kan eliminere nationen i Jannes forståelse. Det nordiske klima har således i Jannes forståelse gjort, at vi bor på en bestemt måde og færdes i det offentlige rum på en bestemt måde - at vi trækker os indenfor og derfor kan virke reserverede. Mens historien har gjort vores identitet rodfæstet. I denne forbindelse udtrykker Janne sig gennem den historiske nationalisme (se kapitel 6) og den lokale nationalisme (se kapitel 7). Den danske identitet er umistelig og evig i sin karakter. Man kan ikke bare viske den væk, siger Janne. Vi har kulturtræk, som i tid rækker helt tilbage til vikingerne. Sådan en historie

kan man ikke bare fjerne. Den har på en eller anden måde givet os nogle dybe rødder. I denne forbindelse sammenligner fortællingen USA med Europa. Dette er ikke bare en geografisk men en symbolsk orientering. Vi er mere grundfæstnet på grund af vores historie. Vi er ikke født kosmopolitter i Europa som amerikanerne, der består af folk fra hele verden. Samtidig er fortællingen i gang med at sammenligne nationale fællesskaber. Vi har ikke den form for moralisme, som amerikanerne har. Vi ligner eksempelvis mere englænderne i humor end amerikanerne. Fortællingen taler gennem en klar og tydelig national geografi, hvad angår det symbolske som det materielle.

Janne er i denne sammenhæng ikke bange for at forsøge at definere det forestillede fællesskab.

Som det fremgår, trækker Janne særligt tre elementer frem i sin karakteristik af den danske identitet nemlig en figur "hobitten", et temperament "fandenivoldskhed" og en tone i vores sprogbrug og sociale omgangsformer "ironi". Dette bud, på hvem vi er, og hvad der karakteriserer os, er metaforisk forestillet. Hobitten er en fiktiv figur fra det forhistoriske England, der sætter pris på hjemmet, slægten og det kontinuerlige liv. Hobitten symboliserer det proviensielle ved den nationale identitet - kolonihaven, tryghed og forudsigelighed. Vores beboelse af rum i små huse, hygge, maden, sladder og det afslappede liv. Hobitten bryder sig ikke om at rejse ud, men "ringen" truer i baggrunden med at formørke og fortære vores sind, at ødelægge det og gøre det grisk ved med et enkelt "u" at vende hygge til uhygge. Som det andet element karakteriserer Janne danskheden som et ironisk forhold. Hvor det ironiske kendetegner et socialt sprogspil, som skaber en særlig distance til det, vi taler om. Ironi gør os således i stand til at bruge sproget reflektivt. Ved at sige det modsatte af hvad vi mener, ophæver vi det, vi selv har skabt. Mens det "fandenivoldske" forestilles som en mere vild, rå og ærlig lige til kanten eller grænsen side af den danske identitet.

Denne karakteristik er ikke noget, som Janne beskriver diskursivt men er noget, som hun oplever i forhold til sine nære sociale relationer. Således oplever hun sine børn, der lever en kosmopolitisk livsstil som meget danske:

"... hvor den ene bor på Christiania, og den anden, hun bor i Schweiz. Og deres venner... altså, hvis jeg ser det ud fra dem og de børn, jeg har snakket med og de unge mennesker, jeg har snakket med, der virker de meget danske. Fx det dér med at der er den dér reserverthed, men når du kommer ind bagved den dér reserverthed, så er der en stor trang til at tale om alle mulige emner. Den dér trang til at hygge sig fx, det betyder meget. Og brokke sig. Men en eller anden form for hyggebrokke. Og hvor humoren også er meget fremme. Og en eller anden form for tryghed i hverdagen. En grundlæggende tryghed for hverdagen. Men det er jo der, hvor jeg ser det fra, ikke? Og det er jo de mennesker, jeg har med at gøre, ikke? Men der hvor der er forskel, det er, at ambitionen omkring arbejde er større, fordi frygten for at blive arbejdsløs, frygten for ikke at være noget i samfundet, er

meget større, end da jeg var ung. Det dér med at være noget i et samfund betyder mere nu, end det gjorde dengang. Og det er generelt for danskerne, tror jeg. Og det kan man så sige, det er måske generelt i hele verden.” (Janne, keramiker i 50erne).

To ting gør sig gældende i denne sammenhæng. Janne henter sine billeder og begreber på danskheden i forhold til det, der befinder sig i hendes umiddelbare nærhed eksempelvis de sociale relationer. Jannes forståelse af danske identitet er således helt konkret – forestillingen om hvem vi er som fællesskab bliver på et niveau til i et helt konkret møde med de mennesker, vi omgås. Derimod forstås og forestilles de menneskelige grundvilkår og mulighedsbetingelser som globale. Det gælder konkret i forhold til, at selvet er en del af en sammenhængende verden. Dette leder os til den måde, hvorpå Danmark produceres som et kosmopolitisk sted.

Danmark som kosmopolitisk sted

Carsten er i starten af 40erne og karakteriserer sit liv som ”lokalt” forankret. Han har tre børn og er netop blevet færdig med at bygge et hus til familien i Hundested. Før i tiden, fortæller Carsten ”var jeg super globalist”, og ”mine svar ville være helt anderledes, hvis du spurgte mig før jeg fik børn og familie”. Helt konkret kan Carsten pege på, at hans liv er blevet mindre mobilt, end det var førhen, hvor han har rejst en del og opholdt sig i udlandet 3-4 måneder ad gangen. Som han forklarer: ”Hvis jeg for eksempel fik mulighed for i morgen at få et eller andet job, hvor jeg skulle rejse eller skulle være udstationeret, så ville jeg da helt klart overveje det. Men jeg tror så også, min konklusion ville blive, at det ikke kunne lade sig gøre”. Han har ikke et job, hvor han kommer uden for Danmarks grænser, og han har ikke venner eller familie, der i nævneværdigt omfang bor i udlandet. Carsten forklarer, at han ”i perioder har haft private forhold til enkelte flygtninge/indvandrere. Men det er ikke noget, der har været ved”. Han ved ikke, hvad den præcise forklaring er på dette, ”men, altså, det er jo et eller andet med ... så skal man til at spørge, hvordan man overhovedet skaber venskaber og sådan noget. Jeg synes ikke selv, det er et udtryk for lukkethed fra min egen side af. Det er det egentlig ikke”, siger han. Helt konkret kan Carsten pege på, at han også i praksis, eksempelvis omkring avislæsning, er mindre globalt orienteret end før: ”Hvis jeg læser en avis i dag, så læser jeg indenrigssiderne primært. Hvor jeg førhen måske har kastet mig meget mere over udenrigssiderne, ikke?” Det der spiller ind, siger Carsten, er, ”at jeg bor her og arbejder her i området”.

Carsten stiller sig samtidig kritisk over for hele tankegangen omkring globalisering – der er grænseoverskridende problemer som immigration, forurening, terrorisme, som vi, som det udtrykkes, ”er nødt til at forholde os aktivt til. Også globalt. Og også på tværs af relationerne, ikke?” Det vil sige, i Carstens forståelse er det nødvendigt i et eller andet omfang at tænke globalt eller kosmopolitisk:

”Altså, som samfundet er indrettet i dag, kan vi ikke lade være med at forholde os til... til verden som helhed. Det kan vi ikke. Det skal vi. Det er klart. Det er... jeg synes, der er bare nogle enormt... det rejser nogle enorme spørgsmål, fordi, altså, hvornår skal man så intervenere et eller andet sted, eller hvornår skal man gøre noget på vegne af den dér globale tankegang, ikke, altså?” (Carsten, centerleder i 40erne)

Det er altså i fortællingen en nødvendighed, at vi forholder os til globale problemer, men det kosmopolitiske projekt rejser for Carsten problemet, hvem skal repræsentere og handle på vegne af det globale? Dermed forholder Carsten sig kritisk til hele globaliseringstankegangen, og som det illustreres i det nedenstående, forestilles det globale ikke rumligt i sin udstrækning ud fra metaforen ”den globale landsby”:

”Den globale landsby det er et meget godt udtryk til at illustrere netop det dér med... især den dér medie- og kommunikationsside. Altså, vi kan allesammen høre om noget, der er foregået på den anden side af jordkloden to minutter efter, det er foregået. Men hvad betyder det? Altså, det er det, jeg synes, der nogle gange... det spørgsmål...hvis man stiller det, hvad betyder det, at vi har hørt om den orkan i USA? Altså, det betyder dybest set intet. Det har en... altså, jo, du har måske slappet af, mens du sad og så det. Men det er det, jeg mener, de kunne lige så godt have gendudsendt en udsendelse om en anden orkan. Altså, det er... og på den måde... og der mener jeg, det betyder dybest set ikke så meget. Fordi hvis man snakker om en landsby, så er det jo netop et sted, hvor der også er tætte relationer. Og det er der jo overhovedet ikke globalt set for langt, langt de fleste mennesker.” (Carsten, centerleder i 40erne).

Carsten oplever ikke de tætte relationer, som er forbundet med landsbyen som globalt forbundet i sit hverdagsliv. Massemediernes dækning af begivenheder fra fjerne steder opleves i den forbindelse ikke som noget, der kan etablere de tætte globale relationer men mere som et element, der producerer fragmenter, der fremstår fiktivt – en verden af begivenheder der synes at gentage sig og som ustandseligt flimrer frem på skærmen. Men hvad betyder de?

De kosmopolitiske elementer i Carstens fortælling skal altså ikke findes i en nuværende mobil livsstil. er ikke en nomade, der rejser fra sted til sted. Det er ikke derfra, hans fortælling tager sit udgangspunkt. Det er ikke skabt ud af globale netværk eller transnationale relationer eksempelvis til venner, familie eller arbejdskolleger bosiddende uden for Danmarks grænser. Det er ikke en kosmopolitisme, der er skabt ud af en særlig globalt orienteret kommunikations- eller mediepraksis. Den er ikke skabt som en rumlig forestilling om verden som ”global landsby”. Ingen af de metaforer som kosmopolitismen normalt omgærdes af passer tilsyneladende på Carsten som menneske. Carstens fortælling er forankret til de steder, hvor han bor, arbejder og lever sit liv.

Den kosmopolitiske nationalisme, som Carstens fortælling illustrerer, søger at forstå og forestille sig Danmark som et rumligt afgrænset område i verden, hvorimod Danmark som *sted* forestilles som kosmopolitisk.

”Jeg synes stadigvæk... det synes jeg at det er meget vigtigt, at Danmark er et multikulturelt samfund. Det mener jeg dybest set det er. Det tror jeg simpelthen ikke på, vi kan lave om. Og ethvert forsøg på at tvinge en forandring igennem på det område det vil være en katastrofe, altså, dybest set. Det er virkelig uoverskueligt. Så kan det blive, sådan, en lang filosofisk diskussion om, hvorvidt det er multikulturelt, eller det ikke er, ikke? Men det mener jeg, det er. Det er et faktum, synes jeg. Og jeg synes ikke, det er noget problem, vel? Fordi jeg synes faktisk, altså, det dér med at man må selv definere sig selv som værende dansker eller pakistaner eller tysker, eller hvad man nu vil, ikke? Man kan sagtens bo i Danmark og være tysker. Og man kan også bo i Indien og være dansker. Og det synes jeg er i orden, altså. Sådan er det. Altså, det er den enkelte, der definerer sin egen identitet.”

”Man kan komme fra... fra Pakistan og så bo i Danmark og så på et eller andet tidspunkt sige: ”Nu er jeg sgu dansker,” ikke? Så er det fordi, man har optaget en eller anden kerne af nogle ting, som man synes, at det er dansk for ham eller hende, ikke? Og hvad det så er, det synes jeg er uinteressant et eller andet sted at definere. Det der er vigtigt, det er at man har mulighed for at definere sig som dansker. Og det... det synes jeg...”

”Jeg synes også, højskolesangbogen et eller andet sted er, altså, det er da et dansk...Jeg kan sagtens genkende det som et element i danskheden, men jeg synes ikke, det er et væsentligt element. Altså, jeg vil ikke afvise, at... at nogle som ikke kendte højskolesangbogen kunne være danskere fx. Den logik der er i det, ikke? Og så kunne man ellers remse videre op af...Kender man Himmelbjerget? Kender man kongerækken? Kender man alle mulige, ikke? Men jeg tror ikke, det kan undgås, at der vil være noget fælles. Altså, det jeg tror, der er problemet, det er i virkeligheden meget, sådan, nærmest lidt metafysisk, i virkeligheden, ikke? For hvad er den fælles bevidsthed, ikke? Den er svær at gøre rede for. Men der er jo et eller andet..... gennemsnit af viden eller sproglige og kulturelle forhold, som man, ligesom, har, og som man kender, ikke? Ja, og tilegner sig, ikke? På en eller anden måde.”

”Jamen, man er jo nødt til at have... altså, jeg tror det er vigtigt... altså, dybest set så er det jo et meget juridisk spørgsmål. Altså... Hvornår man... hvornår har man rettigheder? Det er jo det, det handler om. Hvordan har man rettigheder? Og hvordan får man rettigheder i det her... inden for den her geografiske enhed, som Danmark er, ikke? Det synes jeg, det er det, der er afgørende, altså, når.. altså, hvis folk de opfylder de kriterier, som vi så stiller op, om de så vil føle sig som

danskere eller pakistanere eller amerikanere, det synes jeg er uinteressant, dybest set.” (Carsten, centerleder i 40erne)

I Carstens fortælling skelnes der reflektivt mellem Danmark, danskhed og den personlige identitet (selvidentitet). Det er disse tre sfærer, der som udgangspunkt i forhold til nationen gennem historien er blevet viklet ind i hinanden, men som Carsten bruger sin fortælling på at vikle ud.

Danmark er i rumlig forstand et afgrænset geografisk område, som får mening gennem *languages of the state* (Blom Hansen 2001). Således forbindes Danmark rumligt gennem forestillingen om ”samfundet”, ”statsborgerskab” og ”rettigheder”. Som område er Danmark en del af verden, der er karakteriseret ved polis og demos, der handler om kampen om rettigheder og forpligtigelser. Som Carsten udtrykker det: ”Det er jo det, det handler om – hvornår og hvordan får man rettigheder”. Altså forestillingen om, at der inden for et geografisk område i et eller andet omfang udøves en særlig form for styring og autoritet, der regulerer dette område gennem praksisser som lovgivning, der opstiller kriterier for opnåelse af rettigheder og forpligtigelser.

I modsætning hertil forestilles stedet som kosmos, som noget ”multikulturelt”. Stedet er kosmopolitisk. Verden er her og ikke derude. Danmark er beboet af mange forskellige kulturer og forestilles derfor mangfoldigt, flertydigt og pluralistisk uden grænser. Nationer er steder, der i dag således må finde sit udtryk i et kosmopolitisk fællesskab. Som Carsten udtrykker det: ”Man kan sagtens bo i Danmark og være tysker. Og man kan også bo i Indien og være dansker”. Dette diasporiske element forestilles ikke som noget problem. Tværtimod forbindes det kulturelle element til selvidentitet. I Carstens fortælling bør dette holdes adskilt fra Danmark som demos – selvidentitet eksempelvis følelsen af tilhørsforhold i verden tilhører det enkelte menneske. Det er kun det enkelte menneske, der kan afgøre, på hvilken måde det føler et identitetsmæssigt tilknytningsforhold. (”Og det synes jeg er i orden, altså. Sådan er det. Altså, det er den enkelte, der definerer sin egen identitet”). Dermed cirkulerer fortællingen og skaber mening i dansk identitet omkring andre kampområder, hvilket illustrerer, hvordan den kosmopolitiske nationalisme tænker i andre grænselinier såsom magtforholdet mellem individ – samfund og forholdet mellem etnos – demos.

