

# Teoretisk bakgrunn for kultur- og etnisitetsforskeren

Lassi Saressalo  
Åbo Universitet

*I vedlagte artikkel behandler forfatteren minoritets- og etnisitetsteori med utgangspunkt i ulike definisjoner av kultur. Et sentralt punkt blir kulturen som en sosial oppfinnelse og overføringen av kulturen til neste slektsledd gjennom læring og kunnskapsformidling. Kultur i denne konteksten betyr det samme som levemåte. Forfatteren ser på den betydningen menneskets innvoksing i kulturen (enkulturering) har for den kulturelle selvoppfatningen som oppstår, og utleder fra dette begrepene esoterisk (indre) identifisering og eksoterisk (ytre, påtrykt) identifisering, som utgjør sentrale faktorer i defineringen av individets og fellesskapets etnisitet. Etnisitetsspørsmålet blir behandlet fra forskjellige synsvinkler og likedan etnisitetens sammenheng med ulike folklorefenomen og med stereotypibegrepet. Forskjellen mellom etnisk stereotyping og etnografisk stereotyping fins i stereotypøren selv, om generaliserende forestillinger er verdiladde eller om det er spørsmål om tilsynelatende objektiv konstatering av det andres vesen. Artikkelen baserer seg på et stort materiale om kvenene og gir muligheten til å overføre teoretisk forskning til konkret kvenarbeid.*

## Kulturdefinisjon, enkulturasjon og etnosentrisme

Forskjellige samfunnsvitenkaper har forsøkt å definere kulturbegrepet på ulike måter. Etienne Vermeersch tar i artikkelen *An Analysis of the Concept of Culture* (1977) utgangspunkt i den kulturdefinisjonen som Tylor allerede i 1871 satte fram i verket *Primitive Culture*:

Culture, or civilization,... is that complex whole which knowledge, belief, art, law, morals, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society" (Vermeersch 1977, 10).

(Kultur, eller sivilisasjon, ... er den sammensatte helhet av kunnskap, tro, kunst, lov, moral, skikk og bruk og alle andre ferdigheter og vaner som mennesket har lært seg som medlem av samfunnet)

Vermeersch fastslår at dette kan betraktes som en basisdefinisjon av kultur, fordi den inneholder ei liste over fenomen som blir brukt av flere vitenskapsområder og fordi den sentrale termen "acquire" indikerer den sentrale betydning mennesket har som sosial skapning og skaper av sin egen kultur.

Vermeersch beskriver problemet med å definere kulturen ved hjelp av Kroebers og Kluckhohns verk *Culture, a critical review of concepts and definition* (1952). Her lister forfatterne opp 160 definisjoner av kultur fra årene 1871 til 1920. Av disse var det bare seks som hadde noe nytt i forhold til Tylors basisdefinisjon. Mellom 1920 og 1950 ble det framsatt enda 157 ulike definisjoner uten at det derfor var grunn til å endre basisdefinisjonen (Vermeersch 1977, 10).

Vermeersch fortsetter med å analysere eldre og nyere litteratur om definisjonen av kulturbegrepet og finner noen klare fellesnevner. En del tar utgangspunkt i kulturens åndelige aspekt,

nøkkelord er bevissthet, ide, tro, holdning, verdi og moral. En annen måte er å samle sammen den kulturelle atferdens almenne begrep atferd, skikk, handling. I den tredje definisjonskategorien er begrepene kommunikasjon, språk, tekniske ferdigheter, verktøybruk og kunst. Den fjerde definisjonsmåten konsentrerer seg om å analysere materielle menneskeskapt ting; verktøy, artefakter, og ikkematerielle produkt som bl.a. folkloren med dens forskjellige genrer. Den femte kategorien utgjør definisjoner der nøkkelord er ulike former for institusjoner, som sosial og politisk organisering, lovgiving, ektefapsordninger, religion. (Vermeersch 1977, 14—15.)

De nevnte definisjonskriteriene er etter Vermeersch' oppfatning i det store og det hele empiriske. Utforskningen av dem skjer først og fremst ved hjelp av feltarbeide og observasjon. En annen måte å definere kulturen på er, ved sida av empirisk materiale, å konstruere en teoretisk tilnæringsmåte der sentrale forskingsobjekt er det studerte fellesskapets (kulturens) historiskgenetiske utvikling og sosiale organisering, og overføringen av kulturens ulike former til neste slektsledd gjennom læring og kunnskapsformidling som ikke skjer gjennom genetisk arv. Sentral blir også den enkelte kulturskapningens egen identifikasjon med gruppas symbolikk og den tilhørende verdensforståelse og konstatering av ulikhet. I stedet for strukturer og synlige kulturtrekk, konsentrerer kulturanalysen seg i nyere forskning stadig mer om den enkelte kulturskapningens analyse og, gjennom denne, om det som individet vet om sin kultur og hvordan det føler at det identifiserer seg med den. Å kjenne sin egen kultur, enkulturasjon, forutsetter et helhetssyn, en tanke om en kulturell helhet med dens verdier og moralsystem, det å se ulikhetene mellom egen og den ytre verden. Denne forståelse av seg selv og det som er annerledes skjer ved hjelp av de før nevnte synlige og strukturelle kulturfenomen. (Vermeersch 1977, 26—53.)

Også Ward H. Goodenough slutter seg til denne typen ikke-eksakte kulturdefinering når han presenterer sin egen synsvinkel på sine

forskningsobjekt. I følge ham må forskningen gå ut fra definisjonene til de menneskene som selv lever i kulturen og de helheter som forskeren ser i disse definisjonene. Han fastslår også at det for kulturen ikke fins bare én definisjon, fordi forskeren til syvende og sist setter sammen definisjonen ved å bruke definisjoner på individuelt plan, eller individuelle iakttagelser av likhet og forskjeller, som et eget materiale. Gjennom disse emisisistiske definisjonene kan man, avhengig av forskerens referanseramme, danne seg et bilde av etisistiske kulturelle helheter. (Goodenough 1970, 98—130.)

Likevel vil jeg hente fram én kulturdefinisjon som utgangspunkt for tankegangen her. Jeg ble kjent med prinsippene allerede i en tidlig fase av studiene mine fra Lauri Honkos *Uskontotieteen oppisanasto* (Honko 1983, 8). Den baserer seg på Adamson Hoebels eksakte kulturdefinisjon fra hans verk *Primitiivinen kulttuuri*:

Kultur er den integrerte helhet av karakteristiske, tillærte atferdstrekk og mønster så vel som deres produkter, som til enhver tid gjelder for medlemmene av et fellesskap. Den er en sosial oppfinnelse, ikke resultat av arv. Den blir overført og forblir i kraft bare ved hjelp av kunnskapsformidling og læring; kort sagt, den baserer seg ikke på instinkt. (Hoebel 1965, 8.)

Hoebels definisjon er altså ett av mange forsøk på å danne seg et bilde av helheten i menneskets kulturelle atferd. Definisjonen fokuserer på det enkelte mennesket som lever i en kultur og som har fått sine handlings-, tanke- og holdningsmønster fra sin egen gruppe. Individet er enkulturert i den gruppa som det, enten genetisk eller på annen måte, tilhører. I enkulturasjonen blir den kulturelle informasjonen, tradisjonen, formidlet gjennom uskreven eller skreven kulturframstilling fra de som behersker den kulturelle atferden til de som skal oppdras.

