

Når eritreisk tradisjon møter svensk modernitet

- en studie av eritreisk ungdomsliv i Stockholm



Yonas Biniam

Masteroppgave i sosialantropologi

Samfunnsvitenskapelig fakultet

Institutt for sosialantropologi

Universitetet i Tromsø

Høsten 2008



- Til eritreiske ungdommer verden over –

*“They got blood from Eritrea,
but they have a Swedish brain”.*

- Zeus (informant)

Forord

Seks år med høyere utdanning er forbi og jeg har denne avhandlingen å vise til. Arbeidet bak denne avhandlingen er ikke gjort på egenhånd, men er et resultat av harde, presise og inspirerende tilbakemeldinger av veileder Bror Olsen. Din veiledning har vært med på å løfte oppgavens tematiske ramme og analytiske nivå. Det har vært lærerikt å jobbe med deg.

Jeg vil også bruke noen setninger på å uttrykke min verdsettelse av medstudentene, Elisabeth Holm og Emma Skåden. Det har vært gøy og berikende å henge ut med dere, både sosialt og faglig. Enten vi spiste middag, hadde en kaffe på *kjøkkenkroken*, pannekaker hos meg eller rett og slett satt og jobbet med masteroppgaven på *rummen*, så hadde jeg det alltid trivelig med dere. Jeg kunne ikke hatt bedre skolekamerater 😊

Videre vil jeg takke Walkulo'o for sine skrivetips underveis, og Kari for å korrekturlese teksten. Tusen takk begge to.

Til slutt vil jeg takke min familie og mine venner for all moralsk og økonomisk støtte under hele skriveperioden. Deres evne til å inspirere har vært til stor hjelp.

Tromsø, november 2008
Yonas Biniam

Sammendrag

Denne oppgaven har som mål å se hvordan eritreiske ungdommer posisjonerer seg kulturelt i Stockholm. Fokuset vil være hvordan identitet skapes og brukes i ulike sammenheng, for de vil oppføre seg annerledes om de er med voksne eritreere, ungdom av samme kjønn og ungdom av motsatt kjønn.

Voksne eritreere er den kategori eritreere som forvalter eritreisk kultur i Stockholm, det vil si at det er de som definerer eritreiske normer og verdier for eritreiske ungdommer. Dette skjer gjerne i *middagsselskaper* og på *kulturarrangementer*, der ungdommen beveger seg for å få kjennskap til sin kulturelle herkomst. Her vil vi se eritreisk ungdom adoptere mye av den kultur som forvaltes av foreldregenerasjonen, og vi vil også se hvordan ungdommen måler hverandres eritreiskhet på basis av hvordan de forstår det eritreiske. Etter hvert vil jeg også trekke meg selv inn i oppgaven, slik at vi kan få belyst hvordan erfaring fra eritreiske sammenkomster er med på og påvirke ens handlingsvalg i fremtiden.

Vi skal se hvor viktig det er for eritreisk ungdom å bli anerkjent som eritreer av andre eritreere, og vi skal se at det ikke er gitt at eritreisk ungdom samhandler med andre eritreiske ungdommer. Hvorfor det er slik er ett av de sentrale spørsmålene oppgaven skal prøve å svare på. Videre skal vi se hvordan eritreiske jenter prøver å skjule noen av sine vaner – som er blitt definert som ikke-eritreisk av foreldregenerasjonen – slik at de fortsatt kan anerkjennes som en eritreer av andre eritreere.

Mye av det som er å betrakte som eritreisk må sees i relasjon til hva voksne eritreere ser på som svensk, svensk kultur er i denne oppgaven å regne som ikke-eritreisk kultur, så det å handle på eritreisk vis blir å *ikke gjøre som en* svenske. Eksempelvis er det eritreisk å ikke drikke seg full på fest, og det er fordi foreldregenerasjonen oppfatter det som svensk å vise måtehold når en er på fest.

Oppgavens sentrale poeng er at det ikke er nok å se ut som en eritreer, man må også *gjøre som en* eritreer for å bli anerkjent som en eritreer.

Nøkkelord

Eritreisk ungdom; ungdomstid; eksperimentperiode; modernitet

FORORD	V
SAMMENDRAG	VII
INNLEDNING	1
1.0 ERITREERE OG ERITREA	5
1.1 Eritreas politiske side	6
1.2 Politikken befestes i Eritrea og i diaspora	8
1.3 Misnøye mot PFDJ	9
1.4 Eritreisk tradisjon	10
1.5 Eritreisk norm i Stockholm	11
2.0 METODE	15
2.1 Snowball/Chain-referral sampling	15
2.1.1 Bruken av "Snowball/Chain-referral sampling"	16
2.2 Sosiale felt	17
2.3 Implisitt kunnskap	19
2.4 Metodologi	20
2.5 Feltsamtaler	22
2.6 Anonymisering	23
2.7 Nøkkelinformanter	24
2.8 Arenaer	25
3 ERITREISK UNGDOMSIDENTITET	27
3.1 Kulturarrangementer	27
3.1.1 Kulturarrangementets betydning for eritreisk ungdom	27
3.1.2 Det eritreiske måles av eritreisk ungdom på "studenten"	29
3.1.3 En begrenset tilnærming til det eritreiske blant eritreisk ungdom	30
3.2 "Stedets" identitet	31
3.3 Middagsselskaper	33
3.3.1 Produksjon av eritreisk identitet og ungdomsidentitet	34
3.3.2 Studenten for Alem	35
3.3.3 "Studenten" for en ingeniør	37
3.4 Situasjonell identitet	39
3.5 Diaspora	40

3.6 Identitet	41
3.6.1 Eritreisk identitet	42
4 ERITREISK UNGDOMSLIV I DET "MODERNE" STOCKHOLM	45
4.1 Modernitet	45
4.1.1 Bruken av modernitetsbegrepet	46
4.1.2 "Modernitet" i et sosialt rammeverk	49
4.2 Hva er eritreisk ungdomsidentitet?	50
4.3 Fest med eritreiske jenter	54
4.3.1 Smugrøyking	54
4.3.2 Interessante gutter	55
4.3.3 Moderne eritreisk ungdom	57
4.4 Eritreisk festival	58
4.4.1 Idealmannen	59
4.4.2 Zemed	61
4.4.3 Demonstrasjon mot den eritreiske festivalen	63
4.4.4 Ungdomsfest	64
4.5 Eritreisk ungdoms behov for anerkjennelse	66
4.6 Oppsummering	67
5 ANALYSE AV ERITREISK UNGDOMSIDENTITET	69
5.1 Eritreiske jenters idealmann	69
5.2 Tarik om hvordan eritreiske jenter handler og tenker	71
5.3 Eritreisk kjæresteforhold	73
5.4 To eritreiske gutter om eritreiske jenter	73
5.5 Eritreisk ungdomstid som eksperiment	75
5.6 Ungdomstid i moderniteten	76
5.7 Identitet	77
5.7.1 Eritreeres identitet i moderniteten	79
5.8 Modell på eritreisk ungdomstid	81
5.8.1 Pre-ungdomstid	81
5.8.2 Ungdomstid	82
5.8.3 Post-ungdomstid	83
5.9 Modellens anvendbarhet	84
6 AVSLUTNING	85
6.1 Kritikk og oppsummering av avhandlingen	85
6.2 Konklusjon	87
6.3 Avhandlingens implikasjoner	88

Innledning

Denne avhandlingen vil ha et fokus på den prosessuelle produksjonen av eritreisk ungdomsidentitet i Stockholm, teksten vil altså omhandle hvordan eritreisk ungdom handler og hva de tenker om sin egen kulturelle identitet når de vokser opp i et svensk samfunn og har eritreiske foreldre. Oppgaven er ment som et bidrag til minoritetsforskning.

Det er gjort mye forskning på minoriteter i Norge, der CULCOM og NOVA står som ledende. Eksempelvis har vi sosialantropologen Olav Christensen som snakker om "rasehygiene" i artikkelen "Diskriminering og Rasisme" (2005), og Ragnhild Sollund som snakker om minoriteters forestillinger om politiet i artikkelen "Politikultur og Ukultur? Politiets Stereotypisering av Etniske minoriteter" (2007). Dette er retning som fokuserer minoriteters forestillinger om majoriteten og vertslandet, og hvordan de forholder seg til det. Denne oppgaven vil ikke ta et slikt utgangspunkt, men heller ta sikte på å komme *bak kultur* (jf. er Engebrigsten & Øivind Fuglerud 2007). Viggo Vestel gjør et forsøk på å sirkle inn noen elementære forutsetninger for fellesskap i ansikt til ansikt relasjoner i en flerkulturell kontekst da han snakker om en hybridisert identitet blant minoritetsungdom (2007), og Thomas Hylland Eriksen stiller spørsmål om hvorvidt og i hvilken grad det er nødvendig og mulig å skille mellom etnisk-kulturell og nasjonal-politisk identitet (2005b). I denne oppgaven skal jeg prøve å bygge på det Kirsten Danielsen sier i artikkelen "Enstemt og Flerstemt: Livshistorier, kulturspesifikke og erfaringsnære fortellinger" (2007), der hun begir seg ut for å undersøke hvordan kulturelle konvensjoner og individuell erfaring kommer til uttrykk i minoriteters livshistorier. Hun sier at "(...) nye nordmenn er å finne i skjæringspunktet mellom medbrakt kultur, personlige motiver og sosiale prosesser i Norge" (Danielsen 2007:168). I denne oppgaven skal vi se hvordan eritreiske ungdommer (som også er å finne i skjæringspunktet mellom svensk og eritreisk kultur) redefinerer sin eritreiske identitet i takt med sine personlige motiver. Målet er her å *forklare* deres prosessuelle identitetsutforming, og har ikke et mål om å *definere* én eritreisk ungdoms identitet.

Det er gjort veldig lite forskning på eritreisk ungdom i Stockholm og Sverige, men det finnes noen rapporter om eritreere i Sverige som vil brukes i denne oppgaven. Den kategori av eritreere i Sverige og Stockholm som skal omtales i denne oppgaven er voksne eritreere som kom til Sverige som flyktninger på 1970 og 1980-tallet, og deres barn som er vokst opp i Sverige. Deres barn, såkalte *1.generasjonslandsmenn*, har i skrivende stund nådd ungdomsåra og er den gruppe individer denne oppgaven tar utgangspunkt i. Eritreisk ungdom som ikke er oppvokst i Sverige eller andre vestlige land vil ikke omtales i denne oppgaven, da oppgavens

fokus omhandler identitetsskapning blant minoritetsungdom som lever i skjæringspunktet mellom kulturer. Eritreisk ungdom vokser opp i et samfunn med to forskjellige kulturer, en svensk og en eritreisk, og mange opplever det å finne sin plass i samfunnet som en stor og vanskelig utfordring. Klarer dem å *ta det beste fra to kulturer* og gjøre det til sitt eget?

Eritreere i Stockholm lever i diaspora, noe Robin Cohen definerer som et eksilsamfunn som opprettholder sin kulturelle og nasjonale identitet ved å leve slik man gjør i det landet man har flyktet fra (Cohen 1997). I stedet for å bruke "kultur" som et redskap for å forstå en gruppe mennesker, fremmer sosialantropologen Øivind Fuglerud (2007) et forslag om at bruken av begrepet heller bør gjøres til gjenstand for forskningen. Altså, der vi sosialantropologer bør lese "kultur" som et sett av handlinger og ikke motsatt, altså å ha en forståelse om at *kultur* er noe aktører handler ut ifra. Her vil det selvsagt være en dualitet, der kultur påvirker handlinger og handlinger påvirker kultur. Poenget i denne sammenheng er at når man er på feltarbeid så bør man se *de andres* kultur som et sett av handlinger og ikke handlinger som et strategisk spill, som da er forankret i kultur, slik at man unngår en essensialisering av kultur. Sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen virker å mene det samme når han sier at "(...) kultur gjerne defineres i folks vaner" (Eriksen 1993:69). Videre sier han at kultur ikke bare er et referansepunkt for ens identitet (som sitter inne i hodet på et individ), men heller er en refleksjon av kroppsliggjorte handlinger (Eriksen 2005a). Når vi i denne avhandlingen skal se på eritreeres ungdomstid i Stockholm vil det være viktig å ha et fokus på deres handlingsvalg og ikke bare hva de tenker om sin egen kultur. I lys av en sosialantropologisk forståelse om at kultur alltid er i endring, vil avhandlingens problemstilling være; hvordan foregår nyskapningen av eritreisk identitet når eritreiske ungdommer selv sitter i førersetet?

I oppgavens første kapittel vil det redegjøres for eritreisk kultur og den samhandlingsnorm som er å finne blant eritreere i Stockholm. Formålet er å peke på ulike aspekter ved eritreisk kultur som fortsatt praktiseres blant eritreere i Stockholm. Etter en redegjørelse for bakgrunnen til eritreere i diaspora, hvor den kontekstuelle rammen fremstilles, vil leseren forhåpentligvis sitte igjen med et inntrykk av hva som er å betrakte som eritreisk.

I kapittel 2 gjøres det rede for feltmetoden. Her begynner jeg med å beskrive veien inn til feltet og fortsetter med å stille min antropologiske rolle i et kritisk lys, da det er innlysende at antropologer som gjør feltarbeid på *egen kultur* har en implisitt kunnskap om feltet. Deretter følger en metodologisk diskurs på analyse, altså hvordan antropologer kan se sine funn, analitiske begreper og sosiale felt i relasjon til hverandre, og dette er ment til å reflektere

oppgavens analytiske perspektiv. Kapitlet avsluttes med en redegjørelse av feltmetoden jeg har brukt – i form av observasjon, deltagelse og feltsamtaler – og jeg fortsetter med mine etiske betraktninger og utfordringer, før det til slutt redegjøres for oppgavens sentrale informanter og oppgavens sentrale arenaer.

Kapittel 3 er oppgavens empiriske del, og har som mål å vise hvordan eritreisk kultur forvaltes av den eritreiske foreldregenerasjon. Det vil bli vist til to sentrale arenaer der det eritreiske kommer til uttrykk på forskjellige måter. Arenaer med en eritreisk kontekstuell ramme, hvor eritreisk ungdom vil handle som det er forventet at eritreere gjør, der det videre vil belyses hvordan eritreisk ungdom måler hverandres eritreiskhet i lys av ens eritreiske egenskaper. Til slutt skal vi se hvordan eritreisk kultur skapes i et relasjonelt motsetningsforhold til svensk kultur, der målet er å se hvor stor betydning det eritreiske har for ungdommen.

I kapittel 4 beveger vi oss ut av den eritreiske konteksten og inn i eritreeres ungdomsliv. Det sentrale spørsmålet i denne delen vil være hvordan eritreisk ungdom samhandler, og hvor relevant det eritreiske er i disse sammenhenger. Deres hverdag vil her omtales som ”moderniteten”, da denne hverdagen står i kontrast til deres ”tradisjonelle” eritreiske virkelighet. Moderniteten omfatter en eksperimentfase vi kaller ungdomstid, hvor fokuset vil omhandle hvilken betydning det eritreiske har i deres ungdomsliv, og her vil det bli særlig fokus på eritreiske jenter.

Kapittel 5 utgjør analysedelen. Her vil løse tråder nøstes sammen og få sin situasjonelle og kontekstuelle mening. Vi skal se hva det eritreiske betyr for eritreisk ungdom og hvordan de tilegner seg og reproduserer sin nye eritreiske identitet. Det vil altså være en analyse av identitetsprosessen til eritreisk ungdom. For å sette dette i et analytisk perspektiv vil jeg modifisere Victor Turners *rites de passage* (Turner 1970) og prøve den ut på eritreeres ungdomsliv, slik at vi kan sette deres livsløp i et sammenlignbart rammeverk.

I kapittel 6 vil jeg først oppsummere avhandlingens sentrale poeng, konkludere med hvordan vi kan forstå eritreeres ungdomstid i Stockholm, og avslutte med forslag på et nytt perspektiv på minoritetsforskning.