Hvilken plads har danskhed i dette spændingsfelt? Den kosmopolitiske nationalisme er på den anden side ikke en afskrivning af eksistensen af et fællesskab eller forestillingen om en fælles identitet. Den kosmopolitiske nationalisme er således ikke udtryk for en individuel metodologi – eller relativisme. Den kosmopolitiske nationalisme forholder sig *refleksivt* til danskheden, som iscenesætter sig som privilegeret meningsstruktur. Danskheden anerkendes som en form for kulturarv. I første omgang kigger den nøjere på de elementer, vi forstår som danske. Eksempelvis i Carstens fortælling: ”Og jeg synes også, højskolesangbogen et eller andet sted er, altså, det er da et dansk...Jeg kan sagtens genkende det som et element i danskheden, men jeg synes ikke, det er et væsentligt

element". Således forstår den kosmopolitiske nationalisme mere den nationale identitet som noget, man *navigerer* i eller kan forhandle end noget man *ér*. I Carstens fortælling bliver danskheden således mere noget, man tilegner sig - en *kapital* der består af viden og sprog. Her bliver diskussionen således mere: Hvad er det, vi skal tilegne os og have kendskab til for at kunne navigere inden for det område, der geografisk set kaldes for Danmark? Carstens stiller således selv spørgsmålet retorisk i forhold til denne forestilling om danskheden som en kapitalform. I forhold til det symbolske; skal man kende "højskolesangbogen"? i forhold til steder; skal man kende "himmelbjerget"? og i forhold til magten; skal man kunne "kongerækken"?

Den kosmopolitiske nationalisme har derfor ikke svært ved at forestille sig alternative muligheder for fællesskaber og ser disse mere som muligheder end et tab:

"Det ville selvfølgelig være ærgerligt, hvis den danske kultur så at sige pludselig var glemt, der var ikke nogen, der kendte den i dag, hvis man var dansker, ikke? Men, altså, sådan er det jo... historien er fuld af eksempler på, at udviklingen bringer nye ting med sig, ikke? Som... og det er jo uundgåeligt. Det kan godt være lige pludselig en dag, at man skal... altså, jeg ved ikke... jeg ville ikke... hvis nogle fortalte mig, at om 400 år så det dér med at være dansker, det var noget, meget så sagde eller følte sig som... ... de følte sig som noget andet, hvad ved jeg? Skandinaver eller europæere eller... så ville jeg bare sige... så tror jeg bare jeg ville sige: "Nå, men det... det er der ikke noget at gøre ved. Sådan er det jo."

"Hvis det går den retning, som der er nogle, der mener, ikke? At der er mindre og mindre... altså, at det nationale får mindre og mindre betydning, så er jeg ikke den, der, sådan, står og laver en eller anden forening for at bevare det danske eller sådan noget." (Carsten, centerleder i 40'erne)

I Carstens fortælling er danskheden ikke noget endegyldigt – det er ikke en totaliserende meningsstruktur, som er fuldstændig, stabil eller evig i sin karakter - derimod er der tale om en forestilling, der kan bringe nationen til sin opløsning i et langt tidsperspektiv. Lige nu har det en betydning, siger Carsten, men det har det måske ikke i et langt tidsperspektiv (400 år). Den kan således godt forestilles erstattet af andre identitetsformer såsom en nordisk eller europæisk. Den kosmopolitiske nationalisme er således som socialt drivkraft ikke noget, der forsøger at fastholde det nationale, som Carsten udtrykker det: "Jeg er ikke den, der står og laver en forening for at bevare det danske" i et sådant tænkt tidsperspektiv.

Nationen som multikulturelt mødested

Nationen er i den kosmopolitiske nationalisme et multikulturelt mødested – et sted hvor vores veje krydses i det daglige. Det er således et sted, hvor vi ikke bare møder os selv

men også den ”anden”. Fortællingen tager derfor udgangspunkt i dette helt konkrete møde med den anden. Der hvor vi færdes, der hvor vi bor, arbejder, spiser, dyrker vores fritidsinteresser, rejser, forbruger m.m. Det er fortællinger om sociale relationer, om at stå ansigt til ansigt med hinanden. Nationen iscenesætter således dette møde i den kosmopolitiske nationalisme gennem hverdagsrefleksioner og sociale erfaringer. Prakash Reddy beskriver i denne sammenhæng, hvordan danskerne har det svært med at stå ansigt til ansigt med den ”anden”, hvordan vi trækker os tilbage og virker reserverede over for det, der fremstår fremmed og anderledes. Hvordan reagerer den kosmopolitiske nationalisme på dette billede af danskheden?

Den kosmopolitiske nationalisme er, som jeg vil illustrere, *dialogisk* – hvilket betyder, at den er inkluderende i sin tænkemåde og forestilling i forhold til at rumme verden, den globale diversitet og den ”anden”. Nationen forestilles i denne sammenhæng som multikulturel. Den gør således ikke op med at tænke dansk identitet gennem kategorierne ”os-dem”, men den tænker ikke i, hvordan vi hurtigst muligt kan slippe af med den ”anden” eller den fremmede men på, hvordan vi kan leve sammen permanent i vores hverdagsliv. Den kosmopolitiske nationalisme skabes i denne sammenhæng gennem flere former for fortællinger. I det nedenstående skal vi se, hvordan fortællingerne veksler mellem konkrete sociale *hverdagserfaringer* med de befolkningsgrupper, der iscenesættes som de ”andre” – og gennem *refleksioner* over mødet mellem selvet og den ”anden”, som kommer til udtryk i en diskurskritik af den vedvarende produktion af en snæversynet og ekskluderende nationalisme, som iscenesætter indvandrere og flygtninge som truende for den danske identitet.

Hverdagserfaringer

”Ja. De er jo anderledes. Men det er ikke noget... altså, det generer ikke mig.”
(Kathrine, ekspeditrice i 30erne)

Man kommer til Høje Tøpholm af en stor hovedvej (Amtsvejen), som fører dig ud af byen – efter ca. to kilometer dukker de 5 etagers renoverede bygninger op, og en mindre vej fører dig ind i et socialt multikulturelt boligområde. Her er små haver og altaner, en lille købmand og masser af liv på en almindelig hverdag. Kathrine er i 30erne, har tre børn og bor i dette område placeret lidt uden for byen.

Kathrine kan som udgangspunkt ikke identificere sig selv med Prakash Reddys figurative billede af danskheden - at vi er reserverede og angste for det fremmede og den ”anden”:

”Det er nok fordi, det var sådan nogle gamle nogen (i udsendelsen red). Så er der nogen, der... dem dér, der ikke har så meget at gå op i, de... det er tit, de kan ikke lide de fremmede. De er meget... det kan jeg se her. De har ikke andet at gå op i. Nej, det gider jeg sgu ikke. Det er også nok fordi, jeg har boet i London. Da jeg kom derover, der troede jeg virkelig, jeg var landet et andet sted, for de var sorte

alle sammen. I lufthavnen. Der var bare sorte mennesker. Også dem der arbejder... jeg stod der og var tyve år... jo, tyve var jeg vel... jeg troede simpelthen, jeg var landet et andet sted. Og så i starten så gloede man jo også noget, når man så alle de sorte, fordi man troede... eller der var ikke rigtig nogen her. Der var jo kun de libanesere, der var kommet her, så der var ikke, sådan, nogen fra Somalia og sådan noget. Ja. Og var hjemme hos... eller var hjemme hos én, der kom fra Sierra Leone, en dame, hvor jeg fik mad og sådan noget derfra og så, hvordan de var og... ja, og englænderne, de er jo også meget forskellige fra os alligevel."

"Jamen, tidligere der var jeg heller ikke forstokket, fordi jeg har altid været vant til det fremmede. Min far, han er slagter og slagter meget for pakistanere og..... tyrkere og sådan noget. Så jeg har altid været vant til at se dem og tale med dem. Og når de... altså, sådan nogle mennesker, når de har været hjemme i deres land, så når de kommer tilbage, så kommer de hjem til os og gav min mor smykker, og jeg fik armbånd, og min far fik askebægere og..... sådan noget dér."

"Men det er jo måske fordi, at her man er vant til at bo så tæt på andre mennesker, når du bor i boligbyggeri. Når du bor ude i huse på en vej, så har du jo kun to eller tre naboer og et par genboer, ikke? Her, der er jo mennesker alle steder. Og fremmede. Altså, vi er jo vant til at se nogen med en anden hudfarve hver dag og med tørklæder og sådan noget. Det... Altså, de generer ikke mig. Jeg synes ikke, sådan, de er noget problem. Og nu... her der er jo mange fra Bosnien her. Og de synes jeg simpelthen, at de er simpelthen så søde... ligesom os andre.... han har ikke tænkt sig... de vil ikke tilbage. De tager kun derned på ferie. Der kommer også en pakistaner her, hver gang han har noget, han skal have læst eller noget, så kommer han her, fordi han kender ingen andre, der kan snakke ordentlig engelsk." (Kathrine, ekspeditrice i 30erne)

Kathrines fortælling er en opposition til, at de fremmede, indvandrere og flygtninge, skulle være en trussel mod den danske identitet. For Kathrine er det multikulturelle noget, hun er fortrolig med – det vil sige, det er noget, hun kender - har erfaring med og er tryk ved. For det første er Kathrine vokset op med det multikulturelle. Hun kan erindre, hvordan hendes far har slagtet for pakistanere og tyrkere. At hun fra barn har været som hun udtrykker det "vant" til at "se" dem og "tale" med dem. Hun kan huske, at de var en del af familiens sociale relationer – de medbragte eksempelvis gaver fra deres rejser til hjemlandet. Som udgangspunkt er den "anden" i hendes erindring derfor ikke fremmed. For det andet er det sted, Kathrine bor multikulturelt. Her bor folk fra Somalia, Pakistan, Tyrkiet, Irak, Bosnien m.m. Det er et sted, hvor man bor "tæt". Der er mennesker "alle steder" også de mennesker, der iscenesættes som fremmede med anden hudfarve eller anden påklædning (tørklæde). "Det generer mig ikke", siger Kathrine. Der er folk fra Bosnien og Pakistan, som hun omgås i sin dagligdag. For det tredje har Kathrine tidligere opholdt sig et år i London i en multikulturel storby, som har givet hende

yderligere sociale erfaringer med folk fra hele verden. For Kathrine er den multikulturelle nation en levet realitet og praksis.

Kathrine kan derfor på ingen måde identificere sig med den *figur* Prakash Reddy fremstiller – den reserverede angste dansker, der helst vil holde verden ude for sin dør. Denne figur forbinder hun med noget ”gammelt”, som det udtrykkes: ”Det er de gamle” eller dem der ikke har noget at gå op i. Hun kan derfor heller ikke identificere sig med *forestillingen* eller diskursen om, at den anden truer med at eliminere vores identitet, fordi den anden er anderledes - eller at vi skal komme det andet til livs, afskærme os og lukke vores grænser eller behandle den ”anden” forskelligt fra os selv:

”Næh, altså, nu da jeg selv tog til England... tænk, nu hvis de bare sagde, at man måtte ikke være derovre? Og når jeg havde ferie fra mit job derovre, så hjalp min manager mig til at jeg kunne gå på rådhuset og så få understøttelse, imens jeg ikke arbejdede. Altså, det havde jeg heller ikke vidst. Men det sagde han. Det kunne vi gå hen og... Fordi der var jo 14 dages ferie ad gangen derovre. Det er ikke ligesom her, at de kun har en uge. I påsken der holder de også 14 dages ferie.”

”Altså, der må jo gælde det samme for dem som for os andre, jo. Og mange af dem der er her af sigøjnere fx, de har jo været her i 30 år eller sådan noget. Børnene, de er jo født her. Og har selv fået børn. Så jeg synes ikke, de skal smides ud. Og så... bare reglerne, det må være det må være det samme som for os andre. Fordi her er der jo ikke nogen... du får jo ikke lov at gå. Om de så skal gå ud på Jobgården eller sidde og bare ryge smøger og drikke kaffe, eller hvad det er, de laver derude, så... så skal de jo derud.” (Kathrine, ekspeditrice i 30erne)

Kathrine forbinder sin egen mobilitet – det at hun fik lov til at drage ud i verden og slå sig ned et år i England - med en rettighed alle bør have. Hendes oplevelser fra England hvor hun blev hjulpet eksempelvis gennem det engelske bureaukrati er et forbillede for, hvordan vi bør behandle de ”andre”, som er immigreret af den ene eller anden grund til Danmark. Denne forestilling om en kosmopolitiske ”rettighed” er draget ud af egen erfaring i forhold til hendes møde med England. Kathrine taler dermed også mod diskursen ”indvandringen truer os”, eller ”hvordan slipper vi hurtigst muligt af med flygtninge” altså nationalismens ekskluderende kræfter. Mange af dem vi kalder indvandrere har slået rødder her – de er født her, siger Kathrine eller har boet her i 30 år. Der skal gælde de samme regler for den ”anden”, som der gælder for mig, siger Kathrine. Den anden har således de samme forpligtigelser som selvet – eksempelvis at gå på jobgården (arbejdsformidlingen, red.), hvis man står uden for arbejdsmarkedet.

”Ja, jeg er stolt af at være dansker. Og det kan jeg også mærke, når man er i udlandet..... at der er mange udlændinge, der godt kan lide... lide danskere. ... og på Kreta. Så kommer man med ud i køkkenet på restauranten, fordi de skal

viser de billeder, der hænger af andre danskere, der kommer og sender julekort til dem og sådan noget.” (Kathrine, ekspeditrice i 30erne)

Kathrine fortæller at hun er stolt af at være dansker. Dette element tematiseres i forhold til kommunikationen med de ”andre”. Man kan, som Kathrine formulerer det, ”mærke at mange udlændinge godt kan lide danskerne”. I denne forbindelse knytter Kathrine stoltheden i forbindelse med at rejse ud i verden – Grækenland hvor besøgene sender julekort til restauranten. Stoltheden oplever hun derude i verden. I Kathrines fortælling er det ”andet” i denne sammenhæng forbundet med noget forbilledligt, fascinerende og eksotisk:

”Altså, for mit eget vedkommende: Jeg kan godt lide noget, der er fremmed og spændende. Altså, jeg synes, det er spændende at vide, hvordan... hvordan andre mennesker lever og jeg... altså, hvis jeg havde masser af penge, du, så rejste jeg hele tiden. For at se noget nyt. Jeg kunne rigtig godt tænke mig at komme til New York. (...) Jeg kan bare godt lide alt, hvad der er spændende. Noget nyt og spændende. Det er at se andre mennesker og mærke en anden luft. Det er jo noget andet, ligesom – altså ikke i Tyskland fx – men lige så snart du kommer længere ned end Tyskland, det er jo et andet... Ja, det er det også i England. Der er det anderledes end her. Det er ikke ligesom her.”