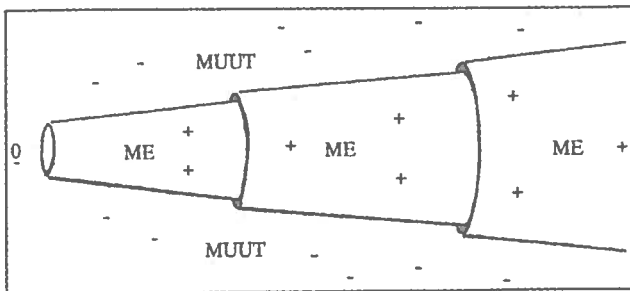
Informasjonsformidling er den grunnleggende prosessen som kulturell

opplæring, læring og sosial overlevering i siste instans baserer seg på. Opplæring og oppdragelse er de måter tradisjonen blir overlevert på. I en skriftløs kultur skjer dette muntlig, i en skriftkultur både muntlig og skriftlig. (Pentikäinen 1970, 82—83.)

Enkulturasjonsprosessen kan framstilles som en kjegele som individet går inn i ved begynnelsen av enkulturasjonsprosessen. På dette tidspunkt er individet et 'kulturelt null', for det å vokse inn i en kultur er noe annet enn en prosess basert på biologisk arv eller instinkthandlinger. I enkulturasjonskjegele blir individet i en stadig videre referanseramme opplært i sitt eget fellesskaps syn på det som er tillatt og godtatt, og tilsvarende får det forståelse for at et sted utenfor er noe som er annerledes.

## Enkulturasjonskjegele

Når det tilegnede atferds- eller holdningsmønsteret blir brukt rett i rett kontekst, kommer fellesskapets (det være seg en primær eller mer sekundær gruppes) godkjenning: en positiv



sanksjon, belønning.

Men om individet oppfører seg i strid med det mønsteret som fellesskapet forutsetter at det har lært, må synderen strammes opp: han blir utsatt for negativ sanksjon, straff. I denne endeløse valgprosessen må individet hele tiden gjøre valg mellom "oss" og "de andre". Denne valgprosessen og det tilhørende sanksjonssystemet fører til et naturlig syn på at det som er gjort rett, er "vårt" og "godt", mens det som er gjort galt, er noe annet. Å gjøre "noe annet" er likevel mulig, og tilhører muligens "de andres" verden, som er utenfor vår gruppe, og altså "galt".

Dersom dette forenklete eksempelet på enkulturasjonsprosessen følges langt nok, får man en tilstand som kan beskrives symbolsk slik:

$$\begin{array}{l} \text{VI} = \text{rett eller } + \\ \text{ANDRE} = \text{galt eller } - \end{array}$$

Når denne formelen baserer seg på det enkulturerde individets verdioppsett, der "rett" og "galt" dominerer tenkingen (med sanksjonssystemet), og kopler seg til begrepene VI og ANDRE, kan individets forhold til "de andre" beskrives enkelt med formelen

$$\text{VI} = + \# \text{ ANDRE} = -$$

og redusert til en matematisk sannhet

$$+ \# -$$

I denne formelen framkommer den antropologiske universelle sannheten som kan utledes av Hoebels definisjon, at kulturene/fellesskapene setter seg selv og de andre på ulike nivå i aktelse, og slik oppstår utgangspunktet for lik-ulik-grupperingen og den organisk tilhørende vurderende holdningen. (Se også Pentikäinen 1978, 33—34; Liebkind 1979, 7—19; 1985, 91—97.)

Fellesskap som er karakterisert av den typen kraftig enkulturasjon som er beskrevet ovenfor, og tilsvarende skille mellom "oss" og "andre", blir kalt **etnosentriske samfunn**.

Etnosentrisme, den holdningen at skikk og bruk og rutiner som er framherskende i eget samfunn, er de rette og best mulige, mens de atferds- og framgangsmåter som etterleves i andre samfunn, er gale og bakvendte. (Honko 1983, 10).

Etnosentrisme innebærer at det i fellesskapet er et sterkt ønske om å opprettholde de kulturelle symbol som er viktige for gruppeidentiteten, samfunnets basisstruktur, og å knytte medlemmene til dem. Fellesskapets holdning til utoverrettet kommunikasjon er forsiktig og ofte defensiv, og dette øker fellesskapets tendens til konservatisme og isolasjon slik at den indre kohesjonen kan holdes tilstrekkelig sterk.

Når det etnosentriske samfunnet kommer i kulturell kontakt med **andre**, kan det i prinsippet operere på tre måter: den første måten er å velge isolasjonens veg (selvsegregasjon), å prøve å hindre at fremmede element kommer inn i fellesskapet eller hindre at de synes når de likevel er der (eliminering av ulikheter). Den andre måten er å styre møtet mellom kulturene slik at man tilpasser de fremmede elementene til egen kulturs språk og verdisystem (assimilasjons- eller integrasjonspolitik). Det tredje alternativet er "gate open"-tenkingen, at kulturelementene får operere fritt og med sin egen kraft påvirke mottakerfellesskapets struktur og verdiverden. Dette alternativet kan fra fellesskapets synsvinkel være farlig, for det kan svært fort påvirke det mottakende fellesskapets kulturelle grunnstruktur, de sentrale identitetssymbolsystemene, og slik oppløse hele fellesskapet.

Et slikt svart-hvitt-oppsett er svært deterministisk og har den svakheten at det behandler strukturelt enkle og homogene fellesskap der enkulturasjonsprosessen faktisk er så dominerende som det som er framstilt ovenfor. På den annen side må det slås fast at også i fleretniske samfunn dominerer en liknende enkulturasjonsprosess i del- og underkulturene, og i disse formes etnosentriske system som i tilfældige konfliktsituasjoner ganske fort kommer fram.

Det enkulturete individet har altså lært seg fellesskapets verdi- og normsystem og de sentrale kulturelle symbolene og kjenner dem som sine egne. Denne verdsettingen av egen symbolikk skjer først i møtet mellom kulturene når individet må sammenlikne den fremmede kul-

tursymbolikken med den som det er enkulturet inn i. Individet identifiserer "sine egne" tegn og verdiverden og godkjenner dem som en naturlig del av sin egen tankeverden. Dette blir kalt **etnisk identifikasjon**. Identifikasjonspunkt og etnisitetsindikatorer er på den ene siden lett gjenkjennelige tegn som klesdrakt, språk, byggeskikk, matvaner, fellesskapets symbol (flagg, sanger osv) – levemåten generelt – og på den annen side de grunnleggende verdivurderingene som inngår i hele fellesskapets kultur og dens ulike deler (religion, politisk system, kjønnsroller osv.). (Barth 1969, 14; Ofstad 1976, 105.)

Det enkulturete menneskets selvbilde er koplet til dets egen kultur: kulturens synlige symboler og de holdningene og vurderingene som er forankret i dens dypstruktur, er grunnlag for selvpoppfattelsen. Denne mekanismen blir kalt **esoterisk identifikasjon** (Jansen 1959, 205—211). Et annet aspekt ved den er individets problem med hvordan andre ser dets (kulturelle) jeg. Også Juha Pentikäinen viser til denne todelingen i oppfatningen av ulikhet når han definerer helheten i samens identitet. I identitetsdiskusjonen framkommer ved sida av den selvsenterte defineringen

også en annen side, som tar form ikke bare ved det å finne seg selv og ved å sammenlikne 'egget' med de andre, men også i hva andre sier og tenker om 'meg' og 'oss' (Pentikäinen 1995, 24).