1.0 Eritreere og Eritrea

Eritreere i Stockholm er å betrakte som en etnisk gruppe i diaspora, med en kulturell identitet som stadig er i endring. En kultur som senere skal vise seg å være todimensjonal; én tradisjonell og én politisk. I løpet av denne oppgaven skal vi se hvordan eritreisk kultur forvaltes tradisjonelt og politisk, og dermed hvordan impulser derifra er med på å forme eritreisk ungdomsidentitet. Skal man forstå et folk i diaspora er både en historisk og empirisk tilnærming nødvendig (Vertovec 1999:24), slik at tankene bak kulturen deres kan komme frem. Derfor vil oppgaven starte med en kort redegjørelse for eritreisk kulturhistorie.



Kilde: http://www.africa.upenn.edu/CIA_Maps/Eritrea_19872.gif

1.1 Eritreas politiske side

Eritrea menes av noen å være en kolonial konstruksjon, da området tradisjonelt sett har vært en del av Etiopia. Høylandet og deler av kysten skal ha vært under etiopisk hegemoni gjennom historien (Smith-Simonsen 2006).

Åpningen av Suezkanalen i 1869, hvor dagens Eritrea ligger, markerte utgangspunktet for kappløpet om Afrika (*ibid*:14). Italienerne som senere skulle kolonisere Eritrea kom inn i bildet da et rederi, *Societa di Navigazione Rubattino*, i 1869 sikret seg land rundt den eritreiske havnebyen Assab, som den italienske regjeringen kjøpte opp i 1882. Derfra ekspanderte italienerne videre nord mot havnebyen Massawa, der de tilslutt fikk sine styrker slått i 1887. Slaget foregikk under styret til den etiopiske keiseren Haile Selassi, ved Dogali som ligger vest for Massawa.

Keiser Haile Selassi hadde i sin tid flere fiendtlige land som grenset til Etiopia og i 1889 falt han i et slag mot sudanerne. Sudanerne tok da over makten i Etiopia, og inngikk en avtale med italienerne som ga koloniherrene kontrollen over store deler av det som skulle bli Italias første koloni, nemlig Eritrea. Italienerne prøvde på nytt å ekspandere, men på dette tidspunktet hadde etiopierne allerede gjenerobret makten i landet, og italienerne måtte på nytt se seg slått, denne gangen i 1896 ved slaget i Adwa. Til tross for dette beholdt Italia likevel kontrollen over Eritrea, men da en britisk militæradministrasjon i 1941 tok makt over Eritrea mistet italienerne herredømmet over alle sine afrikanske territorier. Under det siste tiåret Eritrea var kolonisert av Italia, ble det brukt masse ressurser på å forme Eritrea etter italiensk stil, i et forsøk på å bringe italienerne sørover. Den koloniale arven er fortsatt å finne i Eritrea; hovedstaden Asmara er preget av italiensk arkitektur, og jernbanen som gikk fra Massawa via Asmara og Keren finnes fortsatt. En del av den industrielle virksomheten har overlevd, og enkelte italienske ord og uttrykk har festet seg i de lokale språkene.

Storbritannia hadde kontrollen i Eritrea fra 1941, men i 1950 avgjorde FN at Eritrea skulle inngå som en selvstendig enhet i føderasjon med Etiopia med den etiopiske keiser som øverste leder (Smith-Simonsen 2006). Føderasjonen fungerte ikke som tiltenkt og Etiopia annekterte Eritrea som sin fjortende provins i 1962, en tilstand som raskt ble gjenstand for eritreiske protester, som igjen resulterte i frigjøringsbevegelser. Allerede i 1961 oppsto den væpnede bevegelsen *Eritrean Liberation Front* (ELF), som mot slutten av tiåret og utover 1970-tallet ble splittet i flere større og mindre grupperinger.

De kulturelle forskjellene spilte en viss rolle i fraksjoneringen av ELF og tidvis var det konflikter og væpnet kamp mellom frigjøringsfraksjonene. *Eritrean People's Liberation Front* (EPLF) ble etter en tid den største fraksjonen, som med sitt sekulære, multietniske og

sosialrevolusjonære politiske program antagelig fremsto som det mest velfungerende alternativ, og var i 1981 den eneste operative frigjøringsbevegelsen i Eritrea. I 1991 klarte EPLF og den etiopiske motstandsbevegelsen *Tigray People's Liberation Front* (TPLF) i fellesskap å knekke det etiopiske Mengistu-regimet.

Ved siden av å kjempe for uavhengighet jobbet EPLF lenge for en nasjonaldemokratisk revolusjon som strakk seg fra det urbane og ut til det rurale. Revolusjonen var av ikke-voldelig art, og formålet var å modernisere landet; blant annet gjennom hjertesaker som likestilling mellom kvinner og menn over en jordreform. Målet om å nå hele nasjonen var ennå ikke nådd, fordi mange jordbruksområder der EPLF hadde liten eller ingen innflytelse fortsatt var preget av et ujevnt rettighetsforhold mellom menn og kvinner (Bondestam 1989). Dette vakte empati hos flere nordmenn. I kjølvannet av dette innledet *Voice of democratic Eritrea* (ELF-RC) i 1991 en dialog med den midlertidige regjeringen i Eritrea vedrørende kommende valg i landet. De annonserte verden over at de var klare for å fungere innenfor Eritrea som et konkurrerende parti og for å hjelpe til med oppbygningen av staten Eritrea. EPLFs leder og fungerende statsoverhode Isseas Afworki var klar for å møte ELF-RCs leder i Asmara, men skiftet mening da han ble klar over deres brede oppslutning. Afworki svarte med å forby partiet og forordnet i en tale på tigrinya at det ennå ikke var rom for opposisjonelle partier til EPLF. På dette tidspunktet var Eritrea et fritt land, men offisielt ikke en selvstendig nasjon. Det skjedde ikke før i april 1993, da eritreere befestet retten til selvstendighet ved et nærmest enstemmig referendum med 99,8 % av stemmene (Smith-Simonsen 2006).

For flere i Norge ble Eritreas frigjøringskamp ansett som en viktig kamp for venstresiden. I en artikkel sa historikeren Christine Smith-Simonsen, forfatter av dr.art avhandlingen "Eritrea i Våre Hjerter?: En studie av norske relasjoner til Eritrea"; *Eritreas frigjøringshær gjenspeilet dessuten verdier som vi anser som beundringsverdige. Særlig deres selvbergingsideologi imponerte oss.*¹ Det var noe eget med Eritrea. Frigjøringsbevegelsen tillot kvinnelige offiserer og la opp til likestilling i samfunnet. De var opptatt av å bygge opp et helsevesen på egenhånd. De hadde fullt utdannede leger som gjorde mye ved hjelp av meget få ressurser. I tillegg var de mer opptatt av å danne partnerskap enn å søke økonomisk bistand. Eritrea avviste også et lån fra verdensbanken. I dag er imidlertid den positive tiltroen til Eritrea forsvunnet helt. Overgangsregjeringen fra 1993 sitter enda, løftet om valget har ikke blitt holdt, den nye grunnloven har ikke blitt implementert, og all opposisjon blir slått hardt

¹ <http://www.forskning.no/artikler/2007/april/1177333860.22>

ned på. I stedet for å følge opp den demokratiske linjen, fremstår landets ledelse som et autokrati med president Isseas Afworki som eneveldig leder.

1.2 Politikken befestes i Eritrea og i diaspora

Siden frigjøringen 1991 (offisielt i 1993) hadde EPLF og Isseas Afworki et heroisk navn på seg, og befolkningen var klare for å jobbe med ideen om å få landet på føttene, både økonomisk og sosialt.

EPLF som sto for den økonomiske og sosiale strukturen i landet holdt sin tredje kongress i februar 1994. En viktig begivenhet som markerte slutten på den militære frihetskampen, og starten på en politisk prosess som skulle forme staten Eritrea. Kongressen med sine 71 medlemmer i sentralkomiteen adopterte et nasjonalt kart med den hensikt å legge frem deres versjon av Eritreas fremtid, og definerte EPLFs rolle i prosessen. I den anledning omdøpte EPLF seg til *People's Front for Democracy and Justice* (PFDJ) der de besluttet å være en bred politisk bevegelse, distansert og separert fra staten, åpen for alle nasjonalistiske eritreere, uavhengig av sosial klasse og politisk omdømme². Til tross for den offisielle sekulariseringen mellom PFDJ og staten, var lederne av nasjonen avstammet fra EPLF, med President Issees Afworki som nasjonens og PFDJs øverste leder.

I lys av Eritreas fremskritt ble Eritreas presse stiftet i 1996. Det ga alle eritreiske borgere muligheten til å starte sine egne aviser. I den anledning fikk en hel flora statsuavhengige aviser sin oppstart, og blant annet svenskeritreeren Dawit Isaak dro til Eritrea for å jobbe som journalist for avisen *Setit*. Samme år ble Eritrea ett av Norges hovedsamarbeidsland innefor bistand, men bare to år etter mistet landet denne posisjonen på grunn av en ny grensekonflikt med Etiopia. Eritrea mottar fortsatt mye bistand, men det tidligere så nære samarbeidet med Norge har fått seg et skudd for baugen.

6. mai 1998 utbrøt det ny krig mellom Eritrea og Etiopia. Krigen reverserte ikke bare landsoppbyggingsprosessen, den sugde også de siste krefter ut av befolkningens fremtidsvisjoner. Folk begynte å miste tillitt til presidentens styresett, og avisene begynte å uttrykke sin misnøye over krigen. Journalistene påpekte hvordan krigen kunne ha vært unngått, og viste med det sin mistillit til landets leder. Krigen tok imidlertid slutt i 2000 etter FNs involvering, men Afworkis omdømme var allerede på vei nedover i landet særlig, på grunn av avisene. Han anså det for sin plikt å samle nasjonen, og erklærte med det unntakstilstand i 2001, en handling som skulle innskrenke folkets ytringsfrihet. Presidenten

² www.roape.org/cgi-bin/roape/show/6314.html

tolererte ikke lenger kritikk av noen, og de som ikke var med på notene risikerte fengsel. Ikke alle lot seg kneble av den grunn, og i 2001 ble den svenskeritriske journalisten Isaak sammen med ni andre journalister og 11 politikere fengslet uten rettssak. Fengslingene har vakt internasjonal oppmerksomhet gjennom *Amnesty International*, og Isaaks bror har startet opp en frigjøringskampanje. Frigjøringskampanjen har hatt liten effekt da broren, de andre journalistene og flere av politikerne fortsatt sitter fengslet. Mer bemerkelsesverdig er den lave støtten til Isaaks bror blant eritreere i Stockholm, der mange velger å ikke involvere seg.

1.3 Misnøye mot PFDJ

I diaspora er det noen eritreere som mener presidenten og PFDJ styrer landet i riktig retning, mens andre viser sin misnøye med henvisninger til brudd på humanitære rettigheter. Eritrea er i skrivende stund det eneste afrikanske landet uten privateide nyhetsmedier. Landet ble av den USA-baserte komiteen *Committee to Protect Journalists* (CPJ), som beskytter journalister, beskrevet som: ”one of the world’s leading jailers of journalists” i 2005³. *Reportere uten grenser* er av samme inntrykk da de noterer seg at det er ”no freedom of expression” i Eritrea⁴.

Isaak og de andre fengslede er ikke den eneste årsaken til at flere eritreere er misfornøyde med PFDJ. Andre reagerer på hvordan PFDJ sniker seg inn og holder politiske taler på flere eritreiske sammenkomster, noe som kan medføre til en politisering av eritreisk identitet og kultur. Denne misnøyen har skapt reaksjoner blant enkelte eritreere, som i et åpent brev retter oppmerksomhet mot PFDJs vane for å dukke opp på eritreiske sammenkomster i den hensikt å politisere eritreisk kultur. Ved flere anledninger har *Eritrean sport federation in North America* fått den eritreiske ambassadøren på besøk, og ved et tilfelle tok ambassadøren kontroll over åpningsseremonien av en fotballturnering i USA – til tross for at han ikke var invitert. Brevet skildrer hvordan ambassadørens følge, med store eritreiske flagg, proklamerte at arrangementet var i regi av PFDJ samtidig som man spilte eritreisk musikk i bakgrunnen som flere eritreere danset til. Det ble tatt bilder og gjort opptak på video av dette, og brukt som politisk retorikk i Eritrea og på PFDJ sine lokale TV sendinger i diaspora⁵. Budskapet var at eritreere i utlandet støtter regimet i Eritrea, altså en politisering av eritreisk kultur. Videre fremgikk det i teksten at fotballturneringens deltagere ikke protesterte fordi de ganske enkelt

³ http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/country_profiles/1070813.stm

⁴ *Ibid.*

⁵ http://www.meskerem.net/eritrean_sport_federation_in_nor1.htm

ikke brydde seg om det seremonielle, men var kommet for å spille fotball. Det er med andre ord feilaktig å anta at eritreere flest støtter regimet i Eritrea, selv om PFDJ ønsker det fremstilt. Måten eritreere til stadighet demonstrerer mot PFDJ på deres eritreiske festivaler vil være med på å styrke den hypotesen. Eritreere demonstrerer vanligvis under PFDJs årlige festival i Melbourne, Australia. Ved et tilfelle hadde demonstrantene med bannere med slagord som skrek etter rettferdighet og frihet i Eritrea. De krevde at kulturelle festivaler skulle reflektere sinnelaget til det eritreiske folket – som upolitiske aktører med en henvisning til eritreisk kultur. Et videre tegn på eritreeres misnøye mot regimet i Eritrea ble uttrykt i et brev til USAs utenriksminister Condoleeza Rice. Her foreslår et utvalg PFDJ-motstandere internasjonale sanksjoner og andre tiltak mot Eritreas regjering, slik at befolkningen kan slippe unna ”tyranniet som foregår i landet”⁶.

En identitet kan politiseres av staten når denne kan forme gruppetilhørigheten til en etnisk gruppe med sin retoriske politikk (Duizings 2000). Om befolkningen kun har én identitet vil det være lettere å holde styr på dem. PFDJs forsøk på å politisere eritreisk identitet leser jeg som av president Afworkis forsøk på å vinne et positivt omdømme blant eritreere i diaspora. Her er det samtidig viktig å merke seg at ikke alle eritreere er med på denne politiseringen av eritreisk identitet og kultur. Eritreere kan se ut til å være like opptatt av å markere eritreisk identitet og vise til eritreisk kulturelle verdier.

1.4 Eritreisk tradisjon

I Eritrea er det vanlig med storfamilier, det vil si at flere generasjoner bor under samme tak. Storfamilien anses som en garanti for de mennesker som ikke kan forsørge seg selv, det gjelder både den yngre og den eldre garde (jf. Bondestam 1989). Studier viser at individers arbeidsoppgaver i en familie er kjønnsdelte. Mannen har hovedansvaret for alt utenfor hjemmet, mens kvinnen har sin rolle hjemme. Det er mannen som sørger for at det kommer mat i hus, men er ikke med på å tilberede maten. Selv om kvinnen jobber fulltid vil mannen aldri delta i kjøkkenarbeid, og til det finnes ingen unntak (Kibreab & Kidane 1984:61). Ved siden av kjøkkenarbeid har kvinnen arbeidsoppgaver som rydding, vasking, barnepassing og innkjøp av mat. Barnets rolle i samfunnet vil omsider variere om man bor ruralt eller urbant, men felles for dem begge er at barna er ment å leve opp til sine foreldres idealbilder. Barn er derfor forpliktet til å lyde sine foreldre, og ethvert overtramp vil medføre fysiske avstraffelser. Det er også vanlig praksis at ens fremtid utarbeides i samråd med familien. Overgangen fra et

⁶ <http://2007.delina.org/index2.php>

liv i Eritrea til et liv i Stockholm har riktignok medført en god del endringer, men eksemplene nevnt ovenfor er stort sett å finne i eritreiske hjem i Stockholm.

Andre eksempler: Det er uvanlig å se eritreisk ungdom flytte hjemmefra før de inngår samboerskap, om ikke de skal begynne på studier eller jobb utenbys. Deres foreldre har fortsatt en stemme når det kommer til ungdommens fremtid, og det er fortsatt forventet at jentene skal bidra med kjøkkenarbeid i større grad enn guttene. Ved å holde på de overnevnte praksiser fortsetter det å være en eritreisk identitet. En eritreisk identitet som ikke er basert på politikk, men på tradisjon.