Og videre:

”Og ligesom hernede i byen der tænker jeg bare: ”Hvorfor er Hundested så røvkedelig? Selv om sommeren?” Altså, nu er der kommet Blæksprutten, og der er blevet sat de dér hytter op og sådan noget nede på havnen Altså, hernede der er nærmest kun Vaffelhjørnet, jo, turisterne går efter nede i byen. Og når man tager til udlandet, det er jo helt anderledes. Det summer af liv. Altså, selv nede i Tyskland i en lille bitte, bitte flække. De fleste flækker i Tyskland, der er en eller anden bodega eller noget. Det er der jo heller ikke her. Ja, altså, når du er i udlandet, der går folk jo rundt og... altså, i England, der er det helt almindeligt at mændene, de går på pub og får en pint, eller hvor mange de drikker, inden de går hjem. Altså, det gør man jo ikke her. Hvis manden, han går på værtshus efter arbejde, så bliver man jo stiktoset, mand! Og det er jo det samme nede i... nu her hvor vi var på Kreta, der sidder de jo og får... så får de raki eller ouzo. Også i Spanien, der sidder folk jo også og hygger sig og sådan noget. Det gør man ikke rigtigt her. Nej, der er ikke så meget hygge.” (Kathrine, ekspeditrice i 30erne)

Det der ligger uden for nationens grænser forestilles og opleves som noget ”andet”, der er ”spændende”, ”nyt” og ”anderledes” Det ”andet” er forbundet med noget, man kan mærke – det er det sanselige - en anden luft - en ”summen af liv” - ”hygge”. Derfor er det fascinerende. Det er noget, der lever i modsætning til Hundested, der karakteriseres som dødt og ”røvkedelig”. På denne måde er Kathrine i sin fortælling beskæftiget med at

producere en inspirerende og positiv ”andethed” som modsætning til selvet. I relation til dette er den eksotiske eller fascinerende ”anden” ikke bare ekstern, altså noget der ligger uden for nationens grænser, det er samtidigt internt:

”Jeg ved ikke hvorfor. De tager vel hjem til hinanden her. Og så her hvis du skulle, så kunne man gå på Mødestedet, men det er jo ikke lige et sted, hvor man ville gå hen og sætte sig med sine tre børn og... det ville jeg i hvert fald ikke. Selvom det er, sådan... skulle være lidt caféagtigt, ikke? Men det er ikke caféagtigt nok til, at jeg vil gå derind med mine børn. Der er ingen steder hernede, jo, du kan gå ind... med børn. Så skal man gå ind på pizzeriaet. Og nede... når du er i udlandet, der kan man altså gå ind på en restaurant med sine børn. Det er helt almindeligt. Men det kan jeg også se her med udlændingene. De render altså frem om tilbage imellem hinanden med skåle med mad og sådan noget, ikke? Ja. Altså, nu hende... der bor en bosnier oppe på anden sal. Nogle gange så bliver jeg jo overdænget med forskellige brød, og så kommer hun med varme retter og...Ja. Hvor jeg skal smage det, hun laver. Jeg har så også gået op og givet hende noget, hvor hun skal smage noget, som jeg er sikker på, hun ikke har fået. Ja. Jamen, det er hende selv, der er begyndt på det. Hun manglede et offer til hendes bagning. Hun bager hele tiden.” (Kathrine, ekspeditrice i 30erne)

Kathrine har tre børn og oplever, at hun har svært ved at finde steder, hvor hun kan komme ud sammen med sine børn i modsætning til i udlandet. Men hun oplever faktisk den praksis, som hun ser som et forbillede netop der, hvor hun bor. Det gælder konkrete praksisser omkring mad hvor, som hun siger: ”De render altså frem om tilbage imellem hinanden med skåle med mad og sådan noget”. Den ”anden” er således i hendes umiddelbare nærhed – det kan være en bosnier, der bor på anden sal, der, som det formuleres, overdænger hende med brød og varme retter, og som Kathrine overrasker med retter, som hun er sikker på, at den ”anden” ikke har smagt. Hermed forbindes den positive og eksotiske ”anden” i en relation mellem det interne og det eksterne. Dette er en artikulation af det kosmopolitiske inden for nationen. En dialog mellem mennesker som det er illustreret: en udveksling af madtraditioner. Verden opleves af Kathrine som ”spændende” nyt og anderledes - det er i hendes fortælling en verden, hun ønsker at opleve – der ligger uden for nationen men også i høj grad inden for forankret til det sted, hvor hun bor. Kosmopolitismen er derfor i Kathrines fortælling gløkkalt forankret ikke bare derude men til det sted, hvor hun færdes i sin dagligdag.

Refleksioner

Den kosmopolitiske nationalisme kan også komme til udtryk i en kritik af, hvordan de andre fremstilles og repræsenteres i den offentlige debat eksempelvis i medierne og gennem en selvrefleksion over, hvorfor det konkrete daglige møde mellem selvet og den anden ikke udvikler sig til venskaber eller dybere sociale relationer:

”De negative historier fylder alt. Det er meget sjældent, at vi får nogle helt almindelige oplysninger om, hvordan andre mennesker lever. Altså, det kører meget på frygt. Og det synes jeg for øvrigt er skide farligt, at et samfund hele tiden skal køre på frygt. Og det synes jeg, for at sige det oprigtigt, negativt. Og det synes jeg, vores samfund gør rigtig meget. Og vi er inde i sådan en nypuritanistisk periode. Alt er forbudt, og man skal ikke gøre sådan og sådan og sådan, for man er sund og rask, og så skal man gøre sådan for at holde sin krop i form, og så skal man gøre sådan for at opdrage sine børn, man skal ikke gøre sådan. Altså, der er hele tiden noget, man skal forholde sig til af regler.”

”Og at frygt fylder utrolig meget. Og det... frygt avler frygt. Jamen, det er mere generelt, og det kan være globalt, synes jeg. Fordi den kommer lige så meget fra Amerika, som den kommer fra herfra, som den kommer fra... hvad hedder det?...EU eller... altså, det er mere globalt, synes jeg. Det synes jeg ikke kun er dansk.”

”... og det vi hører mest om, det er alle de dårlige ting, der er ved at få indvandrere. Og set fra mit synspunkt, skulle man måske vende det om..... og sige: ”Jamen, hvad kan vi lære af dem?” Eller man kan sige: ”Okay, nu har vi nogle medier, vi har radio og vi har fjernsyn, hvorfor viser de ikke nogle ting om fx, hvordan en muslimsk familie fungerer, eller at de kan... hvad hedder det?... komme med nogle madopskrifter... der er alle de dér kokkeprogrammer..... eller fortælle nogle historier omkring, hvad for nogle fortællinger, hvad for nogle forfattere er der i de muslimske lande eller i russiske eller bosniske eller... altså, så man får en eller anden form for kulturel vekselvirkning og nogle input fra andre kulturer end bare det dér negative..... vi hele tiden får pumpet i hovedet, ikke? Sådan så vi... altså, det er jo kun noget, vi kan blive rigere af... ved at udveksle erfaringer i stedet for at sige: ”Nej, det der vil jeg ikke vide noget om, men jeg ved i hvert fald, at du har røvet...” Eller: ”Du har måske været inde i mit hus og stjæle et eller andet,” eller ”Du render med min kone,” altså... nu er det bare nogle dumme eksempler, men altså, det er mere det negative, og der har været knivdrab og bla, bla, bla, ikke? På den måde. Vi bliver pumpet hele tiden.” (Janne, keramiker i 50erne)

I Jannes fortælling er frygten for det andet globaliseret. Det er ikke noget decideret dansk men forbundet med en global stemning skabt af negative historier. Som verdensborger ønsker hun at vende diskursen om. Set i forhold til den danske nation kunne vi i stedet for at spørge: ”Hvordan kan vi hurtigst muligt slippe af med jer”, eller det dominerende fokus der er på den ”andens” negative karakter som fortællinger om kriminalitet, så kunne vi fokusere på det sanselige eksempelvis den andens mad, det sociale: ”Hvordan fungerer en islamisk familie”, det symbolske – eksempelvis det litterære: ”Hvilke forfattere er der i de muslimske, russiske og bosniske lande”. Dette er således en kritik af de ekskluderende sociale drivkræfter, der er i nationalismen.

For Janne er denne holdning mere knyttet til refleksion end til praksis eksempelvis konkrete sociale relationer med den anden:

”Altså, nu fx min mand, han arbejder så på noget, der hedder produktionsskolen i Frederiksværk. Og han er i virkeligheden musiker. Men det kan han ikke leve af, fordi han er også komponist, og det er sådan noget spildtymusik, som sådan noget avantgardemusik. Det kan han jo ikke leve af. Så har han fået det job. Han arbejder sammen med en afghaner, der hedder Jusef, som kommer fra Afghanistan. Og de vil så gerne have, at vi skal komme og besøge dem. Og der er jeg så reserveret..... fordi jeg ved så også, hvad det indebærer. Og jeg orker det ikke. Og der er jeg meget reserveret. Men jeg synes, han er skide sød, og Niels er vild med at arbejde sammen med ham, synes det er enormt sjovt og hyggeligt, osv. Så...”

”Jamen, det er fordi, det... det bliver... der tror jeg nemlig også, det er meget generelt danskere. Altså, jeg synes, jeg har de venner, jeg gerne vil have. Og i det øjeblik at vi inviterer dem, eller de inviterer os, der er det på en eller anden måde et venskab. Det ved jeg fra, Niels han har fortalt fra Yusef, ikke? Og hans kone, osv. Og lige i øjeblikket orker jeg ikke at have flere mennesker, jeg skal forholde mig til. Og det, tror jeg, er meget generelt for danskere. Og det er måske fordi, de går en lille... altså, det betyder meget for dem at have venner. Altså, sådan... Det, tror jeg, betyder meget for danskere at have venner. Og det, tror jeg, at indvandrere oplever meget, at de har så svært ved at komme ind på danskere. Og det forstår jeg godt.”

”Ja, og grupper. Du kan også se fx den gruppe, som er mine venner, det er jo ikke... hvad hedder det?... hr. og fru et eller andet på den anden side, vel? Det er nogen, jeg vælger. Jeg har bekendte, jeg har folk, jeg snakker med, men det bliver fandeme over havelågen. De kommer ikke ind i... i min have. Det vil jeg ikke have. Der bliver det meget på afstand, ikke? Jeg vælger, hvem jeg får ind, ikke? Og der er man jo meget mere åben, når man kommer ud at rejse, ikke? Ja. Og der er det jo... når man kommer... bare syd for Tyskland, ikke? Man bliver jo rask væk inviteret ind. Mange steder, ikke? Det gør danskere ikke”. (Janne, keramiker i 50erne)

Jannes ideal, som fremkommer gennem en refleksion og diskurskritik, som vi så det i det ovenstående, er, at vi kulturelt set åbner os for hinanden gennem sanselige, sociale og symbolske vekselvirkninger. At vi slipper vores fokus på det negative og følelsen af frygt. Det gælder globalt som nationalt. I fortællingen er dette samtidig en selvrefleksion over, hvordan vi kan danne dybere sociale relationer med den ”anden” såsom venskaber. Janne ønsker ikke, at danskheden skal bestå i en monolog, idealet for Janne er dialog. Samtidig kan hun identificere sig med den figur Prakash Reddy beskriver som ”det

reserverede danske subjekt". På en eller anden måde har det ramt hende. For som hun fortæller, så føler hun sig reserveret. Og når hun reflekterer over sig selv, så har hun i forhold til idealet ikke været i stand til at danne venskaber med den "anden". Som sådan betragter Janne sin egen historie som en del af den nationale fortælling. Vi er blandt andet skabt ud af ønsket om dybere sociale relationer med hinanden. Venskaber er en del af sammenhængen - det der er med til at skabe båndene i fællesskabet. Dette er et menneskeligt mere universelt element, som er centralt i den nationale selvforståelse og det levede liv, men i forhold til nationen ligger der en barriere, der skal overskrides i os selv: vi er ikke gode til at lukke de andre ind og gøre dem til en del af disse relationer.

Danskheden er de andres problem

Lene er vokset op i en lille jysk landsby og har opholdt sig tre år i Los Angeles. I hendes fortælling bliver den kosmopolitiske nationalisme til i en forhandling mellem landsbyen og den urbane tænkemåde og livsstil. Danskheden som landsbymentalitet symboliserer i fortællingen noget negativt ved det danske: det er åndeligt fattigt, barbarisk, isoleret, klaustrofobisk, lukket og isoleret. Mens det urbane – den kosmopolitiske storby symboliserer noget positivt: det er den store verden forbundet med det multikulturelle, spænding, åbenhed, energi, kreativitet og udfoldelse.

"Det var en fin indledning. Det der med at i den vestlige verden er der ikke noget at studere - det er i hvert fald en sandhed med modifikationer. Jeg synes, det er sjovt at det der Danmarks billede der bliver tegnet - det er jo faktisk sådan rigtigt nok - men på en eller anden måde virker det sjovt nok karikeret. Når man ser det på den måde - med hanegal og 70' murstens huset og ingen mennesker. Alle de klip man ser er der ingen mennesker på - man ser kun ham den indiske antropolog. Og det står i så stor kontrast til billederne, man ser fra Indien i starten. Og den måde han fremstiller Danmark og danskernes mentalitet er jo virkelig sådan, at man føler sig som åndeligt fattig og barbarisk nærmest. Den måde vi behandler vores ældre på, og så får hun et læserbrev, hvor der står, at individer der behandler dyr dårligt er onde, men hvem tænker på, hvordan vi pakker de gamle ind på plejehjem, hvor de kan gå og råbe om hjælp og har tisset i bukserne og kan ikke blive skiftet med mindre der lige er tid, når de drikker kaffe de der ansatte dernede. Det glemmer man lige at tænke over. Og det er faktisk deprimerende, som man siger, at tænke på, hvordan vi lever isoleret. Vi føler, at vi har et sammenhold, når vi mødes til Sankt Hans fest, men i virkeligheden har vi en meget en stor personlig sfære som helst ikke skal brydes - så får vi det meget dårligt og bliver utilpasse og føler os truet. Og det der med at vi kan klare os selv, det er også en sandhed, vi er vokset op med - at lære at blive selvstændige - netop det der med at skulle kunne klare sig selv. Men i virkeligheden bliver der sørget for alt, som han også siger. I virkeligheden handler det nok mest om det der med, at man udadtil skal klare sig selv - man skal helst have en fin facade - og hvad siger naboerne ikke - det har jeg hørt hele min opvækst. Tænk på hvad naboerne

siger. Og husk lige på hvem du er - du har et ry at passe på. Og sådan noget. Og man tænker meget over, hvad andre siger. Hvad andre mennesker tænker om en. Og lægger bånd på sig selv er jeg sikker på i mange henseender, fordi man gerne vil bevare den der facade. Det pæne ydre.”

”Det der med at man skal holde folk på afstand. Jeg kan huske som barn, når det ringede på døren - så gemte vi os og lod som om, vi ikke var hjemme. Min mor ville ikke have folk ind i huset. Og jeg synes, det var så mærkeligt, fordi jeg har altid været sådan meget udadvendt og med mange venner. Der skulle helst ske noget. Fest og sådan noget. Jeg kan ikke forstå den med, at man helst skulle holde folk på afstand. Og åh nej - åh nu skal vi til den fødselsdag igen. Og vi orker bare ikke alle de mennesker. Og jeg syntes, det var fedt. Jeg elskede, når der skete noget.”

”Plus en anden ting. I den by jeg kommer fra, der tager det mange, mange generationer, før man bliver rigtigt accepteret. Man vil altid blive kaldt tilflytter. Sådan er det faktisk også her i Hundested. Åltså det er jo en meget større by end den by, jeg er vokset op i. Men stadigvæk er man tilflytter i flere generationer. Og vil måske aldrig sådan rigtigt blive taget helt alvorligt eller accepteret helt, fordi man trods alt kommer udefra.” (Lene, oversætter i 30'erne)

Lene genkender meget klart det billede af Danmark, der tegnes i udsendelsen. Selvom hun betegner det som lidt karikeret og klicheagtigt, så siger hun: ”Jamen det er jo sådan det er”. Danskheden opretholdes som et fællesskab gennem en fastholdelse af traditioner (Sankt Hans), mens vi lever isoleret. I i relation til hendes opvækst er danskheden indbegrebet af den landsby, hun kommer fra – et tæt men hult fællesskab. Det er ”facade”, at opretholde et pænt ”ydre”, at holde folk på ”afstand”, og en manglende ”accept” af udefra kommende. Den danske landsby mentalitet er, som hun har erfaret det, at lægge ”bånd” på sig selv, ”at tænke på hvad naboen siger eller tænker”, at passe på sit ”ry”. Danskheden er i Lenes fortælling noget, hun er skabt ud af (forældre, opvækst - landsby). Det er en del af hendes liv, men det er et snærende bånd, som hun gerne vil distancere sig og frigøre sig fra.