Mennesket bruker i utgangspunktet sitt eget selvbilde, som speiler dets egen kultur, når det oppfatter sitt forhold til andre mennesker. I den grad denne kontrasteringen resulterer i en tilstrekkelig mengde like kultursymboler, og holdningen til dem er enhetlig, anses motparten å tilhøre egen gruppe. Men om motparten i konfrontasjonen bruker et annet symbolsystem eller forholder seg til det selvbildebaserte systemet med en annen holdning, anses han å tilhøre en fremmed gruppe, de andre.

Motpolen til den esoteriske identifikasjonen er naturligvis begrepet **eksoterisk identifikasjon**,

der den kulturelle navnsetting skjer utenfra og med kriterier valgt av noen utenfor (Jansen 1959,205—211).

Under kulturkontakten må individet vurdere motparten sin nettopp ved hjelp av de kulturelle symbolene. Det som blir vurdert er de seder og skikker som for en selv er naturlige, tillærte og rette. Kontaktpartneren, representanten for den andre kulturen, har et fremmed system der det framkommer sider som blir betraktet som typiske for hans kultur. De blir klassifisert i henhold til det kjente symbolsystemet og av dette oppstår et eget målesystem for kulturforskjellene. Denne prosessen blir kalt **etnisk stereotyping**.

Det ser ut til å være en fellesnevner for de mange definisjonene av stereotyping at begrepet viser til en viss grad av sosial klassifisering, som er skjematisk og har en tendens til å være generaliserende. Under kulturkontakten retter den seg først og fremst mot motpartens gruppe, ikke mot ham som individ (Räisänen 1974, 1; Velure 1979, 145). Gruppetilhørighet er i seg selv tilstrekkelig til at den skjematisk tankegangen oppstår. Av dette følger at stereotyping ikke nødvendigvis er avhengig av en konkret, direkte kulturberøring på individuelt plan: forutinntatte holdninger som fungerer som kilder til stereotypene, er sosiale, kollektive, folkloristiske, almenne forestillinger, godkjente og forsterkede i egen gruppe, og som fornyes gjennom kunnskapsformidlingen. De er en del av kulturens dypstruktur og trenger derfor ikke uttrykkelig konkretisering. (Dundes 1971, 187; Lange — Westin 1981, 254.)

## Etnisitetsproblem

Gruppeidentifisering som danner basis for stereotyping, er en utveg enkelte mennesker tyr til for å få svar på spørsmål som: hvem er jeg egentlig og hvem hører jeg sammen med? Teoretisk lyder samme spørsmålet: hvem er individets referansegruppe? Det fins en stor og variert mengde gruppedefinisjoner, som alltid avhenger av det hovedkriterium individet ser etter i sitt identifikasjonsbehov. Det kan være

kjønnsgruppe, aldersgruppe, sosial gruppe, språkgruppe, religiøs gruppe, nasjonal gruppe, sivilstand, yrkesgruppe, politisk gruppe osv. For at gruppebegrepet her i samband med kvenene ikke helt skal gli ut, vil jeg til slutt søke å få klarhet i begrepet **etnisk gruppe**.

Identitetsopplevelse er identitetsbevissthet, en knytning mot visse identifikasjonskriterier. Disse kriteriene kan deles i to grupper: den ene er en gruppe idealkriterier, dvs. individets egne oppfatninger på metaplanet om hvordan identifisering foregår, den andre er ei gruppe faktakriterier på ulike plan, dvs. regionale og historiske kriterier, dessuten kriterier som handler om fellesskapets kontinuitet og individets eksistens, som definerer individet og fellesskapet. (Ofstad 1976,107—109.) Denne type definisjoner av etniske grupper er **realistiske**, de baserer seg på gruppemedlemmenes egne esoteriske klassifiseringer i valget av identifikasjonsobjekt. Erik Allardt og Christian Starck sikter vel til det samme når de sier at etniske klassifiseringer ikke er gitte, men en følge av at folk framhever visse klassifiseringsmotiv på bekostning av andre (Allardt — Starck 1981, 20). Disse definisjonene kan også kalles taktiske, for gjennom å skape og velge et sett med kriterier får man i disse definisjonene den ønskede symbolisme som individene kan identifisere seg med.

En annen metode er den **nominalistiske**, og dette er den vanligste metoden i forskningen. Den baserer seg på sammenliknende kulturforskning og på forskernes eksoteriske definering. Dette kan også kalles strategisk definering, for kriteriene ligger på så generelt plan at særtrekk ikke i seg selv påvirker klassifiseringen av gruppa som etnisk.

Det fins et vidt spekter av nominalistiske definisjoner av en etnisk gruppe. Wsevolod Isajiw analyserte i si tid 27 definisjoner fra ulike forskere og fastslo at i disse er det i alt 12 klare kriterier på etnisk gruppe. I frekvensrekkefølge er de fem vanligste: 1) felles opphav og forfedre, 2) samme kultur og samme skikker, 3) religion, 4) rase eller fysiske særtrekk, 5) språk

(Isajiw 1974, 111—124). Offisielt ble det tatt stilling til begrepene "etnisitet" og "etnisk gruppe" i 1973 da Social Science Research Council (SSRC) definerte følgende sett av kriterier (iflg. Royce 1982):

- a) en gruppeidentitet orientert mot fortida, som framhever opphavet (nasjonalt opphav, felles nedstamming, felles kulturarv);
- b) en oppfatning av kulturell og sosial særart;
- c) gruppas forhold til grunnelementene i en større sosial helhet;
- d) at gruppa er et videre begrep enn slekt eller lokalsamfunn og at den (etnisiteten) ikke nødvendigvis baserer seg på face to face-interaksjon;
- e) at de etniske kategoriene har ulike betydninger både på ulike sosiale plan og individuelt;
- f) det å godta at de etniske kategoriene er symbolske: de har sine egne betydninger både for gruppe-medlemmene og de utenforstående forskerne.

Anya Peterson Royce konsentrerer det ovenfor nevnte generelle begrepssettet i følgende operasjonelle definisjon (Royce 1982, 24):

En **etnisk gruppe** er referansegruppe for mennesker som har felles (eller som antas å ha felles) historisk tradisjon (Style), som baserer seg på synlige trekk og nedarvede verdier. Gruppe-medlemmene identifiserer seg som representanter for denne tradisjonen (Style) under interaksjon med andre grupper.

Det er verdt å merke seg at Royce med hensikt forkaster tradisjonsbegrepet og isteden bruker begrepet Style. Hun mener at tradisjon, som innebærer "old customs, old symbols, old models of behavior", er gammeldags og ikke lenger fungerer i det moderne samfunnet.

Videre er **etnisk identitet** i følge Royce summen av de erfaringene gruppe-medlemmene har, som retter seg mot de verdier, symboler og den felles historie som gruppeidentifikasjonen skjer gjennom. Etnisitet på sin side er ganske enkelt den handling som baserer seg på etnisitet. Royce innrømmer likevel at definisjonene ovenfor er svært romslige og at de kategoriseringsmulighetene de inneholder, innbefatter alle fellesskap som man ønsker å se på som "etniske". (Royce 1982, 9.)