Helt siden eritreere kom til Sverige på 1970-tallet har menns og kvinners arbeidsoppgaver forandret seg. Det kommer av at den politiske og den sosioøkonomiske situasjonen ikke lenger er den samme (*ibid.*:70). Ytringsfriheten og det kjønnssegaltære samfunnet har gitt kvinner en større mulighet til å fungere uavhengig av mannen ettersom de kan besitte de samme jobbene menn kan. Selv barna føler seg ikke lenger forpliktet til å lystr sine foreldre i like stor grad (*ibid.*), men deres stemme veier fortsatt tungt. Det er likevel flere sider ved eritreisk tradisjon som ikke har forandret seg siden ankomsten til Sverige. Storfamilien er fortsatt sentral, og det er ingen tegn som tyder på at dette kommer til å forandre seg (*ibid.*). Andre ting som ikke har forandret seg er tabubelagte vaner. Å røyke sigaretter og å være overstadig beruset av alkohol anses som særdeles uattraktive egenskaper. At eritreiske jenter fremstår promiskuøse er heller ikke attraktivt. Majoriteten av eritreere er dypt religiøse – kristne og muslimer – og sex er noe som hører til i livet etter man er gift. En undersøkelse gjort blant eritreere i Stockholm viser at flerparten ønsker seg eritreisk ektefelle. Dybdeintervjuene viste at jentene ønsket å gifte seg med noen fra deres egen gruppe eller etniske tilhørighet fremfor sosial status, kjærlighet eller noe annet. Blant guttene varierte svarene noe, men svarene var stort sett det samme som jentene (*ibid.*:72f).

1.5 Eritreisk norm i Stockholm

Til tross for at jeg selv er eritreer, hadde flere av mine informanter et behov om å fortelle meg om eritreisk kultur og norm. Det gjorde at flere av mine feltsamtaler omhandlet hvordan en eritreer bør oppføre seg, og hvorfor en bør oppføre seg slik. Nedenfor skildrer jeg tre av mine feltsamtaler med tre ulike informanter. Formålet er å gi leseren et ytterligere inntrykk av typiske holdninger blant de eritreerne jeg møtte i Stockholm.

Under en felles lunsj med flere av EUF og PFDJs medlemmer var jeg i en samtale med *Jigjna*, en 35-årig nøkkelinformant, om forventninger til eritreiske ungdommer.

”Ungdommen skal gjøre det en kan for å fremme Eritreas interesser, og det kan de best gjøre ved å ta seg en utdanning. Kunnskapen ungdommen tar til seg skal brukes til å utvikle Eritrea som land”, er en av Jiggnas sterke meninger. Jigгна mener eritreere har flyktet til Stockholm med den hensikt å en dag returnere til Eritrea, gjerne med en utdanning eller annen kunnskap som Eritrea kunne dra nytte av. Hans visjon er at eritreere skal bruke sin kunnskap i sitt virkelige hjemland; et sted hvor eritreere hørte hjemme. Jigгна brukte derfor mye av sin tid på å fremme dette budskapet til eritreisk ungdom. Han er omsider klar over at eritreisk ungdom manglet kunnskap om Eritrea, og ønsket videre å forberede ungdommen på et liv i Eritrea ved å lære dem om eritreisk kultur. Han har gitt EUF ansvaret for å formidle eritreisk kultur til eritreisk ungdom. Dette for å forenkle det Jigгна omtalte som gjenintegreringen inn i et liv i Eritrea. I Eritrea skulle man finne seg sin ektefelle, og i sin søken etter denne er det viktig å besitte eritreiske vaner for å fremstå mest mulig attraktiv. Rettere sagt er det viktig å ikke besitte uvaner som gjør en uattraktiv. Å røyke, å drikke seg full på fester og å virke promiskuøs var alle uattraktive trekk. Tobakk antyder at en er rebell, drikker en store mengder alkohol i offentlige sammenhenger betyr det at en ikke eier selvspekt, og er man promiskuøs virker det som om man ikke er ansvarsfull. Ifølge Jigгна er det ingen i verden som ønsker seg en ansvarsløs og rebellaktig ektefelle uten selvspekt, og ønsker man seg en eritreisk ektefelle gjelder det å lære seg de eritreiske kulturelle koder, slik at man kan markedsføre seg på best mulig måte.

Habta’ab, en voksen eritreisk familiemann, mente å vite en god del om eritreisk ungdom. ”Uavhengig av om man bor i Eritrea eller Sverige ønsker enhver eritreer å gifte seg med en eritreer”. På lik linje med Jigгна mener Habta’ab at ens alkohol, tobakk og promiskuøse vaner ikke må eksponeres, for de er alle lite tiltrekkende tegn som reflekterer ens personlighet. Han mener videre at eritreere helst ser seg med en eritreisk ektefelle, fordi de deler samme virkelighetsbilde. Et virkelighetsbilde som ligger forankret i deres felles bakgrunn i eritreisk kultur. Ved siden av å ikke besitte de overnevnte vaner mener Habta’ab at man må beherske det eritreiske språket *tigrinya*, for eksempel å danse til eritreisk musikk og støtte PFDJ sitt arbeid i å etablere eritreisk kultur i diaspora.

EUFs leder Fiori, som jeg flere ganger hadde lunsj med, hadde for vane å åpne enhver samtale med spørsmålet om jeg hadde funnet meg en eritreisk kjæreste. Noe jeg alltid svarte nei til, og ved en anledning fulgte hun opp med; ”du får ingen kjæreste når du både røyker og drikker så mye som du gjør. At du bare sees med jenter er heller ikke bra for deg”. Det blir for enkelt å påstå at Fioris kommentar stammer fra voksne eritreere, det som derimot kan konstanteres er at også unge eritreere kan anse store mengder alkohol, tobakk og en antydning

til å være en flørt som noe uattraktivt ved ens vesen. Hvorvidt flere eritreiske ungdommer deler foreldregenerasjonens syn på å fremstå mest mulig attraktiv, vil avsløres senere i teksten, men først vil jeg vise én ung eritreers virkelighetsbilde, og se på hva hun kan være preget av. For kanskje vil hennes syn representere flere eritreiske ungdommers virkelighetsbilde. Fiori har vært i Eritrea flere ganger, og hver gang hun var der mente hun å føle seg hjemme. Eritrea er landet hun mener å tilhøre, men siden det fortsatt er en anspent situasjon mellom Eritrea og Etiopia, som følge av grensekonflikten fra 1998, er det vanskelig å flytte til Eritrea mener hun. Samtidig mener hun at man best kan tjene Eritrea ved å verve seg inn i det Eritreiske militæret, men siden hun bor i Stockholm vil hun foreløpig tjene Eritrea gjennom sitt arbeid i EUF. Hun har for vane å uttrykke sin lidenskap for Eritrea ved å snakke om hva man kan gjøre for landet.

Jigjna, Habta'ab og Fiori er alle inneforstått med at man ikke kan røyke, være full på fester eller fremstå promiskuøs om man vil fremtre som attraktiv for en potensiell eritreisk ektefelle. Blant de overnevnte er det også forventet at man støtter PFDJ og regimet i Eritrea. Man skal støtte PFDJ fordi det er organisasjonen som formidler eritreisk kultur gjennom ulike kulturarrangementer. Hva som er å anse som eritreisk er det PFDJ som står for, og siden PFDJ er en politisk organisasjon anses deres bidrag til eritreisk samhold som en politisering av eritreisk kultur og identitet. Hva dette innebærer vil belyses senere i teksten. Men samtidig som PFDJ prøver å etablere én eritreisk identitet skal vi se hvordan eritreisk ungdom skaper sin egen identitet, og den er ikke nødvendigvis formet etter PFDJs syn. Eritreisk tradisjon som formidles hjemme har like stor, om ikke større påvirkning på eritreisk ungdom, og hvordan impulser fra voksne eritreere influerer ungdommens eritreiske identitet er et av spørsmålene denne oppgaven skal prøve å svare på.

2.0 Metode

Denne masteroppgaven bygger på et fem måneder langt feltarbeid i Stockholm, og er basert på en induktiv forskningsstrategi. Induktiv forskningsstrategi tar utgangspunkt i aktørens egne fremstillinger av det som blir forsket på, en metode som konkluderer med en generalisering av et fenomen man har observert over gjentatte ganger, som de videre vitenskapelige teoriene vil bli utformet av. Denne oppgaven har ikke som mål å generalisere eritreiske ungdommer, men skal snarere vise til en *tendens*.

Eritreere i Stockholm er ikke en gruppe individer som det er lett å komme i kontakt med, selv ikke for en eritreer som meg selv, og spesielt ikke når de har en tendens til å underspille sin eritreiske identitet når de samhandler i hverdagen. For å komme i kontakt med dem brukte jeg ”*Snowball/Chain-referral sampling*” metoden. En forskningsmetode som gjerne brukes på aktører eller gruppe mennesker som har en tendens til å skjule eller ikke eksponere sin identitet (Corbetta 2003:222). Denne metodiske tilnærmingen ledet meg til oppgavens to *sosiale felt – middagsselskaper og kulturarrangementer* – arenaer der eritreisk kultur forvaltes av den eritreiske foreldregenerasjonen. Avhandlingen vil videre skille voksne eritreere fra eritreisk ungdom, da forståelsen av og rundt det eritreiske vil være ulik for de to overnevnte grupper. Det er nemlig slik at foreldregenerasjonen eritreere har et erfart referansepunkt til Eritrea som de bruker til å stadfeste hva som er eritreisk og ikke, mens eritreiske ungdommer bruker sine foreldre for å bekrefte hva som eritreisk og ikke.

Som analyseverktøy for avhandlingens metodologi vil jeg ta i bruk en metode som går ut på å redefinere konnotasjonsfylte begreper fra det sosialantropologiske og det sosiologiske fagfeltet, (Moore 2004). På den måten får vi begrepet en ny og mer presis mening, og som da blir skreddersydd for avhandlingens analyse. Videre i kapitlet vil jeg beskrive hvordan oppgavens to sosiale felt oppsto, der hvorfor disse to arenaer kan anses som sosiale felt forklares. Deretter vil jeg ta for meg min implisitte kunnskap om eritreisk kultur, da feltarbeidet er gjort på *egen kultur*, som vil lede til noen etiske utfordringer. Til slutt avsluttes kapitlet med en kategorisering av informantene og de arenaene jeg befant meg på.

2.1 Snowball/Chain-referral sampling

Prosjektet for denne masteroppgaven ble utformet i Tromsø, og det var der jeg fikk ideen om å bruke *Ungdomsforeningen i Stockholm* (EUF) til å komme i kontakt med eritreisk ungdom. EUF har en hjemmeside med e-postadresse som er ment for publikum som ønsker å komme i kontakt med eritreisk ungdom. Jeg sendte dem flere e-post, men fikk aldri svar. Dermed måtte

jeg endre min metodiske tilnæringsmåte, og tok derfor kontakt med mine to jevnaldrende eritreiske slektninger i Stockholm. Begge kunne forsikre meg om at de kjente til flere eritreiske ungdommer som de kunne introdusere meg for, der min metodiske tilnærming til eritreiske ungdommer skulle vise seg å være *Snowball/Chain-referral sampling*.

Snowball/Chain-referral sampling er en metode som involverer en identifisering av en prelimenær gruppe av relevante informanter, for så å bli introdusert til andre aktører med like egenskaper som de informantene man er ute etter, eller til individer som på andre måter vil være aktuelle etter ens tematiske objektivitet av studium (Corbetta 2003). Det er altså en metodisk tilnærming som går ut på å bli kjent med noen individer som kan introdusere deg for andre individer med relevanse for feltarbeidet, enten det er et individ eller andre typer kilder. Den gruppen individer man så er blitt introdusert for vil da introdusere en videre til andre individer, og slik vil prosessen fortsette til man har fått tilstrekkelig med informasjon eller til det punkt der informasjon blir repetert (*ibid.*), eller som i mitt tilfelle; til man finner sitt avgrensede *sosiale felt*. På denne måten vil etnografen være særdeles involvert i datainnsamlingen, der oppgavens utforming og retning vil samsvare med prosjektets problemstilling. Bakdelen med denne metoden vil være at det er store muligheter for at man vil bli introdusert for likesinnede aktører som deler samme syn, slik at ens analyse står i fare for å bli ensidig og lite refleksiv, og dermed lite representativ. Det vil derfor være etnografens plikt å sikre seg at ens preliminære gruppe er såpass differensiert at en ikke går i den fallgruven (*ibid.*).

2.1.1 Bruken av "Snowball/Chain-referral sampling"

Jeg ankom Stockholm med fly i mars 2007, der jeg tilbrakte min første uke hjemme hos mine slektninger. Mine jevnaldrende slektninger *Tarik* og *Arki*, en jente på 25år og hennes bror på 23år, bodde hjemme hos foreldrene sine under feltoppholdet. Da jeg ankom fikk jeg raskt beskjed om at *Tarik* og *Arki* ikke hadde tid til å introdusere meg for sine eritreiske bekjente og venner, så jeg måtte prøve å komme i kontakt med EUF eller noen andre som kunne lede meg til et utvalg eritreisk ungdom.

Det gikk seks uker før jeg kom i kontakt med en eritreer som skulle lede meg til en annen eritreer som hadde kontakt med EUF. Under feltoppholdets seks første uker tilbrakte jeg mye tid med *Seiti*, *Tarik* og *Arkis* mor, som brukte å invitere meg med på middagsselskap. På et av middagsselskapene prøvde jeg å sosialisere meg med flest mulig, hvorpå jeg spurte alle gjestene om de kjente til EUF og hvordan man kunne komme i kontakt med dem. En

eldre dame, med navnet *Bebe*, tok telefonnummeret mitt og skulle gi det til *Jiggna*, en mann som jobbet tett med EUF. *Jiggna* jobber for den eritreiske ambassaden i Stockholm og tok kontakt med meg via telefon noen dager etter samtalen med *Bebe*. Han inviterte meg til ambassaden for en samtale om masterprosjektet jeg ønsket å gjøre på eritreisk ungdom, et prosjekt han fant interessant og som han ville hjelpe meg med. Dermed satte han meg i kontakt med *Fiori*, lederen for EUF, som også responderte positivt til det jeg ønsket å gjøre feltarbeid på. Kort tid senere ble jeg invitert med på et EUF møte, der jeg fikk treffe de resterende EUF medlemmene som alle var jenter. Fem av jentene var mellom 16 og 22år, en var 27år og en var 30år, en gruppe eritreere som etter hvert skulle introdusere meg for et av feltarbeidets to sosiale felt. *Tarik* og *Arkis* foreldre *Seiti* og faren deres *Zeus* var de som introduserte meg for oppgavens andre sosiale felt – en introduksjon som kommer senere.

2.2 Sosiale felt

I sosialantropologien anses et sosialt felt å være et empirisk system som inneholder et sett av koder, regler og kategorier som feltets aktører kjenner og bruker (Grønhaug 1969). Grønhaug sier sosiale felt kan variere i form og skala, men det er aktørenes fellestrekk som utgjør et sosialt felt. Et sosialt felt må videre kunne gi et helhetlig bilde og kunne representere samfunnet en gjør etnografi på (*ibid.*:86). Videre sier Grønhaug at ”(...) sosiale felt gjør seg gjeldene når empirien viser at det er en systematisk sammenheng i samfunnet, og som påvirker individet og den sosiale form” (*ibid.*:96). Sagt med andre ord; sosiale arenaer er å betrakte som sosiale felt når vi ser en sammenheng med hva som skjer i en arena og i samfunnet ellers. Nedenfor skal jeg beskrive oppgavens to sosiale felt, men først skal jeg gjøre rede for EUF og deres virksomhet.