I Lenes fortælling har hun frigjort sig fra den negative danskhed – konkret ved at bosætte sig i Los Angeles. Og mentalt ved at tage kraftigt afstand fra det liv landsbyen afspejler. Danskheden er i Lenes fortælling hovedsageligt de andres problem. Lene møder da også danskheden igen som et møde mellem den store verden og landsbyen:

”Det var jo faktisk... så flyttede jeg fra LA og hjem til mine forældre, hvor jeg var i tre uger, før jeg fik min lejlighed i København. Det var noget af en omvæltning. I LA havde jeg tre forskellige jobs - og jeg løb rundt hele tiden. Og der var bare gang i den hele tiden. Og man var helt oppe i et energiniveau, som bare sagde spar to. Så kommer man hjem til en lille flække, hvor der ikke engang

er en forretning eller noget som helst. Og sidde og trille tommelfinger. Og jeg kunne ikke komme væk hurtigt nok. Jeg syntes, det var hæsligt at komme hjem-simpelthen - også fordi mine forældre havde meget svært ved at acceptere den begejstring, jeg viste over for USA og vendte det imod sig selv, som om at jeg pludselig kritiserede Danmark. At nu var der ikke noget, der var godt nok i Danmark. Fordi man kom til at tale rosende om noget, man havde oplevet i USA. Gæstfrihed eller sådan noget. Og så pludselig så bliver det vendt mod en selv. Som om det er en personlig kritik. Det er nok også det... sådan er det jo også lidt med janteloven. At der er mange der, hvis man er for begejstret for et eller andet, så er der mange, der vender det mod sig selv. Så kommer de til at tænke på, om de ikke også slår til på områder eller at... Det er jo også misundelse og sådan nogle ting. I hvert fald syntes jeg, det var hæsligt at komme tilbage til byen og sidde der. Jeg havde så meget energi - jeg var i stand til at køre i et gear, der var så højt. Og så kom jeg til København, og det var faktisk rigtigt fedt for det var sådan lige... det var ikke så hektisk som LA, hvor jeg syntes det var super fedt - nye mennesker. Der blev jeg konfronteret med en masse nye menneskert som var åbne og tog godt imod mig. Der var ikke så meget af den der misundelse - eller sådan nåh du kan nok rigtig hva'?"

"Og da jeg havde boet i USA i tre år, da havde jeg en sort kæreste, som jeg havde med hjem hos mine forældre. Det var et samtaleemne et år efter i den lille by. Mine forældre var sådan set søde nok ved ham, altså de regnede selvfølgelig med, at det ikke ville holde, fordi vi var så forskellige - at han kom fra en anden kultur - altså at han kom fra det værste slum ovre i LA. Men de var meget høflige. Men rundt omkring i byen blev der bare snakket og kigget ud igennem gardinerne. Altså når vi gik tur ned igennem byen - altså jeg synes det var fedt - jeg synes det var så fedt at kunne provokere lidt - og vi vidste, at de snakkede om os. Og det er lige præcis - det er nok også et eller andet oprør. Jeg har altid følt, jeg skulle gøre oprør med det der. Husk nu på hvem du er. Du er apotekerens datter. Og hvad tænker folk ikke. Og vi bor i en lille by og alt det der. Det var trumfen at komme hjem med ham. Jeg ville gerne vise ham frem, og selv om der ikke var nogen på gaden, så vidste jeg jo, at de så ham alle sammen. De kiggede ud af vinduerne - man kunne se linnedet på gardinet." (Lene oversætter i 30erne)

Mødet mellem Lene, hendes sorte kæreste fra Los Angeles og landsbyen beskrives her som et møde, der blotter og afslører nationalismens ambivalenser – som synliggør måden, hvorpå det fremmede i den nationale selvforståelse gøres til objekt for fascination og afsky. Lenes sorte kæreste var samtaleemne et år efter – man kiggede ud gennem gardinet, når de gik på gaden.

En kosmopolitisk danskhed?

Den kosmopolitiske nationalisme, som jeg taler om i fremstillingen af analysen, er kendetegnet ved at være såvel en praksis, som en synsvinkel, tænkning, navigation, og diskurskritik som det fremføres i det nedenstående.

Praksis

Den kosmopolitiske nationalisme forhandles og finder udtryk som fortællinger om hverdagspraksis og som en refleksion over denne praksis. Dette gælder i forhold til sociale relationer eksempelvis i forhold til venskaber, familierelationer, naborelationer og arbejdsrelationer. Dette gælder praksisser i forhold til mødet med den ”fremmede” – den ”anden”. Dette er således ikke kun en forhandling om, hvordan vi fremstår i abstrakt forstand som diskurs eller myte men en fortælling om, hvordan vi handler konkret og omgås hinanden i vores hverdagsliv. I fortællinger om hverdagspraksis forstår den kosmopolitiske nationalisme nationen som et mødested. Et sted hvor vores veje krydses.

Synsvinkel

Den kosmopolitiske nationalisme kan antage to forskellige narrative synsvinkler. Den kan placere synsvinklen uden for nationen og kan gøre danskheden til de ”andres” problem. Denne synsvinkel er ekstern og overtager i høj grad den ”andens” blik – idet den fortæller om mødet med Danmark set udefra. Den mest centrale synsvinkel er dog forankret til det sted, hvor fortælleren bor, lever og arbejder – her er synsvinklen lagt indefra. Dette er således ikke en mobil eller nomadisk synsvinkel men en fortælling, der er knyttet til bestemte steder, der ligger inden for fortællerens rækkevidde i hans/hendes umiddelbare nærhed.

Tænkning

Den kosmopolitiske nationalisme tænker dansk identitet refleksivt, dialektisk, lokalt og dialogisk. Det *refleksive* blik på nationen er udtryk for skabelsen af en symbolsk distance til det forestillede fællesskab. Det vil sige mentalt at forsøge at betragte det udefra, hvilket betyder at forestille sig, at vejen indeholder flere mulige veje. Det refleksive blik er pluralistisk og er i sidste ende med til at opløse nationen som noget fast og stabilt, fordi det refleksive hele tiden stiller spørgsmål til det symbolske hvor det naturaliserede ikke bare anerkendes som en naturgiven orden. Det refleksive betyder at anerkende flere handlemuligheder i stedet for en skæbnes bestemt historie. Begrebsmæssigt tænker den kosmopolitiske nationalisme det symbolske som dialektiske spændinger. Det betyder, at symboler, værdier og begreber kodes i forhold til en flerhed af betydninger, der bliver til i spændingsfeltet mellem det universelle og det partikulære. I rumlig forstand tænker den kosmopolitiske nationalisme *lokalt*, hvilket betyder, at kosmopolitisme ikke bare fortælles som noget, der kommer udefra – men derimod befinder sig her knyttet til stedet inden for nationens grænser. Kosmopolitismen ses derfor som noget, der må vokse frem indefra. Problemstillinger der vedrører globalisering og kosmopolitisme er forbundet med praksisser, der er bundet til stedet i tid og rum. Den kosmopolitiske nationalisme er i

sidste ende *dialogisk* ikke monologisk. Temaet for den kosmopolitiske nationalisme er således denne dialog: Hvordan kan vi skabe en nation og et fællesskab for samtale og forståelse - mellem forskellige måder at tænke på – mellem forskellige måder at leve sit liv på – mellem forskellige traditioner og værdier. Den kosmopolitiske nationalisme består således i en villighed til at bevæge sig ind i ikke familiære tænkemåder, værdier, kulturer og traditioner.

Navigation

Den kosmopolitiske nationalisme betyder at navigere i modsætninger og konflikter, som ikke umiddelbart kan løses eller forenes. Dette kan være symbolske, rumlige og materielle modsætninger. En modsætning undgår dog den kosmopolitiske nationalisme - nemlig realismens og oplysningstidens lineære forestilling om, at fremskridt og udvikling er baseret på, at noget må forfalde før, noget andet kan styrkes (the end of history). Nationalisme og kosmopolitisme forestilles ikke som et nul sum spil – men som en balancegang. Det er ikke en afskrivning af det ene frem for det andet. Det kosmopolitiske subjekt kan godt være globalt orienteret men samtidig kritisk indstillet over for globaliseringen. Det er et nærmere et forsøg på at udtrykke et ”globalt orienteret ”vi” – at det er muligt at forestille sig en ”dansk verdensborger”. At nationen får mening som en del af verden og ikke som en afskærmning fra den. Dette gør den kosmopolitiske nationalisme i stand til at tænke selv et som tilhørende flere fællesskaber rumligt set men også socialt, politisk og kulturelt.

Diskurskritik

Den kosmopolitiske nationalisme er et opgør med centrale elementer i den hegemoniske forståelse af nationen og nationalismens sprogbrug og ideologi. Det er således for det første et opgør med forestillingen om nationen som enhed – der er karakteriseret ved ”folket”, ”kulturen” og ”historien”. Nationen forestilles nærmere ideelt set som en *flerhed*. Det forestillede fællesskab bindes sammen af mange kulturer – mange identiteter, mange historier, mange fortællinger og mange tænkemåder. Det, der binder nationen sammen, er ’unity in diversity’. For det andet er den kosmopolitiske nationalisme et opgør med den metaforiske forestilling om, at nationen er en ”ejendom”, som vi kan besidde og bemægtige os materielt som symbolsk. ”Vi” ejer således hverken stedet eller de symboler, vi forstår os igennem. Det symbolske tilhører verden, kun fortolkningen er vores. Nationen kan ikke isoleres og afspærres fra verden men bør være åben og tilgængelig for andre. Nationen er i den kosmopolitiske nationalisme således ikke noget, vi ejer men noget, vi skal tage ejerskab over – det vil sige, nationalismen består i en forpligtigelse over for værdierne og den verden, nationen tilhører. Nationen befinder sig geografisk set i verden, og verden befinder sig i nationen. Det forestillede fællesskab er derfor forpligtiget over for sig selv og over for andre forestillede fællesskaber - vi kan ikke bare forstå nationen isoleret men må se den som en del af verden. Vi må skabe en nation, der kan rumme den globale diversitet også inden for nationens grænser. For det tredje er den kosmopolitiske nationalisme et opgør med forestillingen om den egentlige oprindelse. Dette er et opgør med forestillingen om

blodets bånd – at forestille sig dansk identitet som en kerne af noget autentisk, som man er født ind i.

Derimod er de elementer, der ikke er forandrede i den kosmopolitiske nationalisme for det første udtrykt i, at nationen bruges som et rumligt *orienteringsredskab*. Nationer er således med til at opretholde forestillingen om en global orden. Verden tænkes og tales på denne måde som opdelt i nationer og får mening som en måde at orientere sig på i verden. Empirien viser, at vi har svært ved at undvære dette globale orienteringsredskab, fordi vi ikke har noget at sætte i stedet for. Dette betyder, at den kosmopolitiske nationalisme på et andet niveau taler om nationer som noget, der er afgrænset, og dermed gøres der ikke op med ”os-dem” taleformen. Vi kan i denne sammenhæng skelne mellem tre forskellige måder, hvorpå den kosmopolitiske nationalisme tænker verden. Som et kort man kan orientere sig i (verden bestående af nationer) som en rumlig helhed uden grænser (hele verden) og endelig en verden, der befinder sig lige her – som ikke ligger fjernt men er i umiddelbar nærhed – stedets glokale multiplicitet. For det andet er nationen i den kosmopolitiske nationalisme forbundet med det *hjemlige*. Det er således et sted, hvor man hører til i verden (hjemland) – et sted hvor man har sine rødder (historie), lever sit daglige liv i forhold til forskellige kulturelle traditioner og praksisser. Derfor forbindes nationen for det tredje med noget *familiært*, noget man er fortrolig med og har et kendskab til symbolsk som materielt.

Den kosmopolitiske nationalisme sætter sig til modstand mod en snæversynet forståelse af danskhed. Kosmopolitisme er ikke noget, der eliminerer dansk identitet men udfordrer individet, fællesskabet, samfundet og nationen. Hvordan skal danskheden se ud? Hvilke værdier skal den bygge på? Den kosmopolitiske nationalisme ser ikke danskheden som noget før defineret men som kulturelt *flertydig*, og som noget der skabes i en *proces* og gennem *relationer*. Dette er et ideal. Udgangspunktet for den kosmopolitiske nationalisme er, at Danmark er *multikulturelt*. Det er således et forestillet fællesskab, der allerede er et produkt og en blanding af mange forskellige, tænkemåder, værdier. Det er allerede kulturelt blandet dels dansk, tyrkisk, pakistansk, irakisk, amerikansk, engelsk, tysk, kristent, muslimsk, buddhistisk, ateistisk m.m. Dette ses ikke som et tab men som en udfordring eller et eksotisk element – en berigelse – samtidig er det ikke bare en del af en forestilling men også en del af informanternes hverdagsliv og erfaringer herfra. Den kosmopolitiske nationalisme tænker ikke på, hvordan vi kan afskaffe forskellighed – eksempelvis hvordan vi hurtigst muligt kan ekskludere dem, der tænker og lever anderledes; de ”fremmede”, ”flygtninge” og ”indvandrere” men nærmere hvordan vi kan leve med hinanden permanent i vores liv og dagligdag. Dette er en refleksion over, hvordan vi kommer i dialog med hinanden - hvordan kan vi engagere os med hinanden? Dermed tænker den kosmopolitiske nationalisme ikke dansk identitet som en hybrid men som en sammenknytning af mange forskellige identiteter og kulturer. På dette punkt adskiller den kosmopolitiske nationalisme sig ikke fra den orientalistiske nationalismes tænkemåde, fordi den tænker i ”etniske” og ’kulturelle’ grupperinger. Forskellen er dog, at disse grupperinger ikke tales og tænkes som radikale modsætninger men som forskelle.

Kapitel 13

Konklusion

Verden eksisterer ikke for at illustrere vores teorier. Den sociale virkelighed er ikke logisk eller rationel men nærmere uforudsigelig, kaotisk og mangfoldig. Den gennembryder grænser og reetablerer nye – den lader sig ikke let tilpasse de teoretiske begreber og kategorier. At arbejde med problemstillinger, der vedrører nation, dansk identitet og globalisering skærper, når vi undersøger det i *praksis*, vores sanser for, hvad det er, der sker omkring os. Det er en rejse mellem forskellige problemstillinger, som i praksis tvinger os til at tænke i nye baner og udvikle vores teoretiske forståelse. Det er en stor udfordring, netop fordi det ikke er trivielle problemstillinger, vi står overfor. Der tegner sig således ikke et stabilt eller generaliseret billede men forskelligartede og til tider mærkværdige relationer og sammenhænge. Det vi mente var fortid viser sig måske i højere grad at være fremtidens udfordringer.

Dette projekt, indser jeg, har haft to sammenhængende formål. For det første søger det at sige noget mere specifikt. Det handler om et land, jeg kender særdeles godt. Jeg er således selv en del af de forandringer, der udspiller sig omkring nationalstaten og står ikke bare udenfor som passiv iagttagere. Denne afhandling er derfor ikke bare en akademisk øvelse men handler derimod om konkrete og reelle problemstillinger og udfordringer, som jeg mener, det ville være *fejlagtigt at ignorere*. Jeg har i denne forbindelse forsøgt at illustrere det, de Certeau (1984) kalder et *fælles sted* for praksis, kommunikation og handling. Dette sted tilhører ingen - det er *narrativt* og bliver til mellem mennesker i daglig samtale, i kropslige møder, i medierede receptioner – i de daglige manipulationer og indoptagelsen af diskurser og myter. Det er en gennemkrydsning af rum – det flytter sig og kan ikke beskrives udtømmende. Det er udtryk for en proces, som aldrig fuldendes. Dette sted er ikke produktet af en dirigents handlinger men orkestrets af kollektive handlinger. Det udtrykker et møde – det er et skridt ud i verden. Det starter og ender i hverdagslivet, som indeholder et potentiale for magt og forandringer men også reproduktionen af den dominerende symbolske 'orden'. Uanset hvad begrebet hverdagsliv vækker af associationer af kedsomhed, rutiner og gentagelser, så handler det om noget centralt. Det udgør både en drøm og et mareridt.