Erik Allardt og Christian Starck beveger seg på et like allment, strategisk og nominalistisk plan når de definerer finlandssvenskhet. De idealtyperer sitt eget kriterium:

En etnisk gruppe er en flokk mennesker som har en del kulturelle, språklige eller rasemessige særtrekk og i alle fall en viss grad av felles opphav, og som føler at de hører sammen (Allardt — Starck 1981, 38).

Definisjonen er på grensa til å være taktisk og hører særlig hjemme i den minoritetspolitiske debatten. Det er også grunn til å anta at vestlig forskning først og fremst bruker begrepet etnisk gruppe som et epitete for minoritetsgrupper, noe som gir begrepet en egen pejorativ tone i mange sammenhenger. Allardt og Starck presiserer definisjonen sin og lister følgende kriterier:

- 1) det er spørsmål om en selvlaget klassifisering, dvs. at gruppens eksistens baserer seg på en følelse av identifisering og på klassifisering som en spesiell gruppe på linje med andre grupper;
- 2) en etnisk gruppe må på en eller annen måte ha felles slektsrøtter;
- 3) gruppa må ha karakteristiske kulturelle særdrag, i dette tilfelle evne til å snakke et felles språk;
- 4) det må finnes organisering for gjensidig påvirkning både innbyrdes gruppe-medlemmene mellom og mot uten-

forstående. I denne forbindelse sies det indirekte at gruppa må ha en politisk organisering i tilfelle en konfliktsituasjon. (Allardt —Starck 1981, 38—40.)

I en svensk definisjon er en etnisk minoritet "etnisk grupp, som är icke dominant i det svenska samhället". Etniske minoriter i Sverige er alle etniske grupper utenom svenskene. Kriteriene for etnisitet er de ovenfor nevnte opphav, regionalitet, felles kultur, religion, rase, samhörighet, slekt og familiestruktur, endogami. Ved å velge taktisk fra disse kriteriene, kan nesten en hvilken som helst minoritetsgruppe i Sverige "etnifiseres". (Bergman — Swedin 1986, 30—31.)

Aslak Nils Sara og Alf Isak Keskitalo velger klart de taktiske kriteriers veg. De tar utgangspunkt i ulikheten i de kulturelle særtrekkene og danner sitt eget sett av kriterier som de bruker til å definere samene som en egen kultur; dette settet kaller de etnisitet. Den dannes av følgende delområder: 1) slektslinje, 2) språk, 3) regionalitet, 4) religion, 5) musikk, 6) klestradisjon, 7) næringsdrift, 8) felles historisk utviklingsbakgrunn og 9) en følelse av sosial samhörighet (Mosli 1983, 21—22).

En del av kriteriene ligger på et generelt etnisk kriterieplan, mens en del er taktisk tilpasset de samiske samfunnene. Forfatterne konstaterer at alle kriteriene ikke nødvendigvis er til stede i alle småsamfunn og at kriteriene ikke er listet i noen prioritetsrekkefølge. Interessant not finner en i disse kriteriene klare argumenter i den samiske kulturkampen som f.eks. språk, regionalitet og næringskriterier, og på den annen side indre esoteriske identitetssymboler som nasjonaldrakt, musikk og slektskapssystem.

Kulturen og definisjonskriteriene for etnisk gruppe baserer seg altså på eksoteriske kriterier, som kan være strategiske eller esoteriske, praktisk anvendelige og taktiske. Avhengig av formålet til den som definerer, og uansett forskjellige utgangspunkt, vil de i praksis nærme seg hverandre og samle i ei gruppe delkulturer som ofte er temmelig heterogene, ved å tilpasse kri-

teriene sine ujevnt i håp om en idealtypisk fellesnevner. De tar i liten grad hensyn til indre kulturelle endringsprosesser i en gruppe eller til innbyrdes blanding av ulike grupper, eller for eksempel til resultat av regionale identifiseringsmuligheter istedenfor de tradisjonelle kriteriene for etnisitet.

Kaija Heikkinen har i sin forskning om karelnes etniske selvbevissthet analysert etnos-teorien ut fra den sovjetiske forskningstradisjonens synspunkt. Hun berører også denne endringsproblematikken og konstaterer bl.a.:

at det kanskje er et etnisk paradoks at den etniske kulturen lever som på to plan, på den ene sida i en opphavlig form som holder på å forsvinne, og som etnologien studerer levningene av over hele verden; på den annen side i nye former som utvikler seg på et annet, sekundært plan og som er i radikal endring. Etniske elementer på begge plan forårsaker og opprettholder den etniske bevisstheten, men strukturelt og funksjonelt i ulike former (Heikkinen 1989, 80).

Disse tankene om endringsprosesser er kanskje blant de mest sentrale spørsmål når en søker etnisk status eller annen status til ulike grupper og setter opp kriterier til dette formål. Det er kanskje også slik at de indre, esoteriske etnisitetskriteriene i en kultur må forholde seg til kontaktkulturenes egne esoteriske kriterier, og gjennom dette er det den synlige ulikheten i de kulturelle atferdsmønstrene og de kulturelle verdiene som stadig fører til nyvurdering av gruppas sentrale identitetssymboler og de kriterier som da blir mulige. Dette forutsetter naturligvis en indre organisering i gruppen, en egen innen- og utenrikspolitikk i alle fall i kulturell forstand, men muliggjør smidighet og tilpasning til nye økonomiske og politiske forhold istedenfor en altfor konservativ og statisk kulturinnstilling. Kanskje er det også slik at en nominativ kultur- og gruppedefinisjon og en identitetspolitikk utledet av den, er egnet til å fremmedgjøre medlemmene i fellesskapet fra



dens kohesjonsideologi og til å bli til redskap for en ukontrollert endringsprosess. Strømmen av kulturpåvirkninger og innovasjoner kan ikke reguleres, og fellesskapet kan ikke tilpasses dem; de fører til verdioppløsning og samtidig blir fellesskapet forandret kulturelt, noe som igjen stiller spørsmål ved snevre eksoteriske identitetskriterier.

## Individ, identitet og etnisitet

Tidligere er framkommet at etnisiteten ikke er det eneste målet med selvidentifisering. Etnisitet er når det kommer til stykket konfliktidentitet, som på individuelt plan blir aktualisert i den kulturelle lik – ulik-sammenlikningen og som ofte også er en forsvarsmekanisme i majoritet – minoritet-situasjonen. Den etniske identitetens defensive natur kommer fram spesielt i folkloren, der møtet mellom "oss" og "de andre" blir skildret med **defensive minoritetsmyter**. Som eksempel kan nevnes den samiske kulturens stallo-motiv som en samfunnstruende ytre kraft og fortellingene om hvordan man kommer seg ut av denne knipa (se f.eks. Saessalo 1987), eller for eksempel den historisk baserte fortellingen (som også lever i folkloren) om Knut Kven, som hjalp Altas kvener til å få sin rett. (Qvigstad 1925, 22-24, Romsdahl – Moksnes 1955, 141-153) Individet har mulighet til å identifisere seg med mange andre særskilte referansegrupper og fenomener enn den etniske identiteten. Nasjonal identitet, religiøs identitet, sosial identitet, (sær)gruppeidentitet er begrep som inneholder det mangslungne sakskomplekset som berører forholdet mellom individ og fellesskap, som ovenfor er beskrevet i forbindelse med etnisiteten. Individet har mulighet en til å velge det identifiseringstilbudet det finner best. Valget er igjen avhengig av hva slags symbolikk som trengs til å løse ulikhetens problem og samtidig hva som er forutsetningen for å oppnå likhet.