EUF er en ungdomsorganisasjon for eritreisk ungdom mellom 13år og 26år, men kan under spesielle omstendigheter tillate eldre medlemmer. Organisasjonens formål er å fremme eritreisk kultur for eritreisk ungdom, samle eritreisk ungdom til ulike aktiviteter og hjelpe eritreisk ungdom med lekser og andre utdanningsrelaterte formål⁷. EUF utgir seg for å være en politisk uavhengig ungdomsorganisasjon, men samarbeider tett med PFDJ, der EUF fungerer som et springbrett til PFDJ. Det vil være fordelaktig å belyse EUFs politiske tilhørighet her, for de er avhandlingens ene gruppe av preliminare individer som introduserte meg for mitt første sosiale felt. Oppgavens andre sosiale feltet er ikke-politisk, det vil si en

⁷ <http://www.eri youth.com/omeritrea.asp>

gruppe eritreere som holder eritreisk politikk utenfor eritreisk kultur. En gruppe som er mer opptatt av å la eritreisk tradisjon gjenspeile eritreisk kultur.

Etter en tid med EUF ble jeg raskt tilskrevet en rolle som medlem av flere, deriblant Jiggna, og i den sammenheng ble jeg invitert med på å hjelpe til med forberedelsene til flere kulturarrangement, da i samarbeid med EUF og PFDJ. Et *kulturarrangement* har som formål å samle eritreere i Stockholm, enten ved en feiring eller markering av eritreiske høytidsdager. På et kulturarrangement fremmes eritreiske verdier gjennom eritreisk kultur og er en arena hvor eritreisk kultur politiseres i form av all den politiske retorikk som er der å finne. PFDJ er et politisk nettverk som strekker seg over hele kloden og er å finne i de land der eritreere finnes. Dette nettverket er sentralstyrt fra Eritrea, der Eritreas president Isseas Afworki, fungerer som enevelde. PFDJ mener å representere eritreeres sinnelag i diaspora og i den anledning har PFDJ fått i oppgave å politisere eritreisk kultur, som tar sin form på kulturarrangementer.

Kulturarrangementer har en lav oppslutning av eritreisk ungdom, der de fleste deltagerne er voksne eritreere som aksepterer en politisering av eritreisk kultur. Å kun gjøre feltarbeid på kulturarrangementer vil gi denne oppgaven ensidig bilde av eritreere i Stockholm, og for å vise til et annet bilde av eritreere er vi nødt til å rette blikket på arenaer utenfor kulturarrangementene. Seiti og Zeus inviterte meg til flere ”middagsselskap” i løpet av mitt fem måneder lange feltarbeid i Stockholm, en sosial arena hvor jeg skulle møte på flere voksne og unge eritreiske informanter. *Middagsselskaper* arrangeres av voksne eritreere og er ment *for* eritreisk ungdom, og de holdes når noe personlig skal feires, som for eksempel konfirmasjon eller endt skolegang. Her feires også religiøse høytidsdager, men det som aldri feires under noen omstendigheter er eritreiske høytidsdager, fordi det eritreiske som fremmes skal være av eritreisk tradisjon. Middagsselskaper ble etter hvert mitt andre sosiale felt, da den også viste seg å forvalte eritreisk kultur, men da i sin tradisjonelle form. Eritreisk mat, musikk og dans er sentrale elementer ved eritreisk tradisjon som forvaltes på middagsselskaper, der det er viktig å te seg som en eritreer for å vise at man var eritreisk. Dessuten var det flere eritreiske ungdommer på middagsselskapene.

Felles for tekstens to sosiale felt er at det eritreiske fremstilles av voksne eritreere, men er forskjellige i måten det eritreiske blir fremstilt. Middagsselskapene representerer en arena hvor det eritreiske uttrykkes på en ikke-politisk måte og kulturarrangementene er en arena hvor det eritreiske politiseres og uttrykkes sådan. Begge felt har som mål å se hvordan de influerer og former ungdommens eritreiske identitet og deler av deres fremtidsvisjoner når de

vokser opp i Stockholm. Alle sider ved eritreisk ungdomsidentitet vil omsider ikke komme frem, da omfanget vil være for stort, men sentrale tegn på eritreiskhet vil trekkes ut.

Ved siden av de to overnevnte sosiale felt vil jeg her nevne at feltarbeidet ikke var avgrenset til dem, da mye av relevant data ble hentet mens jeg samhandlet med eritreisk ungdom på andre arenaer. De andre sosiale arenaene vil omsider ikke beskrives her, da de ikke er avgrenset til et rent geografisk område, men gjøres relevante gjennom informantene. Alle steder og aktører vil bli skildret når det blir aktuelt å snakke om dem.

2.3 Implisitt kunnskap

Mine fellestrekk med eritreisk ungdom er flere; Eritrea er hjemlandet vårt, vi er oppdratt av eritreiske foreldre, vi er oppvokst i en skandinavisk storby og vi har flere eritreiske venner. Selv kom jeg til Oslo som flyktning da jeg var 2 år, hvor jeg også er oppvokst. Spørsmålet jeg ønsker å svare på i denne seksjonen er; hvor store skylapper har jeg hatt på feltarbeid, og hvordan kan jeg på antropologisk vis legitimere det å gjøre feltarbeid på *egen kultur*.

Før jeg drøfter min rolle som etnograf, vil jeg først poengtere at dette feltarbeidet ikke er gjort *hjemme*, men på *egen kultur*, fordi jeg ikke er fra Stockholm, men kjenner til eritreisk kultur gjennom mine eritreiske foreldre. Implisitt kunnskap eller blindsoner er noe alle etnografer, som gjør et studium på *egen kultur*, har. Man gjør seg blind på det som foregår, rett og slett fordi man ikke har et stort nok fokus på den ikke-verbale kommunikasjonsformen (Spradley 1980:11f). Man har gjort seg for vant til det fysiske hendelsesforløpet at det nå er blitt én av ens blindsoner. At en eritreisk mann unnlater å hjelpe sin egen eritreiske kone med kjøkkenarbeid, mens en fremmed eritreisk dame gjerne kan hjelpe til, kan være et eksempel på et handlingsmønster jeg kan ha tatt for gitt, nettopp fordi jeg er så godt kjent med eritreiske normer i husholdet. Konsekvensen ved å gå glipp av dataens årsakssammenheng kan være flere; eksempelvis kan analysen bli tynn, feilaktig eller manipulativ. Sosialantropologen Katinka Frøystad mener man "(...) bør snarere medføre en vektforskyvning fra deltakelse til observasjon" (Frøystad 2003: 60), når man gjør feltarbeid på *egen kultur*. Poenget er at man da blir mer oppmerksom på fysiske handlingsmønstre, særlig om man trekker seg litt tilbake og heller observerer det som foregår.

Det er større muligheter for å gjøre seg blind på feltarbeid om man studerer *sine egne* enn om man studerer *de andre*, men på den andre siden kan det være veldig fruktbart å gjøre feltarbeid på "egen kultur". Epeli Hau'Ofa argumenterer for at etnografer som studerer en

ukjent kultur har en større tendens til å overse den emosjonelle dimensjonen av menneskelige relasjoner enn etnografer som studerer i *egen kultur* (Hau'Ofa 1982). Jeg vil med dette argumentere for at den implisitte kunnskapen man sitter inne med, i lys av studiet på *egen kultur*, kan gi en dypere innsikt i form av emosjon, og dessuten vil jeg påstå at man har tilgang på informasjon som ellers er lukket for allmennheten om man kan kategoriseres i samme enhet som ens informanter (jf. Berreman 1962). At jeg behersker det eritreiske språket tigrinya har vært en viktig faktor i datainnsamlingsprosessen, da voksne eritreere snakker tigrinya seg imellom. En eritreisk informant ville nok ha svart en ikke-eritreisk antropolog på et språk han eller hun hadde forstått, men en ikke-eritreisk antropolog ville nok fått det vanskeligere med å finne og gjøre *middagsselskaper* og *kulturarrangementer* til sosiale felt. Hadde imidlertid den ikke-eritreiske antropologen kommet seg på middagsselskaper og kulturarrangementer så måtte man fortsatt forholde seg til en språkbarriere som ville gjort de deltagende observasjonene til en større utfordring enn den jeg selv erfarte.

Feltarbeid på egen kultur kan med andre ord være riktige så fruktbare; det til tross for at sannsynligheten for å ha blindsoner er større, men her vil muligheten for å avdekke den emosjonelle dimensjonen (jf. Hau'Ofa 1982) og tilgang på informasjon være større (jf. Berreman 1962).

2.4 Metodologi

Som sagt i innledningen til dette kapitlet er denne oppgaven basert på en induktiv forskningsstrategi, noe som har resultert i at oppgavens problemstilling er blitt utformet på feltarbeidet, en prosess som stegvis ledet meg frem til prosjektets fokus og avgrensning. Spradley sier denne prosessen skjer i tre faser; 1) deskriptive observasjoner, som gir etnografen et overblikk, 2) et utvalgt fokus, som er basert på ens deskriptive observasjoner 3) og der man gjør seg utvalgte observasjoner basert på ens perspektiv og tematiske fokus (Spradley 1980:32ff). Men hvilken strategi kan en gjøre seg om man ønsker å fremstille forskningsprosjektet sitt på en presis og på en analytisk anvendbar måte?

I artikkelen "Concept-Metaphors and Pre-Theoretical Commitments in Anthropology" introduserer Henrietta Moore begrepene "*concept metaphors*" og "*contra distinction*" i en diskurs om hvordan lage seg et best mulig antropologisk analyseverktøy (Moore 2004). *Concept metaphors* (konseptmetafor fra nå) er metaforer som ikke referer til noe spesifikt, og der meningen formes og defineres i dens praksis og kontekst (Moore 2004:73). Det betyr at begreper brukt i antropologien ikke betyr det samme til enhver tid. Moore påstår nemlig at

man ikke kan gi begreper sin eksakte mening på forhånd, og argumenterer for at definisjonen på begreper bør defineres gjennom den etnografiske erfaringen og den empirien antropologen får gjennom sitt feltarbeid (*ibid.*). Moore mener ikke at det skal være nødvendig å finne opp et nytt begrep for å gjøre den konnotasjonløs, men man kan gi allerede eksisterende begreper en ny og mer presis mening ved å kontekstbasere begrepene, slik at de vil passe etnografien den er ment til å analysere (*ibid.*). Moore har utviklet denne teori på metode fordi vi antropologer som er subjektive og selektive i vår utvelgelse av data ikke kan benytte oss av allmenne begreper på datafunn som er unike for ens (snevre) antropologiske perspektiv, analyse og studium. Poenget her er at etnografiske funn er spesifikke, og for at antropologiske begrep skal kunne beskrive empirien på en presis måte er det viktig å la etnografien forme begrepene man bruker.

Konseptmetaforer får ingen mening om den står alene, derfor må en konseptmetafor få sin mening gjennom en sammenligning til et annet en annen konseptmetafor, en såkalt ”*contra distinction*” (*ibid.*:75). Ved å anse alle begrep en bruker som konnotasjonløse og ved å kun gi dem mening ved en sammenligning til et annet begrep den står i kontrast til, så vil begrepene også bli tvetydige, sier Moore videre. Dette ser vi når det eritreiske i middagsselskaper og på kulturarrangementer står i kontrast til hverandre, og det er ved deres sammenlignbare ulikheter vi kan se og forstå det eritreiske på to ulike nivåer. Moore mener videre at dette vil skape en spenning mellom pretensiøse universale påstander og partikularistiske kontekstspesifikasjoner (*ibid.*:74, min oversettelse). Sagt annerledes; vil det skapes et misforhold mellom det allmenne forståtte og det spesifikke, fordi man gir alle begreper en relasjonell mening, som mest sannsynlig vil variere fra en etnografisk analyse til en annen. Men dette synes Moore er en bra ting, for det vil resultere i en bredere forståelse av hvordan begreper og samfunn kan forstås (*ibid.*).

Oppgavens perspektiv har latt seg forme på etnografisk vis, der analysestrategien er basert på konseptmetaforer. Det vil si at begrepene brukt i oppgaven er formet av etnografien, og disse begrepenes mening og verdi blir gitt ved en sammenligning til andre konnotasjonløse begreper. På samme måte som Moore gir mening til begrepet ”global” ved en sammenligning til begrepet ”lokal”, vil jeg eksempelvis gi mening til ”eritreisk ungdom” når de sees i lys av ”ikke-eritreisk ungdom” eller ”voksne eritreere”.

2.5 Feltsamtaler

Denne antropologiske oppgaveteksten er i stor grad basert på deltagende observasjon, der feltsamtaler underveis har vært med på å gi forskningsprosjektet en kontinuitet og dybde. Feltsamtalene har i tillegg gagnet masterprosjektet stort i utformingen av tekstens to sosiale felt, og har ytterligere bidratt med å sette meg i kontakt med en annen type eritreisk ungdom, så vel som ikke-eritreisk ungdom og voksne eritreere. Om jeg ikke hadde rettet feltsamtalene med eritreere så nært opp mot dagligtalen som mulig, så frykter jeg mine samhandlende andre aldri ville vært såpass avslappet og trygge rundt meg, at han eller hun ville introduserte meg videre.

Feltsamtalene fra middagsselskapene og kulturarrangementene har vært viktige i utformingen av tekstens kontekstuelle og analytiske ramme, men det er opplevelser og feltsamtaler utenfor middagsselskap og kulturarrangement som vil være de aktørbaserte sosiale felt der vi virkelig vil se ungdommens identitetsutvikling ta form. Det vil videre være en strukturell forskjell på feltsamtalene jeg hadde i middagsselskaper og på kulturarrangementer i forhold til de feltsamtalene jeg hadde utenfor de sosiale feltene. Mens feltsamtalene på middagsselskapene og kulturarrangementene var av en uformell art, der jeg mer eller mindre lot informantene styre samtalen, var de andre feltsamtalene preget av en større formalitet.

Min rolle som etnograf har ikke alltid vært like klar for informantene mine og ved et tilfelle ble jeg kraftig irettesatt av Tarik. Jeg hadde invitert venninnen hennes med på en kaffe for en samtale, en kaffeavtale som hun og Tarik tok for et stevnemøte. Tarik beskyldte meg for å ha forført venninnen hennes uten mål og mening, og kjeftet på meg for å ikke kjenne til normer som eksisterer blant eritreiske ungdommer. Min interesse for å komme i kontakt med eritreiske jenter ble ofte misforstått som flørt, det til tross for at de visste at jeg var på feltarbeid. Ved den type feltsamtale brukte jeg verken båndopptaker eller gjorde meg notater. Trolig var det disse valgene som bidro til at min rolle som etnograf ikke var synlig nok, noe som kan ha gjort det litt forvirrende å forholde seg til meg. Jeg hadde dessuten flere spontane, altså ikke-avtalte, feltsamtaler og de hadde preg av å være en vanlig samtale som folk flest gjerne har. De avtalte feltsamtalene var omsider en strategi jeg kun brukte utenfor *middagsselskap* og *kulturarrangement*, for da var notatblokka aldri langt unna. Ofte begynte jeg å notere mens informantene snakket. Noen rynket på nesen og mente jeg var frekk, mens det virket å oppmuntre andre til å fortelle mer. Selv tror jeg at det ga dem en følelse av å bli hørt og en mulighet til å bidra i et forskningsprosjekt. Å skrive notater mens informantene

snakket ga meg ikke bare en presis formulering på deres meninger, men det tillot meg også å diktere dem.

Metoden brukt ble ikke gjort usett, og jeg ble raskt omtalt som *han som spør så mye*. Oppmerksomheten jeg fikk gjorde meg raskt til en kjenning på kulturarrangementene, for der var det som regel de samme aktørene som dukket opp. Voksne eritreere kom bort for å snakke; noen spurte hva jeg drev med mens andre gjerne hadde behov for å fortelle hva det innebar å være eritreisk i dag.

2.6 Anonymisering

Et langvarig feltarbeid kan etter hvert føre til at en antropolog får tilgang på informasjon som ikke er ment for allmennheten, og da er det antropologens ansvar å ikke utlevere sine informanter. I artikkelen "Anonymitet og Offentlighet" diskuterer sosialantropologen Halvard Vike hvordan man kan anonymisere sensitiv informasjon om sine informanter og skrive en god analytisk oppgave på samme tid (Vike 2001).