Det analyseresultat vi står med viser overordnet set, at der ikke er grundlag for at antage, at nationen har mistet sin styrke, betydning eller relevans. Derimod viser analysen, at nationen i *praksis* indtager en særdeles central rolle i hverdagslivet. I praksis er *hverdagslivets nationalisme* dog langt mere flertydig, kompleks og orienteret mod det globale, end vi måske umiddelbart ville forvente. Hvad stiller vi op med en analyse som denne? Mangfoldighed og diversitet kan næppe stå alene som konkluderende betragtninger. Vi står efter min mening på mange måder med et analyseresultat, der peger i to retninger – som hverdagslivsteorien også antyder viser det såvel en tilstand af *elendighed* men også den *frugtbare* muld, hvorpå noget nyt kan vokse frem.

Den pluralisme, som analysen i sig selv illustrerer, viser, at nationalismen ikke er en standardiseret model eller skabelon, som forfører os i dens billede. Pluralisme udgør et demokratisk potentiale og viser, at der står mennesker bag udførelsen af disse konstruktioner. Samtidigt er der fortællinger, som udtrykker en mere *fleksibel* identifikation med nationen og et frigørende potentiale. Der, hvor kritikken for alvor bør træde frem, er i den orientalistiske nationalisme. Den er ikke bare udtryk for et dominerende verdensbillede men virker på *kannibalistisk* vis i den måde, den spiser af andre meningssystemer. Det gælder særligt velfærdsnationalismen og den sociale nationalisme. I lang tid undrede det mig meget, at et så tydeligt og klart fjendebillede optrådte i det kvalitative materiale. Det var således mere overvældende, end jeg havde forestillet mig. Ikke fordi jeg naivt havde troet, at den kulturelle racisme kunne undgå (jf. Hervik 1999 og 2004), men fordi det efter min mening optrådte med en styrke og en kraft, som ikke kan undervurderes. I første omgang mente jeg, at her var et klassisk eksempel på den *radikale nationalisme*, som er drevet af had og ond vilje. Jeg er imidlertid gennem analysen kommet frem til, at der snarere er tale om en *banalisering af et radikalt sprogbrug* (se kapitel 8).

Formålet med den narrative analyse har ikke været at udpege syndebukke. En væsentlig pointe er at indse at det er en *fælles udfordring*, der rækker længere og stikker dybere end til blot et par perifere rabiate og fanatiske nationalister, en erkendelse som jeg mener gør muligheden for handling mod de synligt negative konsekvenser såsom krig og kulturel eksklusion, mere sandsynlig. I dette studie har jeg arbejdet med et *udvidet* nationalismebegreb og vil sige, at de som erklærer sig som hævet over denne problemstilling, og som måske oven i købet befinder sig centralt placeret i den symbolske magts cirkler, sandsynligvis er dem, der trænger allermost til et serviceeftersyn. Går vi til benet handler denne problematik mindre om begreber og mere om menneskets evne til at begynde forfra – at formulere og skabe noget nyt. Men også modsat om tendensen til at henfalde i sløvsind i en verden som mere og mere kommer til at fremstå som evident, naturlig og taget for givet.

Dette fører mig til det andet formål med denne afhandling. En af de væsentligste pointer har været at undgå at opstille strukturelle årsagsforklaringer eller at definere særlige diskurser, som derefter kan påvises at have en større eller mindre grad af gyldighed og udbredelse i den sociale virkelighed. Derimod har jeg arbejdet med en *åben* tilgang til nation og nationalisme. Undersøgelsen er i denne sammenhæng guidet af en praksistilgang, som er formuleret gennem det overordnede spørgsmål: *hvilke betydninger tillægges nationen i hverdagslivet*. Formålet har således været ikke på forhånd at definere nationalismen som eksempelvis et racistisk projekt men at undersøge problemstillingen i praksis.

De problemstillinger vi står overfor, som analysen viser, spænder fra identifikationer med nationen, der rækker fra eksistentielle elementer til velfærd og forestillinger om lighed og solidaritet til krig og kulturel eksklusion. Dette kalder på en ny teoretisk forståelse af nation og nationalisme. Jeg har forsøgt at tilnærme mig nation og nationalisme fra to vinkler. For det første gennem en rumlig forståelse af nationen hvor globalisering og nationalisme ikke gøres til modsætninger men derimod sammenhængende.

Skalatilgangen er således en måde, hvorpå vi kan begribe det, jeg kalder den *glokale nationalisme*, som (re) produceres i multiskalære sammenhænge. For det andet gennem *Hverdagslivets nationalisme* som indsætter mennesket som central aktør og dermed bygger på en forståelse af, at nationen ikke er en anonym kraft i historien. Dette er udvikling af en tilgang, der går gennem den *banale nationalisme*, som tildeler sproget en central plads – det er i de narrative udvekslinger og handlinger, som viser sig i *sprogspil* og den daglige kommunikation mellem mennesker, at nationen (re) produceres hvad enten, dette er intenderet eller/og uintenderet. Der skelnes i denne sammenhæng mellem nationalismens *grammatik* og dens *semantik*. En dobbelthed der søger at begribe mulighedsbetingelserne for regularitet kontra forandring.

Analyseresultatet udfordrer således den fasetænkning og kausalitetsforståelse som eksisterer inden for centrale globaliseringsfortællinger, som enten fokuserer ensidigt på deterritorialisering eller historiske transitioner, der cirkulerer og fortæller, at nationen og kolonialismen ikke længere er relevante drivkrafter. Vi hører her ekkoet fra den store fortælling om geografiens og historiens afslutning, som relaterer sig til en anden stor fortælling, der handler om angste og vrede subjekter, som ønsker sig tilbage til en fortid, hvor nationen kunne garantere orden og fast grund under fødderne. Disse standardiserede fortællinger arbejder, trods indsigtsfulde analyser, med en forsimplet og reduceret forståelse af subjektet og de geografiske og historiske mulighedsbetingelser, der indsætter nationen som et af de mest centrale politiske og sociale kampområder. De to fortællinger passer desuden lidt for godt til hinanden, som brikker, der når man samler dem altid giver billedet af kausalt forbundet tryk og modtryk. Som spekulative forestillinger står de i kontrast til denne analyse, som viser, at nationen indtager en central men også flertydig rolle i praksis ikke bare for identitetsforhandlinger men for social *kommunikation* og politisk *handling*.

Nationalismens mange ansigter

Navngivningen af de forskellige nationalismer er begrundet i det kvalitative materiale som har været det, der såvel skal påvise forskellige narrative perspektiver men som også sætter de afgørende begrænsninger herfor. Nationalismen har således ikke været opstillet på forhånd men er vokset frem gennem systematisk tolkningsarbejde med empirien, som jeg har beskrevet i metoden (kapitel 5). Ufordringen har været at sætte fingeren på de centrale steder i betydningsspillet. Analysen lokaliserer syv forskellige kvalitative *kontekster* for nationens (re) produktion. De er karakteriseret ved at være forskellige *sprogspil*. Eksempelvis velfærdsnationalismen er et sprogbrug, der taler om

det forestillede fællesskab ud fra begreber som solidaritet og lighed, mens den orientalistiske nationalisme er koncentreret om at tale om den 'anden' i et stereotyp sprogbug. Hver af disse nationalismer er kendetegnet ved, at de er udtryk for 'regelstyrede aktiviteter'. Disse regler er ikke fastsat af enkeltpersoner eller en på forhånd givet struktur eller system men fremkommer i praksis gennem vaner, rutiner og gentagende anvendelser.

De syv nationalismer er rendyrkede og er altså hverken 'sande' eller 'virkelige'. De er således idealtypiske (Weber 1971) og analytiske (Bourdieu 1995) og illustrerer forskellighed og diversitet. De tegner ikke et generaliseret billede men er med udgangspunkt i casen aktuelle nedslag og knudepunkter. De er ikke lingvistiske konstruktioner men har til formål at formidle centrale politiske og sociale *kampområder* for national identitet og handling. De adskiller sig ved, at deres *historiske mulighedsbetingelser* er forskellige. Således udspringer eksempelvis velfærdsnationalismen i en dansk kontekst i en mere traditionel forståelse af klassekamp, mens orientalismen har sit udspring i kolonialismen.

De forskellige nationalismer er *ikke* udtryk for afsluttede produktioner og fortællinger men illustrerer nærmere et øjebliksbillede, som trækker tråde tilbage til fortiden, og som allerede er på vej ind i fremtiden. De giver os mulighed for at diskutere nationalismen på et mere nuanceret grundlag, hvor vi undgår automatstyrede påstande og generaliseringer som, at nationalismen er en reaktion på globaliseringen. Eller at nationen er blevet det sidste tilflugtssted for desperate hjemløse subjekter, der søger efter autencitet, rødder og stabile meningsstrukturer i en kaotisk og ustabil verden.

Hos informanterne og i 'virkelighedens' verden optræder de forskellige nationalismer dog ikke alene men derimod i forskellige kombinationer. Jeg har i analysen løbende illustreret forskellige mulige forbindelser. Eksempelvis at der er en glidning i velfærdsnationalismen hen imod den orientalistiske nationalisme. Det var det, jeg mente med mærkværdige kombinationer. Wittgenstein (2001) ville kalde dem *familieligheder*. De er således forskellige, men der er også ligheder og fællestræk. Det er disse ligheder og fællestræk, vi skal kaste et blik på nu.

Diversitet kontra regularitet

Analysen viser, at hverdagslivets nationalisme ikke formidler *en* standardiseret fortælling. Vi finder her et *symbolsk landskab*, som er fyldt med myter om folket - eliten, civilisation - barbari, det urbane og provinsen. Det er et analyseresultat, der viser, at det *ikke* giver mening at tale eller tænke nationalisme i entalsform, men at vi snarere må anlægge en langt mere pluralistisk tilgang – hvor vi taler om nationalismer i *flertalsform* - hvis vi ønsker at forstå, hvorfor nationalismen vedbliver med at være en så magtfuld social drivkraft i det 21. århundrede.

Overordnet set kan vi undre os over følgende: hvad er det da, der sikrer nationen dens taget for givet karakter, dens *regularitet* og sammenhængskraft, at den ikke skifter som vinden blæser? Det første svar er, at nationen som sprog altså *nationalismens semantik* har sedimenteret og aflejret sig. Det, der holder nationalismen i live og gør den vital, er således ikke en anonym magt men, at nationen (re) produceres dagligt gennem sproget i praksis intenderet såvel som uintenderet - synligt såvel som usynligt.

Som det fremgik af hverdagslivets nationalisme, så er der ofte tale om et sprogbrug, som virker bag om ryggen på os, fordi det er rutinepræget. Her ligger en af forklaringerne på nationalismens *symbolske magt*, hvor selv modsatrettede og konfliktende fortællinger paradoksalt nok reproducerer og repeterer det samme *sprogbrug*, hvorved det kommer til at fremstå som en naturligt og taget for givet måde at tænke og tale på. De reproducerer således det, jeg kaldte for *nationalismens grammatik*, der som regelstyret aktivitet sikrer nationen stabilitet. Dette kommer til udtryk i den rutinemæssige brug af syntaktiske markører, som hele tiden påmindes os, hvem vi er, og hvor vi er. Som det er illustreret i analysen, producerer alle fortællingerne nationen som praktiseret 'virkelighedsramme'. Selv i det kosmopolitiske perspektiv, som i høj grad udtrykker en frisættelse og gentænkning af nationen, findes der en *banal nationalisme*, fordi den i *praksis* ikke har frigjort sig fra den nationale tænkemåde. De forskellige nationalismer har dermed en mere grundlæggende ting til fælles – gennem en daglig repetition får de nationen til at fremstå som den 'naturlige' orden gennem meget forskelligartede kontekster og situationer.

En stigende kompleksitet

Feltet af nationalismer er, sådan som de er præsenteret i analysen, udtryk for en *stigende kompleksitet*. Den stigende kompleksitet kan forklares på tre niveauer. For det første at de rumlige produktioner bliver mere komplekse. Det gælder skalaproduktioner, hvor den nationale skala i stigende grad kommer til at involvere sammenvævninger med den globale skala.. For det andet er der en bevægelse fra det hverdagslige, taget for givet til det reflektive. For det tredje at der hele tiden tilføjes flere betydningsgivende lag som relaterer sig til hinanden. Det er det, vi skal kaste et blik på nu.

Den historiske og lokale nationalisme er på mange måder et mere grundlæggende sprogbrug, som centrerer sig om betydningsgivende metaforer som *hjemmet* og *slægten*. Her centrerer betydningsspillet sig om at forvandle den 'tomme homogene tid' og det 'abstrakte rum' til menneskelige fortællinger. Rumligt gennem fortællinger om at 'slå sig ned' og 'bosætte' sig et sted. I tid som den biologiske rytme hvor *generationsperspektivet* og *livsperspektivet* udspiller sig omkring overleveringer, kontinuitet og konflikter mellem generationer samt vores eget liv og dødelighed. Det er samtidigt en *provinsnationalisme*, som produceres gennem romantiserede forestillinger om det danske landskab - de vejende kornmarker og det blå hav, den friske efterårsvind og kører på den grønne mark blev fortalt som det landskabsmæssige billede på nationen.

Disse forestillinger relaterer sig åbentlyst til den narrative brug af lokalsamfundsfigurer, hvor provinsen berettes at være det autentiske billede på det oprindelige fællesskab, mens storbyen produceres som modsætningen – facade isolation, kynisme og fremmedgjorthed. Her ser vi som udgangspunkt en *skalaproduktion*, der sammenvæver det lokale og det nationale, der tydeligvis trækker tråde tilbage til den nordiske mytologi og det 19. århundredes Grundtvigianisme samt til mytologiserede binære modsætninger mellem by og land.

Med den orientalistiske nationalisme indsættes der en *grænsefigur* i nationalismens semantik – vi bevæger os fra *lokalsamfundsfigurer* til *globalsamfundsfigurer*. Den 'anden' orientaliseres som en mobil dæmonisk 'andethed', der truer med at erobre, infiltrere og belaste nationen med dets radikale fremmedhed. Den anden er såvel intern som ekstern. Her er *hjemmet* løftet op på den nationale skala, som sammenvæves med den globale. Det er *hjemlandet* i mere abstrakt og metaforisk forstand, der trues af underminering. Nationalismen bliver til en fortælling om den globale mobilitet. Denne skalaproduktion bliver mere kompleks, idet den producerer grænsesætninger på tværs af alle skalaer. Den producerer 'orienten' på den lokale skala som ghettoer, hvor 'danskere' ikke kan færdes. På den nationale skala i form af orientaliserede flygtninge og indvandrere, der skal ekskluderes fra det nationale rum og på den globale skala i form af fortællinger om fjerntliggende barbariske geografier. Denne nationalisme er global, men den trækker samtidig på et danskhedsbegreb, der bygger på den historiske nationalismes forestillinger om tab.