Når man skal danne seg et bilde av individets etniske identitet må man huske på at jeget kan bruke mange andre identifiserings-, gjenkjenningss- og sammenlikningssystem enn det som baserer seg på etniske kriterier. Innholdet i iden-

titetsbegrepet kan være gitt, oppnådd eller tilegnet. Det **gitte identitetsinnholdet** er ikke-frivillige, medfødte egenskaper (kjønn, hudfarge), som er uforanderlige. Her kan videre nevnes individets navn, nasjonalitet, morsmål, oftest også religion – altså kjente basiselement i etnisitetens kriterier. Det er likevel mulig å endre på noe av dette innholdet avhengig av individets livsfaser, men i forandringsprosessen blir tidligere innholdselement ofte erstattet av element bestemt utenfra. Det **oppnådde identitetsinnholdet** baserer seg på frivillige forpliktelser og valg som mennesket gjør (yrke, hobbygrupper, politisk tilslutning); her påvirker naturligvis sekundærgruppenes egne kollektive verdi- og normsystem den individuelle identiteten på samme måte som det gitte identitetsinnholdet. Det **tilegnede identitetsinnholdet** er en del av de atferdsstrategier som individet har tilegnet seg situasjonsuavhengig i forhold til andre mennesker (for eksempel underkastelsesstrategi, dominering, avhengighet osv.). (Honko 1982,21–23; Liebkind 1988, 66–67; Lönnqvist 1985, 60.)

Den etniske identiteten er naturgitt, for individet kan ikke velge den gruppen det blir enkulturert i fra barndommen av. Likevel er det ut fra de ulike etnisitetskriteriene altfor kategorisk å velge et kulturdeterministisk utgangspunkt i defineringen av etnisk identitet. Individet har i flerkulturelle forhold og i fleretniske samfunn absolutt en mulighet til selv å innvirke på bestemmelsen om akkurat etnisk identitet skal være sentral i den personlige kulturelle statusen. I denne forstand gjør valgmuligheten den etniske identiteten til en oppnådd identitet under forutsetning av at valget er helt frivillig. De etniske kriteriene fastslår jo at det er spørsmål om et sosialt ønske om å tilhøre ei gruppe. Individet har også en mulighet til ikke å framheve sin etnisitet og isteden velge f.eks. verdier som representerer sosiale kriterier og et tilsvarende selvilde. Dette synet framhever etnisitetens frivillige natur. Derfor må en i tillegg til de etnisitetskriteriene som er presentert ovenfor, alltid regne med et kriterium på individuelt plan: individets ønske om å føle tilhørighet til noe, ønske om å heve nettopp



etnisitetssymbolene til symbolikk for gruppetilknytningen. I denne forbindelse kan det slås fast at i kampen mellom majoritets- og minoritetskulturene har nettopp majoriteten en mulighet til å tilby representantene for minoritetsgruppa noe annet enn etniske kriterier å bygge selvbildet på – og på denne måten velge som strategi å motarbeide en identitetsymbolisme som klart betoner etnisitet. (Se også Liebkind 1988, 67–68; Toivanen 1994, 17–29.)

Den som studerer det etniske jeget, må ha klart for seg hvor de gitte innholdselementene kommer fra. Allerede begrepet gitt identitet framhever en ytre påvirkning med hensyn til individet. I studiet på det samfunnsmessige planet må man hele tiden skille mellom det gitte, ytre eller eksoteriske innhold og det tilegnede (og sett fra individet gitte), indre eller esoteriske innhold. Under kulturkontakt vil motpartens egne stereotyper fort utvikle seg til kollektive forestillinger om hva den andre parten representerer. Dette bildet kan f.eks. gjennom kraftig manipulasjon eller propaganda bli overført til den andre partens etnisitetssystem og gi en ferdig mulighet til identifikasjon ("så la oss være usosiale, når de hvite påstår at vi er det").

Det esoteriske innholdet er likevel av sin natur positivt til gruppa og individet, et idealbilde av hvordan "en av oss" i gruppa er. I denne forstand fungerer innholdselementene som positive ideal og gir støtte til arbeidet på individuelt plan med å bygge et godt selvbilde. Når byggesteinene er de etniske og kulturelle symbolene, kan man tale om å hente **kulturell sikkerhet**. Denne har som motsetning **kulturell usikkerhet**, svak selvfølelse og søking mot sterkere innhold, om enn mer fremmed – å forandre seg kulturelt.

Den enkelte må i selvdefineringsprosessen bruke mekanismer som i alle fall til en viss grad kan generaliseres. Dersom han er klar over at han ikke er "ekte nordmann" og at han heller ikke er, eller ønsker å være, "same", så vet han at han er noe annet, som selvsagt fins, men som

ikke egentlig tilhører en allment godkjent kategori. Denne kategorien oppstår gjennom negasjonsdefinering. Når et individ havner i en slik situasjon eller blir plassert der av en utenforstående som søker referansegruppe til individet, kan man tillemppe bruken av de før nevnte strategiske eller taktiske begrepene for etnisitet eller kulturell gruppe. Det viktigste er å søke mot både de eksoteriske og esoteriske kriteriene som i kulturen i hvert tilfelle blir brukt i den fungerende klassifiseringen. Og da blir de kriterier sentrale som på den ene siden **skiller** individet og dets gruppe fra de andre og fra de andre gruppene, og på den annen side **forener** det med andre i gruppa og gjør dem **like**. Sentrale blir også de faktorene som er sentrale for gruppedannelsen. Det kan være grunn til å trekke ut, som Ulla Brück har gjort, to sentrale faktorer: **kontinuitet** eller en historisk synsvinkel der individet knyttes sammen i fellesskapet til én kultur og dens endringsprosesser, og på den annen side **legitimasjon**, som lar individet være til i sitt eget fellesskap med dets kriterier, og sammen med andre som en del av sin egen gruppe. (Brück 1984, 67–68.)

Etnisitet på individuelt plan forutsetter naturligvis en **oppvåkning av den etniske bevisstheten**. Det enkulturete mennesket er ikke oppmerksom på sin egen etnisitet, sin kulturelle symbolisme og identifisering som sådan, dersom det ikke kommer i en situasjon der det er nødt til å sammenlikne det egne, kjente og rette med det ulike i møtet med en representant for en annen kultur. I denne prosessen brukes et stereotyperingssystem der kulturkontaktens parter har ferdige tanker og forestillinger om den andre partens etnisitet, egenart, virksomhet, kulturelle identitet og til og med karakter. Etnisiteten i disse stereotypiene blir bestemt av den som stereotyperer. Det er spørsmål om en kollektiv tradisjon med elementer som grupped medlemmene har lært under enkulturasjonsprosessen. Etnisiteten i stereotypiene kommer ikke av at stereotyperingen bruker akkurat slike kulturtrekk som man "objektivt" er vant til å måle etnisiteten med. **Etnisiteten i stereotypiene** baserer seg på følelsen for etnisitet hos den som stereotyperer; utgangspunktet skjuler seg i

en etnosentrisk holdning til andre grupper og deres medlemmer. Etnosentrisme er karakteristisk for alle fellesskap som holder fast på sin identitet. (Saessalo 1983, 83—88.)

Den norske folkloristen Magne Velure konstatere at

stereotypene kan karakteriseres som antakelser om en etnisk, sosial, religiøs og/eller nasjonal gruppes ytre og/eller indre egenskaper. Et menneske blir ikke vurdert som seg selv basert på sine personlige og individuelle forutsetninger, men som representant for sin gruppe. (Velure 1979, 144.)