Vike mener graden av det som anonymiseres vil variere fra feltarbeid til feltarbeid, men at der alle antropologers mål bør være å beholde tekstens brukervennlighet som bidrag til offentlig opplysning og debatt, samtidig som man ikke utleverer noen av sine informanter. For Vike er det ingen poeng i å overdrive anonymiseringen for så å risikere en manipulasjon av data og på den måten svekke oppgavens analytiske styrke (*ibid.*). Han argumenterer for at enhver etnografi vil bli svakere – rent analytisk – jo mer man anonymiserer. Oppgaven blir nemlig vagere når man ikke avslører alle hendelser, steder de foretas på og andre faktorer som ville gagnet oppgaven, der en anonymisering kan sette analysens sentrale poeng i skyggen. En antropologisk tekst må allikevel anonymiseres i en slik grad at det ikke får følger for informantene det er gjort feltarbeid på, men da er det viktig at man ikke anonymiserer mer enn nødvendig. Målet for enhver antropolog må anonymisere så lite som det lar seg gjøre.

I denne teksten har jeg valgt å anonymisere informantene ved å ikke bruke deres virkelige navn. Det har jeg gjort for å ikke legge skjul på hva som foregår bak kulissene blant eritreisk ungdom, samtidig som jeg ønsker å beskytte informantene. Informasjonen som kommer frem i teksten er kun skadelig om den kan knyttes til en informant, for det som skjer i det skjulte er eritreisk ungdom godt kjent med. Eritreisk ungdom vet at eritreiske jenter røyker, drikker seg fulle og kan være promiskuøse, men de vet ikke hvem som er det, og det er poenget med denne type anonymisering. Stedsnavn har jeg omsider valgt å ikke

hemmeligholde, fordi den type informasjon allerede er kjent for allmennheten. Dette vil da gjelde for hvor middagsselskapene og kulturarrangementene ble arrangert.

Etter min vurdering vil nå informantene være beskyttet, og oppgavens analytiske styrke vil ikke svekkes mer enn nødvendig.

2.7 Nøkkelinformanter

Jeg har så vidt nevnt oppgavens sentrale aktører og informanter, og nedenfor skal jeg beskrive dem ytterligere. Først følger en presentasjon av de sentrale aktørene fra middagsselskapene og deretter kommer en presentasjon av de som er relatert til EUF og PFDJ.

Zeus er en voksen mann som jobber fulltid i en elektronikkbutikk, og som er mer opptatt av at eritreiske ungdommer tilrettelegger sitt liv i Stockholm enn at de skal forsøke å skape noe i Eritrea.

Seiti er en voksen kvinne som har sine ansvarsområder innenfor husholdet, og som jobber deltid på et sykehjem. På lik linje med sin mann, Zeus, er hun mer opptatt av at eritreisk ungdom forbereder seg på et liv i Stockholm, men som allikevel ser verdien i å videreføre en eritreisk kulturarv.

Tarik er datteren av Zeus og Seiti på 25 år, og jobber fulltid for kommunen. Hun bor hjemme hos sine foreldre, og mener å ha et distansert forhold til eritreisk ungdom.

Arki er broren til Tarik på 23 år, og bor hjemme med resten av familien sin. Han tar opp noen fag på videregående skole som han ønsker å forbedre karakteren på, og bruker mye av fritiden sin foran en TV. Han er heller ikke delaktig i noen eritreisk ungdomsmiljø og mener aldri å ha vært det heller, men han har allikevel en eritreisk bestevenn.

Fiori er lederen for EUF på 21 år. Hun er født og oppvokst i Stockholm, men mener allikevel å ha hjemlengsel til Eritrea. I motsetning til Tarik og Arki er hun et kjent fjes for flere eritreisk ungdom. Selv medlemmer av PFDJ vet godt hvem hun er.

*Jiggn*a jobber i sekretariatet til Den Eritreiske Ambassaden i Stockholm, og er en 35 år gammel gift mann. Han jobber tett med EUF og PFDJ, og han har et motiv om å overbevise eritreisk ungdom om en mulig fremtid for dem i Eritrea. Dette budskapet formidler han som regel på kulturarrangementer i form av taler, men er ikke sjenert for å misjonere om Eritrea om man møter han på gata.

2.8 Arenaer

Oppgavens etnografiske felt er spredt over kulturarrangementer, middagsselskaper og på de øvrige plasser hvor eritreiske ungdommer samhandler. Diskotek, en kafé eller en tilfeldig plass på gata er i denne oppgaven å betrakte som en arena jeg innhentet data. På kulturarrangementer og middagsselskaper samles eritreere for å feire en gitt begivenhet, og de feires alltid på eritreisk vis. Det vil si at de preges av blant annet eritreisk musikk og mat, men er forskjellig i den måten de gir meningen til det eritreiske. På kulturarrangementer politiseres eritreisk kultur og identitet ved blant annet taler, og de arrangeres i forbindelse med en eritreiske høytidsdager. Middagsselskaper arrangeres ikke i forbindelse med en eritreisk høytidsdag, og der kommer det eritreiske frem i ikke-politiske former. Eksempelvis eritreisk dans som er ment til å representere eritreisk kultur og identitet.

De to overnevnte sosiale felt er oppgavens utvalgte arenaer og er der hvor eritreisk ungdom får sine eritreiske impulser. Hvor de får sine impulser vil naturligvis påvirke hvordan de betrakter det eritreiske, men felles for begge arenaer er at eritreisk identitet og verdisett forvaltes. Ungdommens forestilling av eritreisk identitet og verdi er hva eritreisk ungdom tar med seg videre i livet, og som oppgaven tar sikte på å se hvordan den blir utspilt og hva den ellers har å si for eritreisk ungdom. Oppgavens siste og kanskje viktigste arena er derfor lagt til de områder hvor eritreisk ungdom samhandler uten foreldregenerasjonen.

3 Eritreisk ungdomsidentitet

Kulturarrangementer og middagsselskaper er arenaer hvor eritreisk kultur og identitet forvaltes, og felles for dem begge er at de arrangeres av voksne eritreere. I dette kapittelet er fokus rettet mot hvordan eritreisk ungdom tar til seg det eritreiske som formidles, og hvordan de forholder seg til det eritreiske ved kulturarrangementer og i middagsselskaper.

3.1 Kulturarrangementer

Kulturarrangementer er fester PFDJ arrangerer for å markere eritreiske høytidsdager. Feiringen skjer på eritreisk vis, der både musikk, mat, bekledding og artikler solgt fungerer som medier i politiseringen av eritreisk kultur og identitet. Musikken som hovedsakelig spilles over høytalerne omhandler enten Eritreas frigjøring, eller så hylles president Afworki på et eller annet vis. All mat som selges er ikke å betrakte som tradisjonell mat fra Eritrea, men det selges heller ikke mat der som ikke blir solgt i Eritrea. Bekleddingmessig går mange med eritreiske merkelapper som markerer ens støtte til Eritreas sittende regime, og det er nesten bare den type klær som selges. Det som også er med på å politisere eritreisk identitet er talene som holdes. På hvert kulturarrangement skal man holde et minutt stillhet for Eritrea, før den eritreiske nasjonalsangen spilles. Det er bare eritreere som støtter PFDJ som gjør slik, andre eritreere som ikke støtter PFDJ eller som ønsker å holde seg nøytrale vil ikke under noen omstendigheter gå med merkelapper som symboliserer en støtte til Afworki. Merkelappene på ens politiske støtte er det som før var nasjonale symboler, eksempelvis det eritreiske flagget og nasjonalsangen. I dag må ikke-politiske eritreere i Stockholm gå med det svenske flagget ved siden av det eritreiske flagget for ikke å assosieres med PFDJ. Når EUF attpåtil er representert på kulturarrangementene som nettverket for eritreisk ungdom, så blir det enkelt å betrakte dem som en politisk undergruppe. På kulturarrangementene er deres rolle å underholde barn og unge. EUF har også som jobb å tiltrekke eritreisk ungdom til kulturarrangementene.

3.1.1 Kulturarrangementets betydning for eritreisk ungdom

Eritreas nasjonaldag feires 24.mai og hvert år bruker PFDJ og EUF denne dagen til å demonstrere mot Etiopias okkupasjon av *Badme*, et landområde, som tilhører Eritrea, en begivenhet PFDJ har navngitt *manifestasjon*. Tidligere har PFDJ demonstrert ved å gå i tog gjennom sentrum – med eritreiske flagg og store plakater med slagord – men i år fikk de

ingen polititillatelse til å gå i tog, og måtte holde seg på *Medborgarplatsen*. Medborgarplatsen er et torg på størrelse med Youngstorget i Oslo og er plassert midt i en gågate med en park bak seg og to kafeer på fremsiden i Stockholm sentrum. Siden de var nødt til å ha en stillestående demonstrasjon, øynet PFDJ potensialet til å gjøre et kulturarrangementet ut av demonstrasjonen, og inviterte flere for å gjøre manifestasjonen til en kulturell begivenhet. PFDJ inviterte foredragsholdere og dansere fra Stockholm, og hentet inn en musikkartist fra Eritrea. Alle aktører, med unntak av danserne, skulle opptre fra en liten scene som var rigget opp på forhånd.

PFDJ forventet rundt 700 eritreere denne dagen, men det var kun 126 som dukket opp på denne solfylte dagen. Jiggna skulle imidlertid ikke la det lave antallet sette en demper på humøret og begynte å spille eritreisk musikk, mest sannsynlig for skape en god stemning blant publikum, noe det omsider ble. Folk begynte å danse foran scenen, både unge og voksne, og selv utenforstående begynte å vise en interesse for hva som foregikk. Noen av dem ble også med på å danse til eritreisk musikk.

Programmet for dagen startet en halv time etter planen ved at en lydansvarlig brått skrudde av musikken folk danset til, og satte på den eritreiske nasjonalsangen *Måten* det ble gjort på fortalte meg at vedkommende aldri i verden kunne være en diskjockey. Diskjockey eller ikke, nå var det nasjonalsangen som opptok publikum. Ingen danset og de fleste hadde plassert høyre hånd på venstre bryst, og der holdt de den til nasjonalsangen var ferdig. Etter sangen ble det holdt ett minutt stillhet for de eritreiske soldater som hadde mistet livet i krigen mot Etiopia, etterfulgt av ordene *Awatna Hafash*, som betyr *makt til folket*. Til sammenligning ble alle PFDJ og EUFs møter som jeg deltok på avsluttet med ett minutt stillhet og ordene *Awatna Hafash*.

Med unntak av en dans foran scenen og en kort konsert av noen eritreiske musikkartister, så var det hovedsakelig nasjonalistiske taler som preget programmet. Talene ble talt på et akademisk tigrinya, et språk som er uforståelig for mange av ungdommen. Foredragsholderne snakket om dagens situasjon i Eritrea, om landets fremgang og om hvilken urettferdighet landet står ovenfor. Her oppfordret også PFDJ publikum til å donere penger til Eritrea, slik at landet ikke skulle la seg influere av ikke-eritreiske interesser. Slik fortsatte det i en lang stund fremover i det flere ungdommer etter hvert begynte å trekke seg bort fra scenen. Ikke lenge etter var det ikke noen eritreiske ungdommer å se foran scenen, og de fleste hadde satt seg bak scenen, inkludert EUF jentene. Hva var det som fikk jentene til å komme på kulturarrangementet som de ikke tok del i? Var teksten for vanskelig eller var teksten for virkelighetsfjern?

Jentene var ikke enig med meg da jeg sa de ikke deltok, for selv mente de det var nok å være innenfor kulturarrangementet avgrensede område, og dessuten fant de talene lite interessante. ”Hadde man hørt én, så hadde man hørt dem alle”, var det en som sa, og i bakgrunnen kunne jeg se to EUF jenter nikke anerkjennende til hverandre. Jentene hadde møtt opp på manifestasjonen fordi de ønsket å være med på å vise sin støtte til Eritrea, men de var også kommet for å møte sine eritreiske venner. I følge dem var det alle eritreisk ungdommers plikt å møte opp på kulturarrangementene, men talene var det ikke like viktig å få med seg, for det var allikevel for kompliserte å sette seg inn i.

Det eneste som var forventet av eritreisk ungdom var å møte opp, og hva man gjorde på selve kulturarrangementet var ikke så viktig. Det viktige her var å gi eritreisk ungdom en følelse av å tilhøre et eritreisk fellesskap.

3.1.2 Det eritreiske måles av eritreisk ungdom på ”studenten”

”Studenten” er svenskenes avslutningsseremoni for endt videregående skolegang, og kan sammenlignes med en norsk russefeiring som varer i én dag. Førstkommende lørdag etter manifestasjonen skulle Eritreas nasjonaldag feires, og i den anledning inviterte EUF alle eritreiske avgangselever for å feire ”studenten”. Vanligvis feires denne begivenheten med familien som et middagsselskap blant eritreere, men feiringen blir i denne sammenheng å regne som et kulturarrangement da det feires i lag med PFDJs nasjonaldagsfeiring.

Festen ble avholdt i en gammel gymsal på *Alvik*, som nå var et utleielokale for større arrangementer. Det var en stor grå bygning med et inngangsparti som var plassert lengst unna områdets parkeringsplass. Før man kunne komme inn måtte man kjøpe en billett til SEK 200, som PFDJ solgte fra en bod som lå noen titalls meter unna inngangspartiet. Lokalet var delt inn i tre seksjoner; et sted man kunne nyte alkohol, en matsal, og en hovedarena som var det største lokalet, som også hadde en scene i front. På veggen til venstre for scenen hang det et enormt bilde av president Afworki og ved siden av ham igjen hang to store eritreiske flagg. Fra taket hang det eritreiske og svenske flagg på rad og rekke. Siden PFDJ hadde bestemt at det ikke var plass for å feire ”studenten” i første etasje, ble ”studenten” holdt i andre etasje. ”Studenten” og nasjonaldagsfeiringen var med andre ord adskilt fra hverandre.

På ”studenten” ble det servert en eritreisk rett, *injerra*⁸, og musikken fra underetasjen spredte seg inn der ungdommen satt. Etter maten ble det holdt en quiz med Eritrea som tema, før de til slutt gikk ned for å motta et vitnemål for endt videregående skolegang fra EUF og en dans med foreldrene. Dansegulvet ble ryddet for alle unntatt ungdommen og deres foreldre, og her skulle jeg bevitne eritreisk ungdom måle hverandres eritreiskhet i forhold til hvor flinke de var til å danse til eritreisk musikk. Her gjaldt det å følge rytmen, ikke danse for seg selv, og ikke å lage for store bevegelser. Å danse til eritreisk musikk skulle vise seg å være en stor utfordring for ungdommene, fordi mange hadde en dansestil som lignet hip hop mer enn en eritreisk dans. Når man danser til eritreisk musikk er det like viktig å bevege seg etter rytmen som det er i hip hop, men det er like viktig å bevege seg etter samme mønster som den eller de man danser med, samtidig som bevegelsene ikke må være for brå og uforutsigbare for dansepartneren å lese, noe som står i kontrast til hip hop’ens dansestil. Eritreisk ungdom som er blitt mer influert av hip hop enn eritreisk musikk under sin ungdomstid, hadde en tendens til å gjøre brå og store bevegelser, og dette ble møtt av en hån latter fra noen ungdommer som sto over dansen. De ungdommene mente man ikke var eritreisk om man ikke var i stand til å danse slik de voksne gjorde, og mente også at man da var mer svensk enn eritreisk. En klar motsetning til dem selv poengterte de til slutt.

Bjørn Bjerkli sier at ”det er viktig å markere et skille mellom deg selv og de andre, slik at ens identitetsmessige funksjoner også blir synlige når et fenomen fungerer som en symbolsk konstruksjon av ens etniske kultur” (Bjerkli 1995:68). I lys av Bjerklis ord vil jeg påstå at eritreisk identitet gjøres til gjenstand for måling i produksjonen av ungdommens kulturelle identitet, en identitet som oppleves og forstås forskjellig fra individ til individ. Gjenoppfinnelsen av kulturell identitet er nemlig en subjektiv opplevelse som etableres i spenningen mellom kunnskap og erfaring (Rudie 1995:61).