Velfærdsnationalismen er yderst central og tilføjes yderligere et betydningsgivende lag nemlig forestillinger om *solidaritet* og *lighed*. Det er i høj grad fortalt som et værdifuldt 'gode' på den nationale skala, som forbindes til den historiske nationalisme, hvor slægten i metaforisk forstand fortælles at være 'dem', der har kæmpet, slidt og slæbt for at opbygge velfærdssamfundet. Her ser vi en kombination af velfærdsnationalismen og den historiske nationalisme, der dog kombineret med orientalismen illustrerer en glidning i de diskursive systemer – en glidning som også illustrerer en historisk udvikling fra det 20. århundredes forestillinger om, at velfærd var billedet på noget liberalt og tolerant, forbundet med værdier som social lighed og sammenhængskraft såvel internt som eksternt. Det var fortællinger, som skabte et image af land som forbundet med et solidarisk internationalt engagement og interesse for globale humanitære forhold. Med orientalismens revitalisering i det 21. århundrede finder vi diskursive glidninger i velfærdsnationalismen hen imod fjendebilleder og forestillinger om, at den eksterne og interne 'anden' blot nyder godt af de goder, 'vi' har skabt og derfor er en trussel for 'vores' velfærdsfællesskab. Jeg har peget på, at denne glidning kan hænge sammen med et underforstået homogenitetsbegreb - en forestilling om, at solidaritet forudsætter, at vi ligner hinanden. At lighed implicit forudsættes af enshed eller et etnisk homogent fællesskab

Med den kritiske nationalisme indsættes der endnu et lag i nationalismens semantik og muligheden for andre forbindelser og kombinationer. Her opstår muligheden for en triade bestående af velfærds-, social og kritisk nationalisme, som skærer sig gennem de politiske akser, der traditionelt har delt højre og venstre. Mens den kritiske nationalisme i sit sprogbrug bygger på venstrefløjens historiske modstand mod EU og engagement med de solidariske elementer i velfærdsnationalismen samt den sociale nationalismes fokus på, at velfærdsgoder skal tilkomme *folket*, så ser vi i praksis også en glidning hen imod orientalismen. Fortællingen bliver i stigende grad i den sociale nationalisme orienteret mod stereotyper som, at eliten har indgået alliancer med den 'anden' og forvalter velfærdsgoder til fordel for den 'anden'. Taget den orientalistiske nationalismes omfang og dens stærke position i betragtning må vi tage alle forhold med ind i vores overvejelser også de mere kontroversielle. Har den kritiske nationalisme, som i en venstrefløjs kontekst har været en stærk og aktiv modstander af den kulturelle racisme, *uintenderet* på et semantisk plan været med til at gøde jorden for den orientalistiske nationalisme gennem dets sprogbrug og grammatik, hvor EU er blevet betragtet som den udefra kommende truende 'andethed', som infiltrerede nationen og underminerede vores selvstændighed, autonomi og suverænitet?

Den kosmopolitiske nationalisme er på mange måder en moddiskurs til den orientalistiske nationalisme. Det er en global nationalisme, som formulerer sammenhænge mellem et nationalt og globalt forestillet fællesskab. Det er altså en skalaproduktion, som sammenvæver det nationale med det globale, men i dette tilfælde er der tale om en inkluderende rumlig forestilling. Det er således en nationalisme, som søger at bygge broer til et transnationalt rum og taler og tænker i muligheder for i praksis at inkludere den 'anden'. Den kosmopolitiske nationalisme er et sprogbrug, der er dialogisk frem for monologisk. De elementer, der karakteriserer den kosmopolitiske nationalisme, er for det første en levet multikulturalisme, som fortælles gennem konkrete og oplevede erfaringer og fortrolighed med den anden. For det andet gennem forestillinger om en global samhørighed. Den kosmopolitiske nationalisme indsætter også et nyt element i nationalismens semantik, som er den refleksive tænkning, som står i modsætning til det rutineprægede sprogbrug. Den kosmopolitiske nationalisme tager ikke nationen for givet som selvfølgelig og naturlig men gør den til en af modernitetens refleksive projekter. Den indeholder en frigørelse fra en snæver forståelse af nationen. Den kosmopolitiske nationalisme har dog i praksis ikke frigjort sig fuldstændigt fra nationalismens sprogbrug, idet den for det første aktivt søger at definere begreber for et forestillet fællesskab som eksempelvis relaterer sig til den historiske og den lokale nationalisme. For det andet ved at den nationale geografi i den kosmopolitiske nationalisme viser sig at være et uundværligt geografisk navigationsredskab. Det har derfor også en fælles referenceramme med orientalismen, som er 'os' – 'dem' sprogbruget.

Den orientalistiske og den kosmopolitiske nationalisme er ikke specifikke for en dansk kontekst men indsætter nationen som en del af transnationale sammenhænge og globale problemstillinger. De er fælles om at være *globale nationalismer*. De er begge en del af et

globaliseret sprogbrug, men deres visioner for en fremtidig verden er yderst forskellige. Jeg skal derfor diskutere de to nationalismer nærmere, fordi det kan vise sig at blive her fremtidens udfordringer ligger.

Udfordringer

Den største udfordring, vi står overfor, er uden tvivl orientalismens symbolske magt. Den orientalistiske nationalisme iscenesætter nationen som noget rent og jomfrueligt - en essens som er smudset til, infiltreret og erobret af den 'anden'. Det er en konstruktion som *de-humanitiserer* den 'anden'. Den anden er ikke et menneske men *bærer af tendenser* som krig, vold og voldtægt. Jeg har døbt denne nationalisme den *orientalistiske nationalisme* dels for at understrege dens transnationale karakter og dels for at understrege dens historiske mulighedsbetingelse, som findes i kolonialismen, der udstyrer den med den kraft, styrke og symbolske magt, som vi er vidne til i dag. Denne nationalisme tegner ikke bare et bestemt mønster men handler grundlæggende om, hvordan hele det kompleks af problemstillinger, som har sit ophav i kolonialismen, udfolder sig i dag.

Hvordan forklarer vi denne styrke og magt, som er forbundet med den orientalistiske nationalisme. Jeg har peget på tre kontekster, som er værd at undersøge nærmere:

- a) For det første *forstærker* globaliseringen orientalismen. Her er argumentet, at globaliseringen, frem for at opløse orientalismens stereotyper, snarere langt mere effektivt udbreder dem i en mere standardiseret form. Globaliseringen, der er drevet af nye innovationer og teknologier, cirkulerer disse forestillinger gennem det globale kredsløb med en højere grad af intensitet. Denne udvikling forstærker således orientalismen i en form, som måske er mere visuelt orienteret, men som ikke desto mindre giver de kulturelle stereotyper og det 19. århundredes akademiske dæmonologi om den mytiske orient endnu større magt (Said 1995: 26).
- b) Orientalismen er forbundet med produktionen af *frygt*. Den er således ikke bare en forestilling, et system af viden eller et sprog men et integreret element i den globale *krig* mod terror. Derek Gregory (2004: 248-249) viser eksempelvis, hvordan denne krig består af tre strategiske mobiliseringer. For det første 'lokalisering' som gennem et teknisk register af koordinater på et kort gør fjenden til et objekt eller en abstraktion – de andre produceres som den 'anden'. Som Gregory skriver: "Missilerne regnede ned over K-A-B-U-L ikke over den sønderskudte by Kabul". Der var tale om, at våben skulle ramme forskellige 'mål', der skulle destruere det irakiske militær maskineri men aldrig dræbe irakere. For det andet gennem 'oppositionering' som gennem et helt kulturelt register reducerede antagonistier og gjorde det til en konflikt mellem civilisation og barbari. Det var således en krig iscenesat som en mobilisering af godheden selv mod de mørke kræfter, hvor personer som Osama Bin Laden og Saddam Hussein inkarnerede den ondskab, som var nødvendig at eliminere. For det tredje 'casting out' som mobiliserede et

politisk og juridisk register, hvor ikke bare al-Qaeda terrorister, Talibanske tropper og irakiske styrker men også flygtninge og civile fik reduceret deres status til *homines sacri* - en suspension af loven og en ekskludering fra modernitetens institutionelle rettigheder og beskyttelse.

Denne globale produktion af *frygt* som ifølge Gregory (2004) indskrives sig i en orientalistiske geografi er en multiskalær problemstilling, der trækker historiske tråde til en politisk koldkrigsretorik. En del af produktionen af denne frygt kommer også fra nationale institutionaliserede praksisser som *individualiserer* krigen. Fjenden fortælles også at komme indefra. Det offentlige rum formidler gennem institutionaliserede praksisser frygtens geografi på alle skalaer. Det gentages gang på gang, at vi skal være opmærksomme på enhver *mistænksom* færden i det offentlige rum. Institutionerne bygger deres strategi på, at det bedste middel mod fjenden er 'os' der færdes i det offentlige rum. Sæt dig ind i et S-tog og du skal nok blive mindet om, at krigen udspiller her. Når du nærmer dig den urbane hovedstad bliver det gentaget, at nu skal du være ekstra opmærksom. Vores færden og væren bliver infiltreret af dette repeterede sprogbrug, som kun på rutinepræget måde gentager alt det, der ikke bliver sagt. Hvem er det egentlig, vi skal frygte og være mistænksomme overfor?

c) Den *blinde* reproduktion som findes i hverdagslivets nationalisme *legitimerer* orientalismens symbolske magt. Jeg har peget på, at mit eget materiale var særdeles domineret af det orientalistiske perspektiv. Jeg har ikke søgt specifikt efter denne problemstilling, men den har været så central, at den har kommet til at fylde meget. Min undren går i forskellige retninger. For det første var der ikke noget radikalt over den måde stereotyperne blev fremført, snarere tværtimod blev dette fjendebillede repeteret i mange kopierede udgaver og fortalt som det mest trivielle og indlysende i verden. Det har været tydeligt, at netop fortællingerne i denne sammenhæng trækker på krigens billede og taler ud fra et sprogbrug, der fokuserer på frygt og krig. Imidlertid er det orientalistiske sprogbrug nærmest udtrykt som en refleks. Den orientalistiske nationalisme er blevet en rutinemæssig måde at tænke og tale på, som ikke betragtes som en afvigelse fra den sociale orden men derimod som fuldt ud acceptabel og legitim. Jeg mener, at vi her finder en af nøglerne til vores forståelse for orientalismens reproduktion. Og at målet må være at udfordre denne banale reproduktion, da den i sidste ende legitimerer den symbolske magt.

Min undren har gået i en anden retning: hvorfor tales og tænkes der på denne måde? Mit materiale viser, at pilen ikke peger på marginaliserede grupper eller rabiate yderfløje i det danske samfund men, at vi snarere befinder os i centrummet af en 'common sense' tænkning. Der er ikke tale om klassiske racister, som er drevet af had eller ond vilje. Det paradoksale er de informanter, som repræsenterede den orientalistiske nationalisme, når det angik konkrete hverdagserfaringer og nære relationer med den anden, ofte giver et helt andet billede af 'imødekommenhed'. Som jeg skrev (kapitel 8), kan det vække undren, at der ikke sker en kobling mellem hverdagserfaringer og et abstrakt

fjendebillede. Vi har her at gøre med nærhed og distance. Det der er nært bliver mere moderat, og det der er fjernt opretholdes som en distance eller uovervindelig forskel. Det viser på et andet niveau, at selv om globaliseringen som en del af tid/rum kompressionen forandrer orientalismens geografi, idet den fysiske afstand mellem 'selvet' og den 'anden' formindskes, så er der på samme tid tale om, at den symbolske distance udvides. At der ikke foretages en kobling mellem fjendebilleder og hverdagserfaring er udtryk for en manglende omtanke, dømmekraft og refleksion – som i sig selv opretholder den symbolske magt, fordi den, frem for at blive konfronteret blindt, reproduceres.

Et kosmopolitisk alternativ?

I analysen fremstår den kosmopolitiske nationalisme som et humant alternativ. Vi skal dog være særdeles varsomme overfor kosmopolitismen som begreb og filosofi (Brennan 1997 og Harvey 2000). Som abstrakt begreb indeholder kosmopolitismen en hel del paradokser og modsætninger, som jeg var inde på (kapitel 11). Derfor finder jeg det mest hensigtsmæssigt at tale om kosmopolitismen sådan, som den kommer til udtryk i *praksis*.

Den kosmopolitiske nationalisme udtrykker en mere fleksibel identifikation med nationen, som ikke er unik for Danmark. Anna Triandafyllidou (2002) viser eksempelvis gennem analyser af pressediskurser i Tyskland, Grækenland, Italien og England, hvordan den nationale identitet gentænkes, og forestillinger om 'selv' og 'andetheder' transformeres i en europæisk kontekst og som en del af et europæisk identitetsprojekt (se også Koefoed og Simonsen 2005). Den nationale identitet bliver ifølge Triandafyllidou reetableret gennem forbindelser mellem en transnational, national og lokal kontekst, som også inkluderer immigranter og flygtninge. I diskurserne finder Triandafyllidou en dynamisk interaktion mellem på den ene side forestillinger om nationale 'traditioner' og 'kendetræk' og på den anden side en åbning over for nye udfordringer og forandringer i de sociale, politiske og økonomiske mulighedsbetingelser. Diskurserne genopfinder, modificerer, transformerer og genfortolker i denne sammenhæng tidligere fortolkningsrammer, som giver næring til nye forståelser af den nationale identitet. Selv om Triandafyllidou også finder modsætninger til denne mere fleksible identifikation med nationen ved, at den 'anden' bliver et internt fjendebillede, er analysen optimistisk, fordi den finder tegn på en ny form for nationalt tilhørsforhold, der inkluderer et transnationalt politisk og kulturelt rum. Fordi disse diskurser opererer med mere komplekse og slørede grænser, mener Triandafyllidou, at det i det lange løb kan vise sig vanskeligere at opretholde den skarpe adskillelse mellem 'os' og 'dem'.

En blind tro på det kosmopolitiske projekt kan dog blive til en farefuld rejse. For det første lurder der en fare for, at kosmopolitismen bliver elite projekt for den politiske korrekte, selvgode, økonomisk overklasse. Faren ligger snublende nær. Hvis det kosmopolitiske udelukkende formuleres fra 'hvide ghettoer' som en strategisk læsning af spillet, kan den i praksis paradoksalt vise sig at styrke den sociale nationalisme, som netop holder sig i live gennem dikotomien mellem folket og eliten. Jeg har i analysen

illustreret, at der i den kosmopolitiske nationalisme også ligger en tendens til at gøre danskheden til de *andres* problem. Her taler den kosmopolitiske nationalisme gennem den samme dikotomi som den sociale nationalisme blot i et omvendt forhold. Som frontløber projekt kommer det stærkeste bud måske fra den kosmopolitiske 'underklasse'. Her finder vi fortællinger, der tager udgangspunkt i en levet kosmopolitisme og multikulturalitet, en fakticitet som fremstår stærk, fordi der i praksis er tale om konkrete erfaringer - det vil sige en dagligdags dialog, fortrolighed og involvering med den 'anden'. Den *levede multikulturalitet* er illustreret hos informanter, der bor og opholder sig i de områder, der diskursivt iscenesættes og produceres som problematiske ghettoer. Her er der altså tale om daglige og levede erfaringer, udvekslinger og åbenhed over for den 'anden', som eksisterer som en modsætning til fortællingen om, at disse områder er farlige krigszoner.

For det andet er kosmopolitismen en fælles reference til orientalismen, som er 'os'-'dem' sprogbruget. Denne *familielighed* er en historisk mulighedsbetingelse, som har fulgt de to meningssystemer siden Kant, som ifølge David Harvey, også var i stand til at formulere følgende geografiske forestillinger:

"In hot countries men mature more quickly in every respect but they do not attain the perfection of the temperate zones. Humanity achieves its greatest perfection with the white race. The yellow Indians have somewhat less talent. The negroes are much inferior and some of the peoples of the Americas are well below them. (Harvey's translation from the French citeret fra Harvey 2000: 533)

Som Harvey gør opmærksom på, så er Kants kosmopolitisk filosofi velkendt, men hvem kender Kants geografi? Faren ligger ikke i de kosmopolitiske idéer men i den måde, den bliver produceret og praktiseret geografisk. Som jeg skrev, så kan kosmopolitismen ikke skabe det, den selv udtrykker, den skal praktiseres gennem det partikulære. Her kommer spørgsmålet om magt til at være centralt, hvor faren er, at det asymmetriske hierarkiske globale magtforhold i stedet for at skabe en forening af menneskeheden i kosmos og polis bliver gjort til et spørgsmål om over- og underlægningsforhold, hvor de 'andre' må assimilere sig til 'vores' forestillinger om kosmopolitismen.