Sosialpsykologiens stereotypibegrep ligger svært nær det som er konstatert ovenfor:

stereotypi er ... en måte å oppdage likheter mellom medlemmene av en gruppe også når disse ikke fins, og forskjeller i forhold til andre grupper når disse ikke fins (eller i alle fall overdrive eksisterende likheter og forskjeller). Slik forstås stereotypene som uunngåelige følger av den normale iakttakelsesprosessen. (Liebkind 1988, 76.)

Liebkind konstatere videre at klassifiseringsene og de språklige kategoriene deler verden inn i X og ikke-X, det vil si at ethvert kulturfenomen har sin motpol. Dannelsen av stereotypene betyr dannelse av naturlige kategorier, og dette er verken mer eller mindre rasjonelt enn annen vanlig begrepsdannelse. (Liebkind 1988, 76—77.)

I den konteksten som blir behandlet nå, er like-vel verdiinnholdet i stereotypene sentralt. Når jeg har hevdet at etnisitet i etnisiteten nettopp er sammenlikning av egne og fremmede kulturelement som parene rett – gal, lik – ulik (+\_-), og at denne vurderingen betyr mest for forholdet til det ulike, blir etnisk stereotypering det mest sentrale elementet i minoritet – majoritet-forhold og i forhold mellom grupper

generelt. Stereotypene skaper forestillinger, som igjen skaper fordommer i forhold til en kultur som individet ikke kjenner. Fordommene kan i sine verdiinnhold være så sterke at de hindrer en saklig kulturkontakt og gjør det umulig å forandre på stereotypi-tankegangen. Da har man en situasjon som er slik at dersom det oppstår en konflikt, vil en negativ stereotypi om motparten være svært lett å omforme til et fiendebilde. Det er likevel typisk for kohesjonen i fellesskapet at grensen mot fremmede kulturelement ses på som helt klar. Denne grensen, og en positiv vurdering av egne kulturelle særtrekk, er synlige i all kulturell kommunikasjon der den ene parten er en fremmed gruppe (Saessalo 1977, 50). Det må gjøres et klart skille mellom individuelle og kulturavhengige holdninger. Egosentrisme er individets egen personlige innstilling til de omgivende kulturfenomenene (Campbell 1954, 253). Den er en personlig holdning og en fordom som styrer atferden (Velure 1979, 144). En **egosentrisk holdning** betyr å klassifisere omgivelsene i forhold til det klassifiserende subjektet. En **etnosentrisk holdning** betyr å stereotypere de fremmede elementene mot sin egen kulturelle bakgrunn. En etnosentrisk holdning manifesterer seg som etniske stereotyper, og de ferdige stereotypene forsterker den tilbøyeligheten til etnosentriske holdninger som man har fått i enkulturasjonsprosessen. (Saessalo 1983, 88—89.)

## Etnosentrisme i folkloren

De etnosentriske holdningene kommer til syne i den **etniske folkloren**. Med etnisk folklore forstås de trekk i den folkelige tradisjonen som individet i en kommunikasjonssituasjon bruker for å vise gruppetilhørigheten. Viktige faktorer her er spesielt de tradisjonsenelementene som viser at tradisjonsbæreren tilhører en viss kulturell gruppe og dens tradisjonsfellesskap. Disse faktorene er først og fremst egenarten i språket og symbolikken som blir brukt i kommunikasjonen, særtrekk i den semantiske kommunikasjonen, koplingen av gruppens verdiverden til budskapet i den fasen det blir formet, tradisjonsenelementets struktur og bruken av de ulike tradisjonsartene i kommunikasjonssituasjonen

foruten tradisjonselementets allmenne forhold til det økologiske og kulturelle miljøet. Det er karakteristisk for etnisk folkløse at den ikke er lett å kommunisere på noe annet språk enn gruppens eget, fordi selv om det skulle lykkes å oversette tekstens overflateinnhold, er overføringen av de skjulte og uttalte gjenværende betydningselementene til et annet språk ekstremt vanskelig (Pentikäinen 1970, 91; Saessalo 1977, 46—48; 1983a, 88—89).

Folklorebegrepet er svært omfattende. Tradisjonelt blir det brukt om de tradisjonsfenomenene som får sin konkrete form i muntlig tradisjon, riter og sedvane. Bak disse tradisjonsfenomenene må man søke de intensjoner og åpne og skjulte budskap som det er spørsmål om i hver enkelt kommunikasjon. Når man studerer den tradisjonsinformasjonen som skildrer etniske kontakter, danner materialet en temmelig klar operasjonell helhet. Etnisk kommunikasjon som inneholder holdninger og verdier, møter vi først og fremst i den muntlige tradisjonen, i skjønnlitteraturen, i massemedia, i ulike deler av underholdningsindustrien og naturlig nok også i offisiell informasjon.

I folkloreforskningen er det vanlig å dele opp de budskap som kommuniseres, eller tradisjonsproduktene, i ulike genrer. Med dette vil man lette kommunikasjonen forskerne imellom, ordne folkloren i grupper for å lette innholdsanalysen, skille ut tradisjonens forskjellige uttrykksformer og gjøre det mulig å arkivere tradisjonsstoffet. På den annen side tjener genreklassifiseringen den forskningen som retter seg mot tradisjonsbærerne: deres egen genreklassifisering gir forskeren opplysninger om bruken av folkloreprодукtene og om deres betydning for individet og fellesskapet (Honko 1967, 7, 21—23).

Opphavsfortellinger inneholder fellesskapets oppfatninger om hvordan andre grupper er oppstått. Oftest er disse fortellingene såkalte kvasimyter, som fører tilhøreren tilbake til en ubestemmelig fortid da verden ble skapt og alle ting fikk sin begynnelse. De fungerer noen ganger i opplærings- og advarselsøyemed,

andre ganger blir de fortalt til spott nærmest som tidtrøyte (Paasio 1976, 14). Til denne kategorien kan man også regne et fellesskaps historier om dets eget opphav og etnohistorie. I bakgrunnen er ofte også folks egen oppfatning om historieforskningens forklaringsmodeller så vel som folkeetymologi. I kvenforskningen plasserer man en gruppe historiske skildringer om "den første bureiseren" i denne kategorien, slektsfortellinger og "egen" gruppes betydning for områdets kulturelle utvikling, alt dette fins i lokale etniske kvenmyter.

Et eldre skikt i legendene forteller advarende og opplærende historier om fremmede grupper. Fortellingene opplyser om hvilke farer som lurar når man kommer i kontakt med representanter for en fremmed gruppe. Samme slags motivkrets møter man også i moderne tradisjon der det i tillegg til den eldre kontrasteringen dukker opp nye grupper av fremmede og avvikere. Disse kan være fremmedarbeidere, flyktninger og andre utenfra, og spesielt fargede og alle grupper som har særskilte betegnelser i samfunnet, som hippier, feminister, homoseksuelle. Fortellingene og ryktene om de "etniske" restaurantene i byene i Norden (rottepizza, tomme hundematbokser i søppeldunkene, den forsvunne hunden som blir mat til gjestene osv.), narkotikaproblem forårsaket av utlendinger (jenta blir dopet på bussen til arbeidet og blir avhengig av narkotika), hvit slavehandel (kvinner som forsvinner i prøverommet i klesbutikken), spionasje, forgiftet frukt, rømte slanger, hiv-smitte, alt dette fungerer som vår tids advarende fortellinger. Bak dem ligger fellesskapets naturlige ønske om og behov for å bevare sin rasemessige og kulturelle basis. Sentralt for spredningen av denne tradisjonen fungerer nå til dags de åpent fiendtlige sensasjonsavisene, og de tema som de tar opp, sirkulerer som folkløse. (Rooth 1969, 181—192; af Klintberg 1976; Bregenhøj 1978; Kvideland 1973; Virtanen 1988.)