3.1.3 En begrenset tilnærming til det eritreiske blant eritreisk ungdom

Mange eritreiske soldater har mistet livet i kampen for et selvstendig Eritrea, og i den forbindelse markeres 20.juni som martyrenes dag. Som eritreisk høytidsdag ble sørgedagen markert i form av et kulturarrangement på Husbygård samme dag. Denne dagen møtte EUFs medlemmer opp klokken ett for å rigge opp til et sceneområde og tre boder hvor det skulle

⁸ Injerra er egentlig en surdeigrøre som stekes som en pannekake, men injerra referer også til en matrett som består av; surdeig med ulike grønnsaker og kjøttsauser som plasseres på toppen av surdeigen. Det er vanlig å ha spinat, egg, kylling, okse, linsjer og andre grønnsaker som er stekt på forhånd i injerra-retten. Denne matretten spises med hendene ved at man river av en bit av surdeigen som man bruker til å ta til seg den ønskede grønnsak eller kjøttrett som ligger på injerraen.

selges t-skjorter, hvite roser, stearinlys, armbånd og klistremerker. EUF hadde også som oppgave å selge disse artiklene. Selv unngikk jeg alt arbeid ved å ta bilder og prate med forskjellige folk som enten var opptatt med, eller sluntret unna, arbeidsoppgavene sine.

Tre EUF-jenter sto og pratet sammen idet jeg gikk bort til dem. De var sultne og skulle på kjøpesenteret som lå et steinkast unna, og siden jeg selv var sulten så ble jeg med. Vi begynte å snakke om jentenes tilknytning til EUF og alt arbeidet som inngikk i medlemskapet. Samtlige av jentene var kun medlem fordi det nå var forventet av dem. De hadde startet som frivillig for EUF på fjorårets ”studenten”, og hadde rett og slett bare fortsatt. Jentene angret ikke på medlemskapet, men de syntes alle at det fort kunne bli mye arbeid. Spesielt når de mente å få lite igjen for det. Ikke fikk de mat når de jobbet frivillig, og attpåtil måtte de betale full pris på kulturarrangementene som kostet penger. Selv om de ikke synes det var rettferdig, så syntes de det allikevel var greit når overskuddet gikk til de trengende i Eritrea. I følge PFDJs direktiv, og dermed norm i EUF, så var det en eritreers plikt å gjøre alt en kan for å hjelpe eritreere i Eritrea. Tanken alene fikk jentene til å føle seg som eritreiske patrioter, så jentene med stjerner i øynene. Å jobbe for PFDJ forstås med andre ord som veldig eritreisk, men da jeg spurte dem om noen kunne tenke seg ta på seg vervet som leder av EUF var ikke jentene interessert.

Et verv som EUFs leder var dem høyst uaktuelt, fordi det ville oppta for mye av deres fritid, og de ville ikke lenger ha et liv utenfor det eritreiske miljø. Jentene mente de heller ikke forsto det meste av hva foreldregenerasjonen betraktet som eritreisk. Dessuten hadde de ikke så stor interesse av det politiske spillet som de selv mente utgjorde mye av eritreisk identitet. De var mer interessert i å ha et avslappet forhold til Eritrea som de kunne trekke seg ut av når det passet dem best. I følge jentene selv var de like mye svenske som de var eritreiske, noe som betydde at det var like viktig for dem å ha et liv utenfor det eritreiske miljø som det var å ha et liv innenfor det eritreiske miljø.

3.2 ”Stedets” identitet

Samtidig som vi ser det eritreiske manifesteres i form av kulturarrangementer for EUF jentene, så ser vi hvordan eritreisk ungdom har sin egen måte å forholde seg til det eritreiske på. Eksempelvis ved å sette seg bak scenen når det holdes taler under *manifestasjonen* og ved å måle det eritreiske i forhold til hvor godt man danser til eritreisk musikk. Når eritreisk ungdom bruker kulturarrangementene som primærkilde for deres eritreiske identitet, så blir kulturarrangementer å anse som en arena der kultur forvaltes. Kulturforvalterne har som

ansvar å bevare, formilde og arrangere det eritreiske. Videre skal vi se hva og hvordan ens identitet kan tilknyttes et sted, som da er arenaen hvor kultur forvaltes.

I artikkelen "Identitet og Stedstilknytting" skriver sosialantropologen Bjørn Bjerkli om hvordan kulturarrangementer kan sies å representere folks identitet (Bjerkli 1995). Artikkelen er inspirert av Anthony P. Cohen som skriver at "(...)[folk] konstruerer sine lokalsamfunn symbolsk, og gjennom det skaper dem til en ressurs og et lager for mening" (Cohen 1987 i Bjerkli 1995:65). Dette "lageret for mening" fungerer som referanse for folks identitet. En symbolsk identitet som tar form på kulturarrangementer, og som er tilpasset det moderne og mobile mennesket (Bjerkli 1995:67). Dette vil si at deltakerne gjennom kulturarrangementenes aktiviteter får muligheten til å oppleve noe som symboliserer deres identitet. Videre skriver Bjerkli at "kulturarrangementer kan ses på som hendelser i en prosess mot etableringen av et sosialt samhandlingsfelt som går langt ut over det enkelte lokalsamfunn" (*ibid.*:74). Kulturarrangementers samhandlingsfelt er med andre ord også en arena for individer som bor utenfor det kulturarrangementet er ment til å representere, noe som fører med seg publikum med et krav til kvalitet. Eritreere vil altså se elementer av deres kultur bli forvaltet, men ikke på en amatørmessig måte. Når lokale amatører ikke er gode nok til å uttrykke deres symbolske identitet på et høyt nivå, så blir man nødt til å henvende seg til profesjonelle aktører. "(...) slik at man kan holde et høyt nivå av utøvere, instruktører og foredragsholdere" (*ibid.*:71). Noe som kan gjøre at det lokale og erfaringsnære blir erstattet med det profesjonelle og det erfaringsfjerne.

De eritreiske kulturarrangementene i Stockholm hadde visse elementer ved seg som gikk igjen. Det ble alltid spilt musikk, holdt foredrag og noen ganger ble det holdt en oppvisning. Bidragsytere var både amatører, og profesjonelle, forholdsvis lokale aktører fra Stockholm og profesjonelle artister innflydd fra Eritrea. Fordelen med å bruke lokale aktører fra Stockholm var at de gjerne gjenspeilte et mer korrekt bilde av eritreere i Stockholm enn det de profesjonelle aktørene fra Eritrea, fordi de sistnevnte representerer Eritrea mer enn de representerer eritreere i Stockholm. Ulempen er at eritreere fra Stockholm ikke holdt et høyt nok nivå for å tiltrekke seg mange nok publikum, og det er vel derfor man har hentet profesjonelle aktører fra Eritrea. I det store og det hele skal kulturarrangementene gi mening og følelse av tilhørighet til det mobile og moderne menneske (*ibid.*:81f).

En ting er at kulturarrangementer symboliserer en identitet, men individer har også en forestilling om å være identisk med det kulturarrangementet representerer. I artikkelen "Stedets Identitet" ser Trond Thuen (2003) hvordan individer konseptualiserer steders romlige dimensjon og tilskriver den mening og verdi. Altså hvordan kulturarrangementers deltagere

skaper og gir mening til identiteten sin, basert på opplevelsen fra kulturarrangementet. Thuen mener det er nødvendig å referere til steder i det geografiske rommet og til personer i det sosiale landskapet, om man skal ha en følelse av tilhørighet til stedet. (Thuen 2003:60). Her er det snakk om å klassifisere personer og steder i forhold til ens egne kulturelt definerte kategorier. Det betyr at det må finnes noe gjenkjennelig på stedet som en kan knytte og sammenligne sin identitet opp i mot. ”Her er må det gjenkjennelige klare å fremkalle lyder og lukter som frembringer bildet av stedet” (*ibid.*:62). Det må også være individer på stedet som man betrakter som lik en selv.

Roy D’Andrades har fire begreper i artikkelen ”Cultural Meaning Systems” (D’Andrade 1990) som kan oppsummere hva kulturarrangementene gjør med et individ, men da må vi plassere det i et meningssystem. Begrepene ”*representational*”, ”*constructive*”, ”*directive*” og ”*evocative*” er funksjoner som representerer kunnskap, skaper noe ved å ha en konstruktiv funksjon, får deg til å gjøre noe da kulturarrangementet fungerer som anvisning, og som til slutt resulterer i en følelsesmessig funksjon som ens avgjørelser er basert på (*ibid.*). Disse meningssystemene er fleksible og foranderlige, men forteller her hvordan kulturarrangementet påvirker individet på et emosjonelt nivå. På eritreiske kulturarrangementer blir eritreisk ungdom presentert for noe eritreisk. Her formes deres bilde av det eritreiske, og dermed handler en som andre eritreere når en først er på eritreiske kulturarrangementer.

3.3 Middagsselskaper

Eritreisk ungdom lar seg ikke alltid tiltrekke av kulturarrangementer, og da er det viktig å rette blikket mot middagsselskaper, som er den andre sosiale arena hvor eritreisk ungdom møtes. Eritreeres middagsselskaper ligner kulturarrangementer i det at de har som formål å samle eritreere rundt en gitt begivenhet. Denne fellesnevneren gjør det mulig å se middagsselskaper som arenaer der eritreisk kultur forvaltes for eritreisk ungdom, på lik linje med kulturarrangementer.

Middagsselskaper er lukkede arrangementer som man må bli invitert til, enten ved invitasjon av vertene eller gjennom invitasjon av folk som er blitt invitert.; det var slik jeg fikk delta på middagsselskaper. Middagsselskaper arrangeres av voksne eritreere og feires på eritreisk vis. Det spilles eritreisk musikk og serveres eritreisk mat som injerra, men siden ikke-eritreisk ungdom kan dukke opp, så lages det også lasagne. På middagsselskaper feires religiøse høytidsdager og oppnådde bragder som konfirmasjon, *studenten* og endt høyere

utdannelse. Eritreiske høytidsdager feires ikke! Dette er kanskje en faktor som gjør at det er flere eritreiske ungdommer på middagsselskaper enn kulturarrangementer. Nedenfor skal vi se hvordan eritreisk identitet skapes og brukes av eritreisk ungdom

3.3.1 Produksjon av eritreisk identitet og ungdomsidentitet

Zeus og familien hans er kristne og markerer kristne høytidsdager i form av middagsselskaper. Påske nærmet seg og Zeus, Seiti, Tarik, Arki og jeg var invitert til en påskemiddag hos noen slektninger. Middagsselskap var viktig ifølge Zeus, som mente dette var en av få sosiale arenaer man kunne være eritreer utenfor husholdet. På jobb var han svensk og blant sine ikke-eritreiske venner var han svensk. Middagsselskap var derfor ikke bare et sosialt møte med slektninger, men også en mulighet til å være eritreisk. Når voksne eritreere som Zeus utspiller sin eritreiske identitet i middagsselskaper, vil eritreiske normer komme frem i lyset, og dette vil eritreisk ungdom som Tarik og Arki plukke opp som sider ved eritreisk identitet. Her blir de voksnes måte å handle på en rettesnor for hva som er eritreisk for ungdommen. Mye av det eritreiske som formidles i middagsselskaper blir derfor hva eritreisk ungdom betrakter som eritreisk, og i denne seksjonen skal vi se når og hvordan ungdommen bruker sin eritreiske identitet, men først skal vi se hvilke sider av eritreisk identitet som formidles til ungdommen.

Flere familier hadde møtt opp til påskemiddagen som ble holdt i en leilighet rett utenfor Stockholm. Noen av familiene hadde tatt med injerra, andre hadde tatt med lasagne og vi hadde med en eplekake som dessert. Det er nemlig eritreisk skikk å ta med en gave når man blir invitert med hjem til noen. Vi var de siste som kom og folk hadde allerede begynt å spise. Jeg hilste på alle gjestene og slo av en liten prat med noen før jeg selv gikk inn på kjøkkenet for å hente meg mat. Jeg forsynte meg med lasagne, og satte meg ved siden av Zeus og kusinen hans *Bebe*, en eldre kvinne. De satt og sladret om hvor merkelig svensker kunne oppføre seg, og hvor forskjellig dette var fra eritreeres oppførsel. Bebe hadde vært på julebord med jobben og sett en kollega danse i bar overkropp. Dagen etter konfronterte hun ham med dette, og han reagerte som om han ikke visste hva hun snakket om. Han hadde sett på Bebe med et tomt blikk før han ristet på hodet og gikk sin vei. Zeus hadde også opplevd en lignende reaksjon fra en kollega som han ønsket å fortelle om. Seksjonssjefen til Zeus hadde kysset alle de kvinnelige kollegaene sine under en firmafest, og Zeus som ville erte han for opptreden, måtte belage seg på uventede reaksjoner. Zeus hadde spurt sjefen sin om hvem av de kvinnelige kollegene som var best til å kysse, og da skal seksjonssjefen ha sett Zeus rett inn i

øyene, tatt et dypt åndedrag med nesen, holdt pusten en liten stund før forlot Zeus samtidig som han pustet ut med nesen.

Zeus og Bebe hadde konfrontert to svensker, og erfaringen fortalte dem at svensker innehar to atskilte personligheter. Én beruset og én edru personlighet. Man snakker ikke om ens berusede personlighet til ens edruelige personlighet, for det vil være brudd på svensk norm. Selv mente de man ikke ville se en dobbel personlighet hos en eritreer, og mistenkte det for å være en del av svenskens tradisjon og kanskje kultur. I følge dem vil en eritreer med selvrespekt alltid drikke alkohol i moderate mengder, og vil derfor ikke være i stand til å oppføre seg som kollegane til Bebe og Zeus. En norm de selv mente å følge, og som Zeus holdt som grunnlag til sine forventninger av hvordan hans egen datter og sønn vil opptre i settinger der alkohol serveres. Bebe og Zeus sitt budskap var at: Å inneha to personligheter var en indikasjon på å ens ikke-eritreiskhet. En viktig side ved eritreisk identitet som Bebe og Zeus mente var utbredt blant de fleste voksne eritreere som kjente til svenskens alkoholvaner.

At Zeus klarer å vise til eritreisk kultur og med det klarer å produsere en side ved eritreisk identitet er i følge Jonathan Friedman avhengig av at man fremholder ens kulturelle realiteter i sosialhistoriske kontekster (Friedman 1994:837). Dette skjer ved at Zeus refererer til en svensk ikke-eritreisk hendelse som han bruker til å vise hvordan man kan være eritreisk, og det kan man være om man ikke gjør som svensker. Om man ikke gjør som svensker så vil man ikke være ikke-eritreisk, men eritreisk. Det eritreiske som formidles på middagsselskaper skapes altså i relasjon til det svenske. I teksten som følger skal vi se hvordan det eritreiske, på nytt, gjøres til gjenstand for målbarhet av ens eritreiskhet.

3.3.2 Studenten for Alem

Da EUF holdt ”studenten” for eritreiske avgangselever så vi hvordan enkelte ungdommer målte andre ungdommers eritreiskhet ved å se hvor godt de behersket å danse til eritreisk musikk. Her vil jeg vise hvordan jeg, som eritreisk ungdom, ble utsatt for måling, men da av en voksen eritreer. Det var sent i mai og *Alem*, datteren til en familiebekjent av Zeus og Seiti, var nettopp blitt ferdig med videregående skole og skulle i den anledning feire *studenten*. Zeus, Seiti, Arki og Tarik var invitert, og de inviterte meg med.

”Studenten”, som i utgangspunktet er svensk tradisjon, gjøres eritreisk i det den feires på eritreisk vis. Det ble servert injerra og lasagne, det ble spilt eritreisk musikk og de

kvinnelige gjestene, med unntak av ungdommen, var kledd i *zoria*⁹, et eritreisk plagg. Festen var videre å betrakte som et middagsselskap, da ”studenten” var en lukket fest for inviterte og fri for politiske symboler, men som likevel ga en følelse av å være en eritreisk sammenkomst. Festlokalet var utstyrt med fire langbord i en sal med en scene i enden. Det var satt av litt danseplass mellom scenen og der hvor langbordene startet. På linje med påskemiddagen var det selvservering av mat, og den var plassert på to bord som lå i motsatt ende av scenen.