Vi skal således ikke stirre os blinde på kosmopolitismen som et magisk begreb, der med et snuetag kan løse vores problemer men derimod overveje, om der er elementer i kosmopolitismen, som kan bruges til en gentænkning af nationen som et mere humant projekt. Den største udfordring er, at glokale nationalismer ikke løses af nationer alene men altid må forstås som simultant multiskalære mulighedsbetingelser og sammenhænge. Vi står derfor på mange måder over for en ny sammenhæng, et omvendingsforhold, hvor der skal tænkes 'lokalt' men handles 'globalt'.

Litteraturliste

Adriansen, Inge (2003): *Nationale symboler i Det Danske Rige 1830-2000*. Bind 1-2. København: Museum Tusculanums forlag.

Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*. Edingburgh: Edingburgh University Press.

Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities - Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Appadurai Arjun (1990): "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", in Featherstone M (ed.) *Global Culture*. London: Sage Publications.

Arendt, Hannah (1963): *Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of Evil*. New York: Viking Press.

Armstrong. John A (1994): "Nations before Nationalism", i Hutchinson, John og Smith, Anthony: *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.

Balibar, Etienne and Wallerstein Immanuel (1991): *Race, nation and Class. Ambiguos Identity*. London: Verso.

Barber, B. R. (1992): Jihad vs. Mac World. *The Atlantic*, 269 (3).

Barthes, Roland (1973): *Mythologies*. London: Paladin.

Bauman Zygmunt (1993): *Postmodern Ethics*. London: Routledge.

Bauman Zygmunt (1994): *Modernity and the Holocaust*. Oxford: Polity Press.

Beck Ulrich (2000): *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press.

Beck Ulrich (2002): "The Cosmopolitan Society and its Enemies", *Theory, Culture & Society* 19 (1-2): 17-44.

Beck Ulrich (2004): "Cosmopolitical realism: on the distinction between cosmopolitanism in philosophy and the social science", *Global Networks* 4 (2): 131-156.

Billig, Michael (1995): *Banal Nationalism*. London: Sage.

Blom Hansen and Stepputat, Finn (2001): *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. London: Duke University Press.

Brennan, Timothy (1997): *At home in the world - Cosmopolitanism now*. London: Harvard University Press.

Bryld, Claus og Warring, Anette (1998): *Besættelsestiden som kollektiv erindring*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.

Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1994): *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Bourdieu, Pierre (1995): *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax Forlaget.

Bourdieu, Pierre (2000): *Udkast til en praksisteori: indledt af Tre studier i kabylsk etnologi*. København: Hans Reitzels Forlag.

Bourdieu, Pierre & Wacquant, J.D. Loïc (2004): *Refleksiv sociologi*. København: Hans Reitzels forlag.

Brenner, Hans og Kelstrup, Morten (2000): *Denmark's Policy towards Europe after 1945. History, Theory and Options*. Odense: Odense University Press

Buciek, K. (2003): "Post-colonial Reason - Selected Perspectives". *Nordisk Samhällsgeografisk Tidskrift* No. 37.

Buzan, Barry, Wæver, Ole de Wilde Jaap (1998): *Security: a new framework for analysis*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner.

Bærenholdt, Jørgen Ole (2006): *Coping with Distances, Producing Nordic Atlantic Societies*, Oxford: Berghahn. (Forthcoming).

Castells M (2000): *The rise of the network society*. Oxford: Blackwell.

- de Certeau, Michel (1984): *The practice of everyday life*. London: University of California Press
- Christiansen, Palle O. og Østergaard, Uffe (1989): "Folket, landet og nationen". I Østergaard, Uffe (red.): *Dansk Identitet*. Århus: Århus Universitetsforlag.
- Delaney, D., and Leitner H. (eds.) (1997): "Special Issue: Political geography of Scale", *Political Geography* 16.
- Dyrberg, Torben Bech (2000): "Racisme som en nationalistisk og populistisk reaktion på elitedemokrati", i Dyrberg, Torben Beck, Hansen, Allan Dreyer og Torfing, Jacob: *Diskursteorien på arbejde*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Elden Stuart (2004): *Understanding Henri Lefebvre: theory and the possible*. London: Continuum.
- Faulkner, William (1951): *Requiem for a Nun*.
- Featherstone, M. (2002): "Cosmopolis. An introduction." *Theory, Culture & Society* 19: 1-2, pp. 1-16.
- Feldbæk, Ole (1991): *Dansk identitetshistorie. Fædreland og Modersmål 1536-1789*. København: C.A. Reitzels Forlag.
- Feldbæk, Ole (1991): *Dansk identitetshistorie. Et yndigt land 1789-1848*. København: C.A. Reitzels Forlag.
- Feldbæk, Ole: *Dansk identitetshistorie. 1848-1940*. København: C.A. Reitzels Forlag.
- Feldbæk, Ole (1992): *Dansk identitetshistorie. Danmark og Europa 1940-1990*. København: C.A. Reitzels Forlag.
- Fish, Stanley (1980): *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Community*. Harvard University Press.
- Foucault, Michel (1982): "Afterword", i Rabinow, Paul og Dreyfus, Hubert L.: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Frello, Birgitta (2000): "Danskheden til forhandling", *Kontur*, tidsskrift for kulturstudier, 1. årgang, nr. 2.

- Frello, Birgitta (2003): "Identiteter i krig", *Dansk Sociologi*, nr.1. 14 årgang.
- Frello, Birgitta (2002): *Identiteter på spil – medierne og krigen i Kosovo*. København: Forlaget Politiske Studier, Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.
- Gellner, Ernest (1988): *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gellner Ernest (1994): *Conditions of Liberty: Civil Society and its rivals*. London: Hamish.
- Giddens Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens Anthony (1991): *Modernity and Self-identity*. Cambridge: Polity Press.
- Gingrich, Andre (2004): "Concept of Race Vanishing. Movements of Racism Rising? Global issue and Austrian Ethnography". *Ethnos*, Vol 69:2, June, pp. 156-176.
- Gregory, Derek (2004): *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Oxford: Blackwell.
- Guibernau, Montserrat (1996): *Nationalisms – The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge: Blackwell Publisher.
- Gullestad, Marianne (1989): *Kultur og hverdagsliv – på sporet av det moderne Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad Marianne (2002): *Det norske sett med nye øyne. Kritisk analyse af norsk innvandringsdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad Marianne (2004): "Bind Slaves of Prejudices; Debating 'Culture' and 'Race' in Norway", *Ethnos*, Vol 69:2, June, pp. 177-203.
- Haldrup, Michael; Koefoed, Lasse og Simonsen, Kirsten (2006): "Practical Orientalism – Bodies, everyday life and the construction of otherness". *Geografiska Annaler* 88B:2, pp.173-185..
- Hansen, Lene (2001): "Historie, identitet og det danske europadilemma", *den jyske historiker*, nr. 93, september.
- Hansen, Lene (1997): *Western Villians or Balkan Barbarism. Representations and Responsibility in the Debate over Bosnia*. København: Det Samfundsvidenskabelige Fakultets Repocenter.
- Hansen, Lene og Wæver, Ole (2002): *European Integration and National Identity. The challenge of the Nordic-states*. London: Routledge.

- Hardt M. and Negri A. (2000): *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, David (2000): "Cosmopolitanism and the banality of Geographical Evils", *Public Culture* 12(2), pp. 529-569.
- Hedetoft, Ulf (1995): *Signs of Nations*. Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited.
- Hedetoft, Ulf (2000): "The Interplay Between Mass and Elite Attitudes to European Integration in Denmark", in Brenner, Hans og Kelstrup, Morten: *Denmark's Policy towards Europe after 1945. History, Theory and Options*. Odense: Odense University Press.
- Held, David & McGrew, Anthony: *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity Press.
- Herzfeld, Michael (1997): *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nations-States*. New York: Routledge.
- Hjemslev, Louis (1997): *Sproget*. København: Minksgaard og Rosinante.
- Hervik, Peter (2004): "The Danish Cultural World of Unbridgeable Differences", *Ethnos*, vol 69:2, nr. 2, June, pp. 247-267.
- Hervik, Peter (red) (1999): *Den generede forskellighed - Danske svar på den stigende multikulturalisme*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hettne, Bjørn, Sverker Sörlin og Østergaard Uffe (1999): *Den globala Nationalismen*, förlaget Studieförbundets Näringsliv och Samhälle.
- Hobsbawm, E. and Ranger T. (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. J. (1990): *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howitt, Richard (1998): "Scale as relation: musical metaphors of geographical scale", *Area* 30(1), pp. 49-58.

- Howitt, Richard (2003): "Scale", in Agnew, John, Michell Katharyne and Toal Gerard: *A companion to Political Geography*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Højrup, Thomas (2003): *Livsformer og velfærdsstat ved en korsvej. Introduktion til et kulturteoretisk og kulturhistorisk perspektiv*. København: Museum Tusculanums forlag.
- Iser, Wolfgang (1981): "Tekstens appelstruktur", i Olsen Michel og Kelstrup Gunver.: *Værk og læser. En antologi om receptionsforskningen*. København: Borgen.
- Jacobsen, Joakim (2005): "Der er forbløffende stille". *Ud og se*. København: Jungsted Media.
- Jensen, Carsten Selch (2003): "Hvad nyt? En velfærdsstat med middelalderlige rødder", i Petersen Klaus (red.): *13 historier om den danske velfærdsstat*. Syddansk Universitetsforlag.
- Jensen, Thorkild Borup (1993): *Danskernes identitetshistorie. Antologi til belysning af danskernes selvforståelse*. København: C.A. Reitzels Forlag.
- Jensen, Bent (2000): *De fremmede i den danske avisdebat. Fra 1870'erne og til 1990'erne*. Viborg: Spektrum.
- Kaldor, Mary (2004): "Nationalism and Globalisation", *Nations and Nationalism* 10 (1/2), pp. 161-177.
- Karpantschof, René (2003): "Højreradikalismen i Danmark – en politisk model på et historisk-sociologisk grundlag", *Dansk Sociologi*, nr. 3, 14. årgang.
- Katz, Cindy (2001a): "The strange Family", in *Disintegrating Developments: Global Economic Restructuring and Children's Everyday Lives*. University of Minnesota Press.
- Katz, Cindy (2001b): "Vagabond Capitalism and the Necessity of Social Reproduction", *Antipode*, 33(4). pp. 708-727.
- Kelly, P. F. (1999): "The geographies and politics of globalization", *Progress in Human Geography*, 23(3), pp. 379-401
- Klarskov, Kristian og Nielsen, Jacob (18. marts 2003): "Nedtælling til krig: Fogh: 'Det er så nemt at sige nej'". *Politiken*.
- Koefoed, Lasse og Simonsen, Kirsten (2005): 'The State of Denmark: Contested Neonationalisms', Paper presented on 4th International Conference of Critical Geography, Mexico City, January 8th -13th.
- Kommunefakta (2005): *KMD*. Netborger.dk

- Korsgaard, Ove (2004): *Kampen om folket – Et dannelsesperspektiv på dansk historie gennem 500 år*. København: Gyldendal.
- Kohn, Hans (1945): *The idea of nationalism*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Kuhn, Thomas S (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Univ. Chicago Press, 1962.
- Lakoff M and Johnson J (1980) *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lash, S, Urry, J. (1994): *Economies of Sign and Space*. London: Sage.
- Lausten, Carsten Bagge, Rendtorff, Jacob Dahl (2002): *Ondskabens banalitet. Om Arendts 'Eichmann i Jerusalem'*. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Leitner, Helga (2004): "The politics of Scale and Networks of Spatial Connectivity: Transnational Interurban Networks and the Rescaling of Political Governance", in Sheppard, Eric and McMaster, Robert B.: *Scale & Geographic Inquiry. Nature, Society, and Method*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Lefebvre, Henri (1984): *Everyday Life in the Modern World*. New Jersey: Transaction Inc.
- Lefebvre, Henri (1991): *Critique of Everyday Life*. London: Verso.
- Maalouf, Amin (2001): *In the name of Identity. Violence and the need to belong*. New York: Arcade Publishing.
- Marton S. (2000): "The social construction of scale", *Progress in Human Geography*, 24(2), pp. 219-242.
- Massey, D. (1994): *Space Place and Gender*. Oxford: Politty Press.
- Mitchell, Don (2000): *Cultural Geography - A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Mikkelsen, Jan Fogh (1989): "Pragmatisk Receptionsteori", i Højbjerg, Lennard: *Reception af levende billeder*. København: Akademisk forlag.
- Molina, Irene (1997): *Stadens rasifiering. Etnisk boendesegregation i folkehjemmet*. Uppsala: Uppsala University, Department of Social and Economic Geography.
- Nairn, Tom (1975): "The Modern Janus", *New Left Review*, no 94.

- Nava, M. (2002): "Cosmopolitan Modernity. Everyday imaginaries and the register of difference", *Theory, Culture & Society* 19: 1-2, pp. 81-99.
- Neumann, I. (1994): *Uses of the Other. The "East" in European Identity Formation*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Nielsen, Mie Femø (2005): "Danskhed I debatten", i Knap, Morten Fledelius, Nielsen, Morten, Pindstrup, Jacob: *Hvad er så danskhed?* København: Hovedland.
- Nielsen, Erik A. (2005): "Dansk? 49 punkter af en lille elementarlære", i Knap, Morten Fledelius, Nielsen, Morten, Pindstrup, Jacob: *Hvad er så danskhed?* København: Hovedland.
- Nielsen, Esben, Simonsen, Kirsten (2003): "Scalling from 'below': Practices, Strategies and Urban Spaces", *European Planning Studies*, vol 11, No. 8, December.
- Nieuwkerk, Karin Van (2004): "Veils and Wooden Clogs don't go together", *Ethnos*, Vol 69:2, June, pp. 229-246
- Olwig, Kenneth R.(2003): "In search of the Nordic landscape: A personal view". I Öhman, Jan og Simonsen, Kirsten: *Voices from the North. New Trends in Nordic Human Geography*. Aldershot: Ashgate.
- Paasi Anssi (1992): "The construction of socio-spatial consciousness. Geographical perspective on the history and context of Finnish nationalism", *Nordisk Samhällsgeografisk tidsskrift*, nr. 15. pp. 79-100.
- Paasi, Anssi (2004): "Place and Region: looking through the prism of scale". *Progress in Human Geography*, 28, (4), pp. 536-546.
- Petersen Klaus (red.) (2003): *13 historier om den danske velfærdsstat*. Syddansk Universitetsforlag.
- Petersen, Jørn Henrik og Petersen. Klaus (red.) (2004): *13 udfordringer til den danske velfærdsstat*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- PLS RAMBØL (2003): Integrationsbarometret, *PLS Rambøl*.
- Pred , A. (2000): *Even in Sweden. Racisms, Racialized Spaces, and the Popular geographical Imagination*. London: University of California Press.
- Pred, A. (2005): *The Past Is Not Dead: Facts, Fictions, and Enduring Racial Stereotypes*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rasmussen K. i Aktuelt: Halal er ikke for børn, *Aktuelt*, 2 September.

Reddy Prakash (1991): *Sådan er danskerne: en indisk antropologs perspektiv på det danske samfund*. Mørke: Grevas.

Renan, Ernest (1990): "What is a nation", i Bhabha, K. Homi: *Nation and Narration*. London: Routledge.

Ricoeur, Paul (1984): *Time and Narrative*. Vol 1. Chicago: The University of Chicago Press.

Ricoeur, Paul (1987): "Den fortalte tid". *Slagmark* 10.

Risager, Karen (2003): *Det nationale dilemma i sprog- og kulturpædagogikken: Et studie i forholdet mellem sprog og kultur*. København: Akademisk.

Robertson, Roland (1995): "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-heterogeneity", in Featherstone, Mike, Lash, Scott and Robertson, Roland: *Global Modernities*. London: Sage Publications. pp. 25-45.