Anvendt på kvenene kan man ut fra motivkrets og særlig holdninger sammenlikne legendene med eksoteriske stereotyper om kvenenes psyke, noider og helbredere og med fordommer

om kvenene som politisk illojale femtekolonister. I litteraturen er disse forestillingene ennå i sterk grad i live. I faglitteraturen var kvenbildet i utgangspunktet forholdsvis positivt, folkelivsskildringene presenterer kvenene som fromme, flittige, smålåtne, ærlige og renslige. Men som en del av fornorskingsprosessen og arbeidet for å utvikle en nasjonal, norsk kultur fikk kvenene, liksom samene, epiteter som fyll, dårlig moral, brutalitet og primitivitet. I 1860-åra begynte den allmenne kvenstereotypien å bli klart mer negativ enn før.

I skjønnlitteraturen gjentar den samme tendensen seg, om enn kvenbefolkningens psyke får en sentral plass. Bildet av "the noble savage" endrer seg til bildet av upålitelige barbarer som utstråler en primitiv styrke, slik skjønnlitteraturens stereotypbilder framstiller dem. Samme trenden fortsetter også etter krigen. Fyll, slagsmål, knivstereotyper, kvinnebildenes horestereotyper og religiøs ekstase i ødemarken demonstrerer en endring fra det som tidligere ble behandlet som rasemessige forskjeller til sosiale motsetninger i det norske samfunnet. Heller ikke Idar Kristiansen med sin kvenske bakgrunn unngår disse kvenbildene i Kornet og fiskene (Kristiansen 1978-81), som var tenkt som et kvenepos. Det er betegnende at hovedpersonen Heikkis skjebne er å rive seg løs fra sin finske kone og søke trøst i en norsk kvinnes fang.

Kristiansen gjentar trofast lidelseshistorien om fattigfolket som flyktet fra sult, repeterer seksualitet- og brennevinstereotypiene, er innom religiøs ekstase og møter det sosiale ulikeverdet i dramaet om den finske hora og den norske standsgutten. Alt er kjent i folklorens stereotypiverden – Kristiansen kan det å fortelle. (Molund – Pedersen 1982, 50.-130, Saressalo 1996, 307-320). Men ved siden av dette går både det gamle og et nytt heroisk kvenbilde, fra Paulaharju (1928,1935) til Hans Kr. Eriksen (1973), som forteller skjønnlitterære historier om enkeltmennesker og bygger litterære kvenmyter.

## Etnografisk stereotyping

På bakgrunn av de etniske stereotypiene kommer det altså fram en sterk etnosentrisk holdning som på verdiplanet sammenlikner den fremmede kulturen med egen kultur, og som ofte forholder seg negativt til den fremmede kulturen. Når de etniske stereotypiene går på det semantiske planet og bygger på et system av fordommer med støtte i egen etnisitet, oppstår en annen type stereotyper, også den rettet mot etnisitetens symboler, basert på tilfeldig kunnskap eller tilgjengelig generaliserende kunnskapsstoff. Denne blir kalt **etnografisk stereotyping**. Det betyr å kjenne delområder og noen markante trekk fra en fremmed kultur og å generalisere disse til å være allmenngyldige for hele kulturen. Denne type stereotyping forutsetter ingen verdibunden vurdering av objektet. At nordmenn er et sjøfarende folk som vandrer i fjellene sine og fisker på havet, er etter finnenes oppfatning et faktum og som man ikke som sådan forholder seg til med etnisk følelse, det er et epitete som beskriver folket.

Etnografisk klassifisering og generalisering støtter seg til objektiv iakttagelse, kunnskapsinnsamling og danning av en forestilling på individuelt plan. Behandlingen av stereotypiene krever likevel at man retter oppmerksomheten mot hva stereotypingen innebærer for en realistisk kulturanalyse. Når utgangspunktet ovenfor har vært at de etniske stereotypiene er forutinntatte generaliseringer om kulturtrekk hos en fremmed gruppe, er det grunn til å spørre om generaliseringene i det hele tatt faller sammen med de objektivt observerbare etnografiske kulturtrekkene. I noen tilfeller gjør de det (Dundes 1971, 188). De etniske stereotypiene retter seg jo vanligvis mot fremmede kulturtrekk som lett kan fastslås, som blir koplet til å gjelde hele gruppen, og som det er mulig å sammenlikne med egne, tilsvarende elementer. Noen etnosentrisk, vurderende sammenlikning forekommer egentlig ikke i etnografisk stereotyping.

Det kan hevdes at kulturtrekk som generaliseres til å gjelde en hel gruppe, er realistiske, hva nå enn deres betydning måtte være for gruppens kulturelle helhet. Det som er vesentlig er at disse kulturtrekkene, m.a.o. hele det etnografiske materialet, kan observeres og at man forholder seg til dem uten å lage en sammenlikning med egen kultur. Men bildet forandrer seg når man flytter seg til stereotypering basert på forutinntatt sammenlikning. Til og med klare, etnografiske kulturtrekk forholder man seg emosjonelt avvisende til, og stereotyperingen utvikler seg fra egne holdninger til en voksende, oftest negativ generalisering. Ulikhet i seg selv skaper muligheten til å bruke den stereotyperingsmekanismen som fins i tradisjonen, og dette fører til at en ulikhet eller bare en mangel på likhet forårsaker stereotypering, som ikke nødvendigvis har noe med virkelige kulturforskjeller å gjøre.

Det er hevdet at den geografiske nærhet eller avstand skulle ha den virkning at det oppstår etnografisk umulige stereotyper om fjerntliggende kulturer (Campbell 1954, 256). Dette kan nok delvis være tilfelle. I Norden er det lite sakkunnskap om etnografien til kulturen til et menneske som bor på den andre sida av jorda, bildet av denne andre kulturen bygger på noen få, tilfeldige kulturtrekk. Da er det naturlig at stereotypene i liten grad tilsvarer noen reell kultursammenlikning. Kulturenes fjernhet påvirker likevel ikke nødvendigvis det forutinntatte innholdet i stereotypene. Stereotyperingen av en fremmed kultur kan være svært positiv om enn feilaktig ("de lykkelige balineserne"), mens stereotyperingen av en nærmere kultur vel kan være basert på etnografiske fakta, men også være svært fordomsfull. Jo større grad av konflikt det er innbyrdes mellom gruppene, desto mer fordomsfulle virker stereotypene (Allardt — Starck 1981, 42—44). Dette har sammenheng med den etniske

folklorens funksjon: den er defensiv av natur og dens hensikt er å forsterke gruppemedlemmenes identifisering med egen gruppe og isolere dem fra andre grupper. Når en regulert konflikt f.eks. i en krigstilstand endrer seg til åpen konflikt, blir de negative stereotypene forsterket.