Akkurat som påskemiddagen ankom Zeus, Seiti, Arki og jeg *studenten* sent, for folk hadde allerede begynt å spise. Voksne var spredt utover tre langbord, mens eritreisk og ikke-eritreisk ungdom hadde okkupert det siste og fjerde bordet. Jeg kunne se at de voksne spiste injerra, mens de fleste på ungdomsbordet hadde forsynt seg med lasagne, i det jeg gikk dit maten sto. Arki var der allerede og forsynte seg med injerra, jeg var like bak han og fylte min tallerken med lasagne.

Ungdommen som hadde sitt eget langbord så ut til å kjenne hverandre altfor godt, så Arki og jeg bestemte oss heller for å sette oss med de voksne. Vi fant to ledige plasser, og idet jeg skulle sette meg ned møtte jeg blikket til en gjest som plutselig brøt ut i latter. Jeg kunne se deler maten han hadde i munnen falle ut i takt med hånlatteren. ”Hva feiler det denne mannen”, tenkte jeg, og satte meg ned. Jeg ble først nysgjerrig av hva han lo av, men da jeg mistenkte han for å le av meg så var jeg ikke lenger interessert, og begynte heller å spise av lasagnen min. Han fortsatte å le og jeg begynte å bli irritert. Til slutt klarte jeg ikke å holde meg lenger og spurte han om hva som var så morsomt, men han bare fortsatte å le. Dette begynte å bli plagsomt, så jeg stilte samme spørsmål til han som satt ved siden av. Først ville han ikke svare meg, men etter litt mas fra min side så røpet han hemmeligheten bak kameratens latterkrampe. Han kunne avsløre at eritreere legger frem lasagne på middagsselskaper for dem som ikke klarer å spise injerra, og det er bare barn og ikke-eritreere som spiser lasagne når injerra står som alternativ. Mannen som lo av meg hadde imidlertid klart å stoppe latterkrampen da han ved siden av forklarte, og avbrøt med å gi meg ytterligere informasjon. *Latterkrampemannen* kunne se ved min fysiske størrelse at jeg ikke var noe barn, men siden jeg hadde valgt å forsyne meg med lasagne så kunne jeg heller ikke være eritreer. Jeg var dermed en veldig merkelig svenske, det var ikke ofte man så svarte svensker som lignet på eritreere. Jeg fnøs av det jeg mente var en elendig sans for humor, men da pekte han på sin, sin venns og Arkis tallerken før han igjen begynte å le. De var alle eritreere fordi de spiste injerra og jeg var en ”merkelig” svenske fordi jeg ikke spiste injerra. Her ser vi at

⁹ Zoria er en hvit håndlaget kjole og kommer med et stort hvitt sjal. Eldre eritreiske kvinner bruker som regel dette plagget i hverdagen, men kvinner i middelalderen bruker den kun i festlige sammenhenger.

ens eritreiskhet ikke bare vurderes i forholdt til ens fenotypiske trekk, men i forhold til hvilke valg man tar. Man må gjøre som en eritreer for å bli betraktet som en eritreer.

Etter maten begynte flere voksne å danse til den eritreiske musikken som ble fremført av en artist på scenen. Det var nesten ingen ungdommer å se på dansegulvet, men jeg fant raskt min plass der. Arki ble værende mens jeg danset med moren hans, og etter tre lange sanger var jeg sliten og begynte å gå mot langbordene. På vei tilbake møtte jeg på ”latterkrampemannen”; han nikket og smilte til meg før han la til: ”Kanskje du er en eritreer allikevel, du danser i alle fall som en”. Jeg var ikke en eritreer fordi jeg valgte å spise lasagne fremfor injerra, men da jeg behersket å danse som en eritreer, så var jeg plutselig en eritreer allikevel. Hva er det som gjør en til eritreer? På et vis kan det se ut som man er eritreer om man gjør det som forventes av en eritreer, men hvem legger føringer på hva som kan forventes av en eritreer og hva som er eritreisk? På kulturarrangementer gjøres det av arrangørene, men på middagsselskaper er det nok voksne eritreere som står som ”gatekeepers” – voktere av kulturen – eller kulturforvaltere om vi ser den overførbare betydningen i relasjon til denne oppgaven. Et annet spørsmål vi kan stille i kjølvannet av hvem som har defineringsmakten på hva som er eritreisk, er hvordan eritreisk ungdom forholder seg til sin eritreiske identitet?

3.3.3 ”Studenten” for en ingeniør

En drøy uke etter Alems studentfest var det duket for en ny feiring av *studenten*, denne gangen for en ferdigutdannet sivilingeniør. Arki ble hjemme denne gang, mens Zeus, Seiti, Tarik og jeg dro. Og i motsetning til forrige ”studentfest” var vi tidlig ute.

Festlokalet hadde to like store oppholdsrom, og det var folk i kun ett av dem. Gjestene oppholdt seg der maten var, et rom med et langbord og seks runde spisebord med seks sitteplasser. Av dekor var det ikke satt opp annet enn festdekor man får kjøpt hos nærmeste forhandler. Ingen eritreiske eller svenske flagg. Av mat var det lagt frem injerra og lasagne innerst mot høyre, og på andre siden var det satt frem en DJ-bås. I det andre rommet var flere sofaer utplassert, men som sagt var det ingen der. Rommet var like stort som det første og det var også et stereoanlegg der. I rommet der det faktisk satt folk og spiste, ble det spilt eritreisk musikk over høytalerne.

Som vanlig tok Zeus og Seiti sin høflige hilserunde blant gjestene, og denne gangen ble jeg med for å hilse. Tarik hadde på sin side sneket seg unna i bakgrunnen og satt seg ned på langbordet der alle ungdommene satt. Selv gikk jeg ferdig hilserunden, der jeg fikk slått av

en liten prat med en av de voksne gjestene, før jeg fant meg noe å spise. Det var en typisk samtale som jeg hadde hatt mange ganger tidligere; der vi spør hvordan det går med hverandre, der jeg på nytt måtte prøve å forklare min antropologiske rolle – noe jeg var blitt ganske lei av å gjøre, så samtalen ble ikke langvarig. Jeg snek meg derfor unna samtalen så fort det lot seg gjøre og gikk rett i retning der maten sto, og med forrige ukes pinlige situasjon i bakhodet valgte jeg denne gangen injerra fremfor lasagne, til tross for at jeg liker lasagne bedre.

Med en tallerken injerra i venstre hånd og med en brus i høyre hånd så jeg meg omkring etter en ledig plass ved ungdomsbordet. Det var en åpning mellom to gutter og jeg fant min plass mellom dem. Jeg hadde satt meg ned ved siden av noen utadvendte og jevnaldrene gutter, så det var ikke noe problem å holde en samtale gående. Sverige hadde nettopp spilt EM-kvalifiseringskamp mot Danmark i fotball, og det var temaet vi snakket om. Det var tydeligvis et populært samtaleemne for flere ungdommer som overhørte oss hadde noe å kommentere. Tiden fløy og flere ungdommer ankom studentfesten, både eritreere og ikke-eritreere, men de gikk på det andre rommet rett etter at de fikk hilst på sivilingeniøren.

I det andre rommet var det en annen stemning enn det som preget det første. Her ble det spilt hip hop over høytalerne, folk snakket svensk og det var en mer løs og spøkefull tone blant gjestene i dette rommet. Her satt det rundt 20 ungdommer i 20-årene, de hørte på musikk og snakket med hverandre. Det var omtrent like mange gutter som jenter, og mindre enn halvparten var eritreere. Den andre halvparten besto av ungdommer med en annen minoritetsbakgrunn, og svensker. Ungdommene hadde tenkt seg videre ut på diskotek senere og betraktet studentfesten som en før-fest med gratis øl og vin. I dette rommet var det nemlig feststemning.

Jeg gikk ut fra festlokalet for å få litt luft ved flere anledninger, og ved ett tilfelle kom jeg i prat med en ungdom fra Colombia som var ute for å ta seg en røyk og vi begynte å prate om Sveriges EM-kvalifiseringskamp mot Danmark. Ikke lenge etter vi begynte å snakke, så begynte han plutselig å mase om hvor mye bedre Sverige var enn Norge i fotball. Jeg som ikke er fan av skandinavisk fotball ble beskyldt for å være en medgangssupporter, da jeg benektet å være en norsk landslagsupporter. Colombianeren ga seg ikke og fikk med seg noen eritreiske ungdommer for å erte meg for å være norsk, da med referanse til Norges elendige fotballag. Sverige var i følge ham så mye bedre, da de nettopp hadde slått Danmark på bortebane. Til å begynne med syntes jeg de alle var barnslige, og jeg forsto ikke hvorfor jeg kunne ertes fordi Norge ikke gjorde det like godt som Sverige i deres EM-kvalifiseringsgruppe. Det var først langt senere på kvelden det slo det meg at ungdommen så

meg for å være en nordmann, til tross for at vi var på en eritreiskpreget fest. Jeg var nemlig norsk når de bestemte seg for å være svenske.

3.4 Situasjonell identitet

Variasjonen av sosiale situasjoner gjør at prosessen for eritreiske ungdommers forståelse av eritreisk kultur og identitet utvikles forskjellig. Det kommer av at hva som velges ut som signifikant for ens identitetstilskrivning vil variere situasjonelt og relasjonelt (Thuen 2003:75). Spissformulert kan en si at de voksne som forvalter eritreisk kultur og identitet blir viktige bærere av de eritreiske kulturelle uttrykk når eritreisk ungdom skal forme sin eritreiske identitet. Selv tok jeg meg selv i å spise injerra under et middagsselskap da jeg tidligere hadde erfart at eritreere spiser injerra når det er et alternativ. Senere skal vi se hvordan erfaringer fra middagsselskaper setter spor i eritreiske ungdommers hverdag.

I oppgaven har vi sett hvordan eritreisk ungdom ikke tilskriver seg alt av det eritreiske som formidles på kulturarrangementer, men vi ser hvordan ungdommen velger ut det de selv finner signifikant for en eritreisk identitet, og bruker det som markør. Ungdommene fulgte ikke de voksnes definisjon på eritreisk identitet, men de lot seg influere, og sammen med sine jevnaldrede eritreiske venner kunne de skape sin egen eritreiske identitet. I middagsselskaper var det ikke like tydelig at ungdommen selv valgte ut det som var å anse som eritreisk, men det er likevel grunn til å tro at hvert individ gjør seg registreringer av hva som anses som eritreisk eller ikke, for det gjorde jeg da jeg valgte å spise injerra fremfor lasagne. Under den sistnevnte studentfeiringen illustrerte jeg hvordan eritreisk ungdom plutselig kunne legge om til en svensk identitet da situasjonen tilskrev meg en norsk identitet. Sosialantropolog Harald Eidheim viser til et lignende eksempel i artikkelen ”When Ethnic Identity is a Social Stigma” (1982), der samer underkommuniserer sin samiske identitet i gitte situasjoner.

I Eidheims artikkel (1982) er det språket som markerer ens samiske eller norske identitet, der samene velger å snakke norsk når de ønsker å underkommunisere deres samiske identitet, og det gjøres i de situasjoner der nordmenn ferdes. Eidheim påpeker videre at dette kommer av den stigma som følger med å være samisk, og tar i bruk sfærebegrepet for å belyse i hvilke situasjoner samer underkommuniserer sin etniske identitet. Først er det den offentlige sfære som illustrerer det offentlige rom der både nordmenn og samer ferdes. Det andre feltet blir beskrevet som en lukket samisk sfære, og det tredje feltet er en lukket norsk sfære som er fri for samer (Eidheim 1982:46fff). I den første og den sistnevnte sfæren snakker samene norsk, men i den samiske sfæren snakker man samisk. Her prøver Eidheim å få frem at en

gruppe på tre samer, som da er en samisk sfære, vil snakke samisk seg i mellom, men de vil legge om til norsk med en gang en nordmann nærmer seg. Eidheim forklarer vekslingen fra samisk til norsk i en situasjonell redefinering. Når en nordmann beveger seg i nærheten av en gruppe samer, så det ikke lenger en samisk sfære, men en offentlig sfære, og normen er at man prater norsk i den offentlige sfære.

Om vi skal prøve å se likhetstrekk mellom Eidheims artikkel og studentfesten, så kan vi si at ”studentfesten” var eritreisk i rommet der alle de voksne satt. Den eritreiske maten, musikken og at man snakket tigrinya er trekk som viser til det eritreiske, men som Eidheim sier må det ses i relasjon til noe annet, som i dette tilfelle var det andre rommet hvor eritreisk og ikke-eritreisk ungdom satt. Rommet med mat og voksne er å regne som eritreisk da det andre rommet er å regne som ikke-eritreisk med sin hip hop musikk og alle samtaler som foregikk på svensk. Selv eritreisk ungdom snakket svensk seg i mellom, og når en av de voksne vertene kom inn til ungdomsrommet for å tilby ungdommene mat eller drikke snakket vedkomne svensk – selv til eritreiske ungdommer.

I Eidheims termer vil rommet med voksne eritreere regnes som en ”eritreisk sfære”, og det andre rommet og den åpne plassen hvor gjestene tok friskt luft eller en røyk som en ”offentlig sfære”. Eritreisk ungdom er å betrakte som eritreisk i en *eritreisk sfære*, og svensk i en *offentlig sfære*. I neste kapittel skal vi se nærmere på hvordan eritreisk ungdom underkommuniserer eller kommuniserer sin eritreiske identitet i en *offentlig sfære*. Identitet er nemlig relasjonelt og situasjonelt for eritreiske ungdommer.

3.5 Diaspora

Vi har sett det eritreiske bli politisert på kulturarrangementer, og tradisjonelle verdier fra Eritrea komme til uttrykk på middagsselskaper. Når det eritreiske som kommer til uttrykk i Stockholm stammer fra Eritrea, så kan vi si at eritreere lever i diaspora. Bakgrunnen for dannelsen av et samfunn i diaspora kommer ofte av en traumatisk atskillelse fra hjemlandet; en opplevelse eritreere i Stockholm deler og opprettholder ved en kollektiv hukommelse og myte om hjemlandet. Robin Cohen sier diaspora opprettholdes ved utviklingen av en hjemreisebevegelse han mener ”(...) gains collective approbation” (Cohen 1997:26), en bevegelse som altså tillater opprettholdelsen av et nasjonalistisk kollektiv. Før vi går videre og snakker om identitetsprosessen til eritreisk ungdom i en ”offentlig sfære”, må vi først se hvordan identitet produseres i diaspora.

Diaspora er mest omtalt som jøder som bor utenfor Israel, men begrepet viser generelt til en gruppe mennesker som vedlikeholder sider ved sin kultur (og dermed sin identitet) når de ikke lenger bor i hjemlandet (Hall 1990:224). Ens praksis i diaspora er ment til å representere og symbolisere kilden til deres sivilisasjon. Videre har diasporasamfunn gjerne et sosialt, økonomisk og et politisk nettverk som strekker seg forbi landegrensene, og gjerne globalt (Vertovec 1999:1). I følge Stuart Hall er diaspora nært beslektet til identitet når det må betraktes som en produksjon som aldri er fullkommen, men alltid befinner seg i en prosess som er ment til å representere de innenfor og ikke utenfor (Hall 1990:222). Det finnes allerede en gammel forståelse av diaspora som Stuart Hall mener er foreldet, og introduserer i sin artikkel "Cultural Identity and Diaspora" (1990) sin egen fornyede definisjon av begrepet. Fornyelsen av begrepet er hovedsaklig basert på nytenkte analyser av Afro-Karibiere i diaspora til Afrika. Ifølge Hall er det ikke slik at man i diaspora er avhengig av å se sin tilhørighet i en afrikansk stamme – som igjen kun kan forstås ut ifra sitt økologiske forhold – for så å kunne finne og verifisere sin kulturelle identitet (*ibid.*:235). En diaspora defineres ikke av sin *renhet*, men av å være *hybrid*. Det betyr at folks kulturelle identitet i diaspora er blandet av det landet de representerer og av det samfunnet de nå lever i, når ens kulturelle identitet stadig er under produksjon og reproduksjon. Ganske enkelt fordi ens kulturelle identitet ikke må anses som noe som kan fullføres, men som alltid er under en prosess.