Rytter, Maria (1991): *Brev til Indien - en inder ser på Danmark*. København: filmselskabet Herremagasinet

Said E. W.(1995) *Orientalism*. London: Penguin Books

Said. E.W. (1997): *Covering Islam. How The Media And The Experts Determine How We See The Rest Of The World*. Vintage Books, New York.

Saussure, Ferdinand (1992): *Course in General Linguistics*. La Salle, Illinois: Open Court.

Seigworth J. Gregory (2000): "Banality for Cultural Studies.", *Cultural Studies* 14(2), 2000, pp. 227-268.

Simonsen, Kirsten (1993): *Byteori og hverdagspraksis*. København: Akademisk Forlag.

Simonsen, Kirsten (2001): "Rum, sted, krop og køn – dimensioner af en geografi om social praksis". I Simonsen, Kirsten (red.): *Praksis, rum og mobilitet. Socialgeografisk bidrag*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.

Simonsen, Kirsten (2004): "Networks, flows and fluids – reimagining spatial analysis", *Environment and Planning A*, vol. 36, pp. 1333-1340.

Simonsen, Kirsten (2005): *Byens mange ansigter - konstruktion af byen i praksis og*

Fortælling. København: Roskilde Universitetsforlag.

Smith, Anthony (1989): "Ethnic Origins of Nations", *Ethnic and racial Studies*, 12/3, pp. 349-356.

Smith, Anthony D. (1995): *Nations and nationalism in a global era*. Cambridge: Polity.

Smith, Anthony D. (1999): *Myths and memories of the nation*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, Neil (1984): *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Cambridge, M.A.: Blackwell.

Smith, Neil (1993) "Homeless/global: Scaling places", in Bird, J., Curtis, B., Putnam, T. Robertson G. and Tickner, L. (Eds.): *Mapping the futures: Local cultures, global change*. London/ New York: Routledge, pp. 87-120.

Smith, N. (2000) "Scale", in Johnston, R.J. et al (eds.): *The dictionary of human geography* (fourth edition). Cambridge M.A.: Blackwell, pp.724-27.

Smith Neil (2002): "Scales of Terror: The Manufacturing of Nationalism and the War for U.S. Globalism", in (Eds.) Sorkin, Michael & Zukin, Sharon: *After the World Trade Center. Rethinking New York City*. Routledge 2002.

Smith, Neil (2004): "Scale Blending and the Fate of the National", in Sheppard, Eric and McMaster, Robert B.: *Scale & Geographic Inquiry. Nature, Society, and Method*. Oxford: Blackwell Publishing.

Stoklund, Bjarne red. (1999): *Kulturens nationalisering. Et etnologisk perspektiv på det nationale*. København: Museum Tusculanums Forlag.

Swyngedouw, E. (1997): "Neither global nor local: 'glocalisation' and the politics of scale", in Cox, K. (Ed) *Spaces of Globalization*. New York: Guilford Press, pp. 137-166.

Taylor, Peter J. (1985): *Political Geography: world-economy, nation-state and locality*. London: Longman.

Tomlinson; John (1991): *Cultural Imperialism. A Critical Introduction*. London: Pinters Publishers.

Triandafyllidou, Anna (2002): *Negotiating nationhood in a changing Europe: views from the press*. Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press.

Tuathail, G. O. (1996): *Critical Geopolitics. The Politics of Writing Global Space*. London: Routledge.

Urry, John (2003): *Global Complexities*. Cambridge: Polity.

Vesselbo, E. i Politiken (2003): "Muslimske folkeskoler"? *Politiken*, 14. Juni.

Warring, Anette (2004): *Historie, magt og identitet*. Grundlovsfejringer gennem 150 år. Århus: Århus Universitetsforlag.

Weber, Max (1971): *Makt og byråkrati : essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Wittgenstein, Ludwig (2001): *Filosofiske Undersøgelser*. København: Munksgaard og Rosinante.

Wren, Karen (2001): "Cultural Racism: Something is rotten in the state of Denmark?". *Social and Cultural Geography*, Vol 2, No. 2 pp. 141-162.

Østergaard, Uffe red (1992): *Dansk identitet?* Århus: Århus Universitetsforlag.

Østergaard, Uffe (2002): "Dansk Identitet – folk, stat, nation, sprog og kirke". I Trolle, Annette Lerche (red.): *...herfra min verden går: dansk identitet i fortid, nutid og fremtid*. Vejle: Sammenslutningen af Lokalarkiver

Østergaard, Uffe: "Danish National Identity: Between Multinational heritage and Small State Nationalism (2000)": i Brenner, Hans og Kelstrup, Morten: *Denmark's Policy towards Europe after 1945. History, Theory and Options*. Odense: Odense University Press.

Bilag 1

Spørgeskema

1. Køn

Mand

Kvinde

2. Alder 16-20 - 21-30 - 31-40 - 41-50 - 51-60 - 61-65 - 65 og derover

3. Husstand

Antal personer i husstanden i alt

Antal børn i husstanden

4. Civilstand

1) Gift - 2) Samboende - 3) Separeret - 4) Enlig - 5) Bofællesskab

4. Uddannelse (Sæt kryds ved den højeste uddannelse)

1) Er under uddannelse (hvilken, specificer)

2) 7. klasse eller mindre

3) 9-10. klasse

4) Gymnasium, HF, HH

5) Erhvervsuddannelse EFG – Lærling

6) Mellemlang uddannelse

7) Universitetsuddannelse

8) Anden uddannelse

5. Erhvervsmæssig beskæftigelse

1) Lønmodtager

2) Selvstændig

3) Arbejdsløs

4) Studerende

5) Pensioneret

6. Arbejdsplads

Hvor er du ansat i øjeblikket?

I hvilken by?

7. Stillingsbetegnelse

8. Bolig

1) Leje

2) Ejer

3) Andelsbolig

A. Medier og informationsteknologi

Aviser: Læser du avis(er) jævnligt? Hvilke(n):

Hvilken TV station ser du oftest?

Hvilken radiostation lytter du oftest til?

Gør du brug af Internettet? Hvis ja bruger du det til at 1) chatte 2) e-maile 3) søge informationer?

I hjemmet eller på arbejdet?

B. Politisk tilhørsforhold:

Hvilket parti stemte du på ved sidste folketingsvalg?

Hvilket parti ville du stemme på, hvis der var folketingsvalg i dag?

Er du medlem af et politisk parti?

C. Hvad mener du om Danmarks medlemskab af EU?

1) Fortaler- 2) Imod - 3) Neutral - 4) Skeptisk

D. Mobilitet

1) Rejser du i forbindelse med ferie/arbejde i Danmark?

2) Rejser du i forbindelse med ferie/arbejde til udlandet?

3) Har du foretrukne rejsemål?

4) Har du på noget tidspunkt opholdt dig i udlandet i en længere periode?

5) Hvis ikke har du planer om at opholde dig i udlandet en længere periode?

E. Lokalt område

Hvor længe har du boet i Hundested?

Hvilken by eller landsdel kom du fra, inden du flyttede til Hundested?

Hvorfor flyttede du til Hundested?

1) Familie - 2) arbejde - 3) venner - 4) ro - 5) naturen - 6) andet (specificer)

Føler du dig tilfreds med at bo i Hundested?

Forestiller du dig, at du skal bo i Hundested i en længere årrække fremover?

Er du involveret i lokale aktiviteter såsom

1) lokalpolitik - 2) sport - 3) foreningsliv

Har du fritidsinteresser (specificer)?

Der har været en diskussion i Hundested vedrørende flygtningecentret i Lynæs. Er du henholdsvis 1) for 2) neutral eller 3) imod at flygtningecentret blev lukket?

F. Netværk:

Bor en overvejende del af din familie i Hundested?

Bor en overvejende del af dine venner i Hundested?

Har du familie og eller venner bosiddende uden for Danmark?

Hvis ja geografisk placering

G. Dansk identitet

Har det danske samfund efter din mening forandret sig inden for de seneste år?

Hvis ja - er dette noget, du diskuterer med familie, arbejdskollegaer eller venner?

Hvis ja, er du henholdsvis positiv - skeptisk over for dette?

Anser du det for vigtigt, at vi bevarer et samlet dansk fællesskab?

Er det vigtigt for dig, at vi definerer nogle danske normer og værdier?

Mener du, at det danske fællesskab på nogen måde er truet?

H. Hvad mener du om følgende udsagn? (Besvares med rigtigt/forkert)

Vi bør i fremtiden gøre en indsats for at bevare særligt danske værdier og normer.

Muslimerne skal have lov til at bygge en moske i København.

Indvandrere ved allerede tilstrækkeligt om danske normer og værdier.

I. Holdninger og tanker om det globale

Er internationale problemstillinger noget, der interesserer dig?

Anser du udefra kommende kultur fra andre verdensdele som et plus for dansk kultur?

Nedenstående besvares som Ja/Nej spørgsmål

- 1) Verden er blevet mindre
- 2) Verden er blevet et skæbnefællesskab.
- 3) De enkelte lande har ikke længere den fulde indflydelse på landets fremtid.
- 4) Vi bliver mere og mere ens kulturelt set.
- 5) Verden er blevet løbsk, vi kan ikke kontrollere den.
- 6) Vi bør i endnu højere grad danne politiske og kulturelle fællesskaber på tværs af grænserne.

Er du henholdsvis enig/uenig i følgende udsagn:

Det er nødvendigt med en stærk supermagt i verden, som kan opretholde orden.

Synes du, at terror efter 11. september udgør en reel trussel i verden/Danmark i dag?

Hvis ja, er terrortruslen noget, du tænker over i din hverdag?

Hvis ja, er det noget, du konkret handler efter? (eks. rejser mindre?)

Repræsenterer den vestlige verden efter din mening værdier, som vi bør kæmpe for?

Hvis ja - er det værdier vi bør udbrede til resten af verden?

J. Flygtninge og indvandrere

Er flygtninge og indvandrere efter din mening et problem for det danske samfund?

Hvad mener du om, at der er indført stramninger for flygtninge og indvandrere?

Stramninger for familiesammenføringer?

Stramninger for opholdstilladelse?

Lavere integrationsydelse?

1) Godt - 2) dårligt

Den danske regering (integrationsministeriet) har udarbejdet en håndbog til udlændinge om, hvordan man bør begå sig i Danmark. Medborger i Danmark. Er dette nødvendigt efter din mening?

Den danske stat har udarbejdet et spil om danske værdier til folkeskolen. God eller dårlig idé?

Hvad mener du om den internationale kritik, der har været over for Danmarks behandling af indvandrere?

1) Berettiget - 2) uberettiget - 3) Neutral - 4) Ved ikke

K. Religion

1) Er du medlem af den danske folkekirke?

2) Hvor ofte bruger du folkekirken?

3) Vil du betegne dig selv som kristen?

4) Er kristne værdier vigtige for vores samfund efter din mening?

5) Er islamiske værdier efter din mening væsentlig forskellig fra kristne værdier?

Bilag 2

Spørgeguide

Udsendelsen:

- 1) Hvad synes du om udsendelsen – hvad var din umiddelbare reaktion?
- 2) Var der særlige klip, eller ting du lagde mærke til?
- 3) Hvad synes du om, at en indisk antropolog undersøger Danmark?
- 4) Hvad mener du om den måde, Pradesh beskriver os som danskere på? Karakteristikken. Tag de enkelte modstillede temaer op? (kritik). Øst-vest (orientalisme/occidentalisme), det fremmede, tomme gader, kirke (kristendom), familiemønster, isolation, lukkethed, velfærdsstaten (vi har ikke noget at kæmpe for).
- 5) Lagde du mærke til landskabet i klipperne – er det typisk dansk?
- 6) Hvad synes du om det Danmarksbillede, der tegnes - er vi sådan?

Hverdag

Beskrivelse af almindelig hverdag.

Hvad laver du til dagligt? Hvad er en typisk dag? - hvad er en god og dårlig dag?

Hvad lægger du vægt på? (værdier, normer) – hvad prioriterer du?

Hvem omgås du i din dagligdag? Hvem lægger du vægt på at se? (netværk: venner, familie). Hvordan er dine venner og familie (forskellig eller lige som dig?)

Hvordan tænker og handler de, der ligner dig, og de som tænker anderledes end dig?

Samtaleemner i hverdagen (politik, værdier, følelser). Hvad går du op i - hvad kan få dig op at køre. Hvad gør folk til helte/idioter.

Få informanten til at fortælle hvor han/hun kommer fra, hvor han hun er i sit liv, og hvad han/hun tænker om fremtiden.

Det lokale: (Hvordan er du forbundet til det lokale liv i forhold til arbejde, venner, familie)

Hvornår flyttede du til Hundested? Hvorfra?

Hvorfor flyttede du til Hundested?

Hvad synes du om at bo i Hundested?

Er her anderledes end andre steder? Eksempelvis København? Er folk der bor her anderledes?

Er der steder i byen, hvor du kommer meget.

Hvordan bruger du det lokale. Er det vigtigt for dig med et lokalt samfund - et lokalt fællesskab?

Danskhed (Hvad forbinder dig med Danmark)

Hvad er godt ved at bo i Danmark? Hvad er dårligt? Eventuelt brug termen det danske samfund.

Har det danske samfund efter din mening forandret sig inden for de seneste år?

En stor del af befolkningen oplever, at vores samfund er truet af opsplittning – hvad er din holdning til det? (EU og globalisering)

Synes du, det er vigtigt, at vi definerer nogle danske normer og værdier? Hvad er din holdning til kultur og værdidebatten i folketinget?

Synes du, det er vigtigt, at vi bevarer et samlet dansk fællesskab?

Er det vigtigt for dig, at der er et dansk fællesskab?

Hvordan ser fremtiden ud for det danske samfund?

Føler du dig selv som dansk? Hvad er typisk dansk - typisk ikke dansk?

Er der noget, som du oplever som fremmed for dansk kultur?

Hvilke billeder kommer til dig i forbindelse med begrebet danskhed?

Globalisering:

Spørg ind til hvordan informanten er forbundet med det globale (det kan være ophold i udlandet, interesse for internationale problemstillinger, rejser, fascination af andre lande, kulturer) noget der i informantens erfaringsverden kan forbindes med oplevelser eller konkrete livserfaringer.

Synes du, at det er vigtigt, at det danske samfund bliver mere internationalt orienteret?

Kan vi lære noget af andre samfund og kulturer (eksempelvis den islamiske verden, USA, Indien m.m.).

Er det vigtigt, at kulturer blander sig eller holder sig for sig selv?

Føler du, det er vigtigt, at vi tænker internationalt/globalt. På hvilken måde?

Interesserer du dig for internationale problemstillinger? Hvilke?

Hvad er din holdning til EU?

Hvordan har du det med påstanden om, at vi lever i et globalt skæbnefællesskab, hvor beslutninger træffes andre steder?

Islam er i forbindelse med terrorisme ofte set som et fjendebillede: hvad mener du om det? Civilisationssammenstød?

·
Mener du at vores verden er omskiftelig – på hvilken måde?

Er det noget, du mærker i din hverdag?

Er det noget, du føler, som du selv kan kontrollere?

Flygtninge og indvandrere

Hvordan forholder informanten sig til flygtningeproblematikken generelt og specifikt i forhold til lokalområde?

Eksempelvis hvordan forholder informanten sig til de politiske stramninger, der har været over for flygtninge (stramninger i forhold til familiesammenføringer, lavere integrationsydelse m.m.)

Og konkret hvordan forholder informanten sig til det, der er fremmed?

Steder og mobilitet

Er der særlige steder i Danmark, som du oplever som meget dansk?

Er der særlige steder i Danmark, hvor du godt kan lide at komme?

Er der særlige områder eller lande i verden, som du synes er spændende/fascinerer dig?
(specificer)

Er der områder eller lande, som du synes er skræmmende – meget anderledes?
(specificer)