Den etnografiske stereotyperingen i kvenmaterialet omfatter både eso- og eksoteriske forestillinger om hva som er "typisk" for kvenkulturen. Denne typeringen er ikke egentlig verdiladd, men er i aller største grad konstaterende om ulikhetene. I denne forstand avviker mitt begrep etnografisk stereotypi fra bl.a. tidligere nevnte Kaija Heikkinens etnifiseringsbegrep (Heikkinen 1989, 83). Felles er likevel det at den bevisste bruken av etnifiserte tradisjonsfenomen, eller etnografiske stereotyper som den kulturelle symbolikkens byggesteiner, fører til verdibunden folklorisme med etniske anstrøk, til tingmystifisering i etnomuseene.

Det som før er sagt om etnografisk stereotypering, betyr ikke at etnografi som forskningsmetode ikke skulle ha noen muligheter. Når man behandler etnografi som en del av den sammenliknende folkelivsforskningen og når denne forskningens materiale består av en sammenlikning av de ulike kulturenes fenomener fra lik – ulik-synsvinkelen, og når man videre ut fra dette eso- og eksoteriske materialet konstruerer et generaliserende bilde av det studerte fellesskapets kulturelle særart, må den nødvendige konklusjonen bli at etnografisk grunnforskning er basis for sammenliknende kulturforskning. Her er det grunn til å ta med i etnografibegrepet alle delområdene av folkelivsforskningen fra arkeologien via etnologien og folkloristikken til religionsvitenskapelig forskning.

Til norsk ved Klaus Skoge

## Litteratur

- Aikio, Marjut (1988): Saamelaiset kielenvaihdon kierteessä. Kielisosiologinen tutkimus viiden saamelaiskylän kielenvaihdosta 1910-1980. SKS. Helsinki.
- Alladt, Erik – Starck, Christian (1981): Vähemmistö, kieli ja yhteiskunta. Porvoo.
- Barth, Fredrik (1969): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference. Oslo.
- Bergman, Erland – Swedin, Bo (1986): Solidaritet och Konflikt. Etniska relationer i Sverige. Helsingborg.
- Brück, Ulla (1984): Identitet, lokalsamhälle och lokal identitet. Rig 3/1984
- Campbell, Åke (1954): Om lapparna i svensk folktradition och etnocentrism. Utkast till ett forskningsprogram. Svenska Landsmål och svenskt folkliv.
- Dundes, Alan (1971): A Study of Ethnic Slurs. The Jew and the Polac in the United States. *Journal of American Folklore* 84.
- Eriksen, Hans Kr (1973): Vandrere i grenseland. Oslo.
- Goodenough, Ward H. (1970): Description & Comparison in Cultural Anthropology. Cambridge.
- Heikkinen, Kaija (1989): Karjalaisuus ja etninen itsetajunta. Salmin siirtolaisia koskeva tutkimus. Joensuun yliopiston julkaisuja N:o 9. Joensuu.
- Hoebel, E. Adamson (1965): Primitiivinen kulttuuri. Porvoo.
- Honko, Lauri (1967): Perinnelajianalyysin tehtävistä. Sanajalka 9. Turku.
- Honko, Lauri (1982): Folktradition och identitet. Folktradition och regional identitet i Norden. NIF Publications No 12. Åbo.
- Honko, Lauri (1983): Uskontotieteen oppisanasto. Uskontotieteen julkaisuja 1. Turku.
- Isajiw, Wsevolod (1974): Definitions of Ethnicity. Ethnicity 1.
- Jansen, Hugh (1959): The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore. *Fabula* 2.
- af Klintberg, Bengt (1976): Folksägner i dag. Nordisk Folktrö. Fataburen.
- Kristiansen, Idar (1978-81): Kornet og fiskene. Oslo
- Kvideland, Reimund (1973): Det stod i avisa! Når vandrehistorier blir avismeldingar. Tradisjon 3.
- Lange, Anders – Westin Charles (1981): Etnisk diskriminering och social identitet. Stockholm.
- Liebkind, Karmela (1979): The social psychology of minority identity: a case study in intergroup experimentation. University of Helsinki. Department of Social Psychology. Research Reports No 2.
- Liebkind, Karmela (1988): Me ja muukalaiset. Ryhmäraajat ihmisten suhteissa. Helsinki.
- Lönnqvist, Bo (1985): Identitet som kulturell resurs och manifestation. Nord-Nytt 25.
- Molund, May – Pedersen, Sverre (1982): Kvenene i litteraturen. Hovedoppgave i nordisk litteratur. (Stensil)
- Mosli, Jens H. (1983): Samiske næringsin-tressers plass i samfunnsplanlegging. *Diedut* 1.
- Ofstad, Harald (1976): Identitet och minoritet. David Schwartz (red): Identitet och minoritet. Teori och politik i dagens Sverige. Uppsala.
- Paulaharju, Samuli (1928): Ruijan suomalaisia. Helsinki.
- Paulaharju, Samuli (1935): Ruijan äärimmäisillä saarilla. Porvoo & Helsinki.
- Pentikäinen, Juha (1970): Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmistä. *Sanajalka* 12. Turku
- Pentikäinen, Juha (1978): Oral repertoire and World View. *FF Communications* 219. Helsinki
- Pentikäinen, Juha (1995): Saamelaiset – Pohjoisen kansan mytologia. SKS 596. Hämeenlinna.
- Qvigstad, Jus (1925): Finske fortellinger fra Kvaenangen och Nord-Reisa. *Tromsö Museums aarshefter* 27 (1924). Tromsö.
- Romsdahl, Ole – Moksnes, Nils (1955): Amtman Rasmus Kiildsön og kvenen Knut Olsson. Segn og soge. *Maal og minne, Norske studier*.
- Rooth, Anna-Birgitta (1969): Lokalt och globalt II. Lund.
- Royce, Anya Peterson (1982): Ethnic Identity. *Strategies of Diversity*. Bloomington.
- Räisänen, Leena (1974): Folkloren etnisistä stereotypioista. *TKU SEM* 365. (Stencil)

- 
- Saressalo, Lassi (1977): Folklore ja etninen identiteetti. Nora Ahlberg (toim): Kulttuuri-identiteetin ongelmia. Suomalaiset kulttuurivähemmistöt. Helsinki.
- Saressalo, Lassi (1983): Om etniska stereotyper. Jörn Sandnes & Arnfinn Kjelland & Iver Österlie (red) Folk og ressurser i Nord. Trondheim.
- Saressalo, Lassi (1987): The Threat from Without. An Examination of Defensive Ethnic Folklore. Tore Ahlbäck (red): Saami Religion. Uppsala.
- Saressalo, Lassi (1996): Kveenit. Tutkimus erään pohjoisnorjalaisen vähemmistön identiteetistä. SKS 638. Helsinki.
- Toivanen, Reetta (1994): Kieli on avain ja lukko. Oman äidinkielen, maailmankatsomuksen ja kulttuurin säilyttämisen merkitys kieli- ja kulttuurivähemmistöille. Vertailussa Suomi ja saksa. Uskontotieteen lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto (stencil).
- Velure, Magne (1979): Rykter och vitsar om invandrargrupper. Nils-Arvid Bringéus och Göran Rosander (red): Kulturell kommunikation. Lund.
- Vermeersch, Etienne (1977): An Analysis of the Concept of Culture. Bernardo Bernardi (ed): The Concept and Dynamics of Culture. The Hague-Paris.
- Virtanen, Leea (1988): Suomalainen kansanperinne. SKS 471. Porvoo.
-