Jeg vil argumentere for at eritreisk ungdom har en type bevissthet om Eritrea som brukes som modell i dannelsen av deres eritreiske identitet i den *offetnlige sfære*. Basert på eritreisk skikk skaper eritreere en sosial form som i praksis fungerer som en norm på deres eritreiske identitet. Kunnskap om eritreisk historie og kultur sørger for en bevissthet og forståelse om Eritrea, som gjør sin nytte ved å verifisere ungdommens eritreiske identitet.

3.6 Identitet

Identitet stammer fra det latinske "*identitas*" og betyr både likhet og ulikhet. I sosialantropologien viser identitet til en karakteristikk eller en egenskap hos sosiale individer. Likhet og ulikhet representerer de dynamiske prinsippene ved identitet sier Jenkins; det han kaller "the heart of social life" (Jenkins 1996:4). Uten å vise til en ulikhet kunne vi ikke hatt skillet *oss - dem* og *meg - deg*. Dette skillet forhandles frem når man samhandler, men må samtidig tas fra ens statusrepertoar. Jeg er sønn i forhold til min far, gjest på restaurant og eritreisk eller norsk i samfunnet (avhengig av situasjonen). Når ens sosiale identitet gjøres til gjenstand for forhandling med den samhandlende andre, er ikke sosial identitet noe annet enn

et produkt av enigheter og uenigheter (*ibid.*:5). Sosial identitet er med andre ord et fremforhandlet produkt av en selv. Det er en praktisk oppnåelse av en pågående sosial identifiseringsprosess, som vil endre seg relasjonelt og situasjonelt. Det kommer av at identitet alltid er konstruert fra en synsvinkel (*ibid.*:26). Det forklarer hvorfor det eritreiske forstås annerledes på kulturarrangementer og i middagsselskaper. Nettopp fordi individer forhandler frem sin sosiale identitet innenfor den situasjonelle (og interaksjonens) rammeverk.

3.6.1 Eritreisk identitet

Fredrik Barth var redaktør og skrev innledningen til *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), en innledning av en klassiker som revolusjonerte hvordan man tenker om etniske grupper. I stedet for å se en etnisk gruppe for sitt kulturelle innhold som var vanlig på den tiden, rettet han heller søkelyset mot grenseprosessene. Etnisk identitet ble sett på som en form for sosial organisering og ikke bare et aspekt ved kultur. Boka hans ble utsatt for en del kritikk, blant annet for å gi for lite oppmerksomhet til strukturen i samfunn, da han var for aktørfokusert (jf. Okamura 1981), og publiserte artikkelen, "Nye og Evige Temaer i Studiet av Etnisitet" (Barth 1994), som svar på tiltale. En revidert utgave av innledningen til *Ethnic Group and Boundaries* (1969). Å være en del av en etnisk gruppe ble her beskrevet som det å være en del av en sosial gruppe, som organiserer seg som en enhet på bakgrunn av kulturforskjeller til andre grupper (Barth 1994:175). Tidligere var det vanlig å se etter like trekk hos etniske grupper, for så å gjøre det til aspekt ved ens kultur. Dette er en tilnærming sosialantropologien i dag har beveget seg vekk fra, da det er å betrakte som en essensialisering av kultur. Barth, som mener kulturer stadig er under forandring, ønsket å se nærmere på de prosessene som utspiller seg når den etniske kulturen og identiteten forandrer seg. Han rettet dermed søkelyset mot de prosessene som skjer ved grensesettingen og rekruttering i den sosiale organiseringen av en etnisk gruppe. Ikke deskriptivt mot totalsummen av alt det kulturelle en etnisk gruppe omslutter, men mot prosessene som skjer og som setter rammer for hva etniske grupper skal omslutte. Altså hvordan og hvorfor grenser oppstår fremfor hva de inneholder.

Prosessene som er med på å forme eritreisk identitet kan deles inn i tre nivåer. Det Barth kaller mikronivå, mellomnivå og makronivå (Barth 1994:183). Mikronivået representerer det mellommenneskelige nivået av kulturell identifisering, der opplevde erfaringer er prosessen som generer identiteten. Opplevelser som får en aktør til å føle avstand eller fellesskap til den etniske gruppens sosiale organisering. Mellomnivået handler om neste steg i dannelsen av en felles etnisk identitet. I dette nivået skjer retoriske tilnærminger fra

ledere, der stereotypier blir dannet til ulike fellesskap. Her blir det satt fram et påtvunget valg, der personer må velge mellom å være med eller imot ulike grupperinger – et valg eritreere i stor grad utsettes for. Kanskje utfordringen er større for eritreisk ungdom som har en fot i eritreisk kultur og en i svensk kultur, som forventes å være eritreisk av foreldregenerasjonen og svensk av storsamfunnet. Deres kulturelle identitet er blandet av to kulturer, så å være på søken etter en ”ren” identitet for eritreiske ungdommer vil føre en på villspor. På makronivå er det staten eller større sosiale organisasjoners politikk og politiske retorikk som danner grupperinger. Et nivå der ideologier formes, og der nasjonalisme oppstår (Barth 1994:184).

Jonathan Okamura forteller i sin artikkel ”Situational Ethnicity” (1981) om hvordan situasjoner kan endre ens identitet. Individuer som har en referanse til to kulturer – som eritreisk ungdom – kan oppstå i situasjoner der det kan bli vanskelig å ta stilling til sin egen etnisitet. Som i eksemplet der Colombianeren på studentfesten betraktet meg som en nordmann, er det i liknende situasjoner vanskelig for andre eritreiske ungdommer å spille på sin eritreiske identitet, ettersom den ikke hadde relevans i den gitte situasjonen. Deres svenske kulturelle identitet hadde derimot en relevans da tema for samtalen var det norske landslaget vs. det svenske landslaget i fotball. Okamura sier det er aktører som bestemmer hvilken identitet en velger å ta i bruk, og da velges den identiteten som er mest formålsnyttig for situasjonen (Okamura 1981:453). Eritreiske ungdommer vil enten velge å vise frem en side av sin etniske identitet eller la være, alt vil bero på situasjon.

I artikkelen ”Identitet” sier Thomas Hylland Eriksen at det blir for enkelt å si at vår identitet er situasjonsavhengig, for det finnes identitetsmarkører som strekker seg forbi situasjonen (Eriksen 1997:39f). Markørene som er med på å holde et individ innenfor eller utenfor en gruppe aktiveres situasjonelt, men det finnes noen markører man ikke kan komme bort ifra og som er mer viktig enn andre. Et eksempel på det er da mine fenotypiske trekk tilsa at jeg var eritreisk da jeg ble latterliggjort for å ha valgt å forsyne meg med lasagne på Alems studentfest. På studentfesten satte situasjonen rammer på hvilken kulturell identitet jeg besatte, men mine fenotypiske trekk gjorde at jeg ikke kunne komme utenom min eritreiske identitet. Min kulturelle identitet kunne med andre ord ikke forhandles.

Eriksen sier videre at minoritetsungdommens identitet og tilhørighetsfølelse kan være flertydig, og at de står ovenfor å ha en kreolsk identitet (*ibid.*:49). En kreolsk identitet anerkjenner ikke eksistensen av rene og atskilte kulturer. Det er en blanding av flere kulturer, og den har anskaffet seg et nytt kart som den operer ut ifra. Eritreisk ungdom har en blandet tilhørighetsfølelse til det eritreiske. De ønsker å delta, men føler seg ikke alltid som en del av gruppen. Det er oppgavetekstens intensjon å se hvordan eritreisk ungdom forholder seg i det

svenske samfunnet, og se om de har anskaffet seg et *nytt kart*, som de navigerer sine handlinger ut ifra.

4 Eritreisk ungdomsliv i det ”moderne” Stockholm

I forrige kapittel så vi hvordan foreldregenerasjonen forvaltet eritreisk kultur på kulturarrangementer og i middagsselskaper. Her så vi hvordan eritreisk ungdomsidentitet ble målt i forhold til hvor godt en behersket det eritreiske i form av eritreisk dans og å ta i bruk eritreiske symboler som å spise injerra. I dette kapittelet skal vi bevege oss vekk fra kulturarrangementene og middagsselskapene, som er å betrakte som *eritreisk sfære*, og inn i ungdommens hverdagsliv, nemlig den *offentlig sfære*, et eritreisk ungdomsliv som fra nå av blir å betrakte som et liv i ”moderniteten”. Jeg sier ”modernitet” fordi eritreisk ungdomsliv i *offentlig sfære* står i et motsetningsforhold til deres *eritreiske sfære*, og når *offentlig sfære* er å anse som ”modernitet”, må *eritreisk sfære* bli betraktet som ”tradisjon”. I teksten som følger skal vi se hvordan eritreisk *tradisjonell* identitet påvirker eritreisk ungdomsliv i *moderniteten*. Her vil jeg kun diskutere modernitetsbegrepet og ikke tradisjonsbegrepet, fordi tradisjon i denne oppgaven kun eksisterer som en motsats til modernitet og fordi den brukes som referanse når voksne eritreere ønsker å vise til eritreisk kultur og identitet. Tradisjon er ingen virkelighetsbeskrivelse fra fortiden, men en illusjon om fortiden, som man gjerne kan ty til for å skape en distanse til det man ser i dagens virkelighet.

4.1 Modernitet

Forståelsen rundt begrepet ”modernitet” er i stor grad blitt utformet av sosiologien, der blant andre Durkheim og Weber har bidratt med sine verker. Deres verker fra midten av det 20 århundre har gitt næring til videre sosiologisk tankegang i utredningen av modernitet og på 1980-tallet kom begrepet ”*multiple modernities*”. Det er en tanke om modernitet som er utformet av tre viktige antagelser som vanligvis dannes eksplisitt. Den første antagelsen er at modernitet er gjenkjennbart i alle samfunn. Den andre antagelsen sier at man ikke kan definere modernitet på forhånd. Den tredje antagelsen er at forskjellige samfunn holder fast ved praksiser som er *lokale* responser på en *global* prosess. Disse tre antagelsene danner grunnlag for en *ny-holisme*, som prissetter kulturell forskjellighet (Englund & Leach 2000:228). Man har gått bort ifra den gamle versjonen av *holisme*, der man så lokalsamfunn i lys av globalsamfunn. Den tankegangen tilhører strukturfunksjonalismen. Ny-holismen sammenligner flere lokalsamfunn i lys av globaliseringen, der det globale rom blir helheten og man prøver å se hvordan det lokale plasseres innenfor.

Englund og Leach mener mye av antropologiens begrepsapparat anses som eurosentrisk fordi man har latt sosiologien definere begrepene som brukes i antropologien.

Det er problematisk fordi historisk sett har sosiologien og antropologien hatt to forskjellige forskningsfelt. Mens sosiologien har studert moderne samfunn, har antropologien primært fokusert på tradisjonelle samfunn.

Englund og Leach gjør i sin artikkel rede for hva antropologiens bruk av eurosentriske begreper kan innebære. I fremkallingen av *multiple modernities*, gjennom blant annet deres forskning på Papua New Guinea, kommer de frem til to kontrasterende analytiske former. Den første ser på *multiple modernities* som meninger av kontraster for å få frem et poeng, det gjøres i form av 'savage slot' og "orientalisme", der man kontrasterer ulike former for modernitet med vestens form for modernitet, og har en forstilling om at "de andre" er alt det en selv ikke er. Dette mener Englund og Leach potensielt er etnosentrisk, både fordi *multiple modernities* ser på vesten som en prototyp for modernitet og fordi dens bruk av "de andres" modernitet brukes for å kritisere den modernitet som finnes i vesten (Englund og Leach 2000:236). Den andre form for *multiple modernities*, som Englund og Leach stiller seg bak, er ment til å situere det "lokale" og det partikulære i en større kontekst, for det er mindre etnosentrisk. Antropologen Appadurai sier det vil gi en større forståelse hvis man ser det som er små-skala i forhold til det som er stor-skala, enn om man bare ser det små-skala i lys seg selv (Appadurai i Englund og Leach 2000:236). Appadurai argumenterer her for en ny forståelse av holisme, nemlig det som ovenfor er betegnet som ny-holisme. Med den nye forståelsen vil man få en bedre forståelse av det *lokale* (som Appadurai kaller *små-skala*) når man ser det i relasjon til det *globale* (som Appadurai kaller *stor-skala*). Poenget her er at begreper som er ment til å betegne ulike og kontrasterende sosiale felt ikke kan utformes ved at de ses relasjonelt opp i mot hverandre. Etnografen kan aldri regne med en forståelse forut for konteksten, sammenligningen må skje implisitt i all etnografi (Englund og Leach 2000:236f). Når sosiale felt som eritreisk sammenkomst betegnes som *tradisjonell*, så gjøres det i lys av eritreisk ungdommens andre sosiale felt, nemlig det offentlige rom, og det er først nå det offentlig rom kan representere moderniteten. *Modernitet* og *tradisjonell* i lys av hverandre, og som står i kontrast til hverandre.

4.1.1 Bruken av modernitetsbegrepet

I akademia er det vanlig å betrakte modernitet som en respons til et brudd i vanlig praksis, der normaliteten har forandret seg radikalt. Englund og Leach mener dette er en misforståelse i representasjoner av "primitive" og isolerte samfunn. Sammen har tanken om modernitet og kulturell diversitet virket som en passende løsning til problemer om representasjon og

relevans. Noe som tillater en feiring av diversitet i etnografiske utredninger (Englund og Leach 2000:238). Dette vil ikke gjøre annet enn å føre til at sosiokulturell antropologi forenes i kulturelle studier og kultursosiologi som igjen vil føre til at etnografiske analyser blir illustrasjoner av oppslukende metropolitisk teoretikere (*ibid.*). Derfor vil ikke løsningen komme hvis antropologer bare sluttet å bruke begrepet *modernitet*, for vanskeligheten ligger dypere enn selve begrepet "modernitet". Problemet ligger i begrepets konnotasjon. Antropologer må derfor granske det meta-narrative som ligger i "modernitet" ved å konfrontere det overtalende som ligger medfulgt i dens meta-narrativer (*ibid.*). Antropologer blir derfor nødt til å revurdere måten vi sammenligner etnografiske tekster, påpeker Englund og Leach.

Ved å argumentere for at man ikke skal bruke eurosentriske begreper som *modernitet*, reises en ny problemstilling: Hvordan skal leserne av den etnografiske teksten forstå det skrevne, om etnografen bruker begreper som er formet fra stedet man har gjort feltarbeid? Leseren av en etnografisk tekst er faktisk avhengig av at det brukes et begrepsapparat som en selv er kjent med. Derfor sier Englund og Leach at man likevel må bruke eurosentriske begreper, for det er ved leserens egne forståelsesbegrep at leseren faktisk kan forstå teksten (*ibid.*). Vanskeligheten i meta-narrativer ligger i dens manglende evne til å gjøre etnografens forutsetning eksplisitt. I stedet for overskygges den levde erfaring av feltarbeid, og lager *modernitet* og abstraksjoner som tilknyttes til det naturlige grunnlag for sammenligning (*ibid.*).

Foster er en blant flere antropologer som er opptatt av at det begrepsapparatet antropologer har til rådighet lett preges av eurosentriske perspektiver. En av tingene Foster gjør i artikkelen, "Bargains with Modernity in Papua New Guinea and Elsewhere" (Foster 2002), er å problematisere hvordan "modernitet" forstås i antropologien.

Ved å pluralisere "modernitet" utfordrer man de singulære eurosentriske teorier, men strategien om pluralisering bringer også nye problemer, selv om den løser gamle. For pluralisering antar at forskjellige former for *modernitet* er spesifikke versjoner av en universal form, altså en partikulær tildeling av en sosial form som fungerer universalt (Foster 2002:234). Et eksempel på det kan være at man ser penger som en universell verdi, der ting blir sammenlignbart på tvers av kulturer. Penger er da en substans som har sin form fra vesten, men som likevel anses å være gjeldene som sammenligningsform i alle samfunn. Man ser bort ifra at penger i noen samfunn kan være abstrakt og upersonlig.

Videre argumenterer Foster for at antagelsen om det generelle og det partikulære med henhold til "pluralmoderniteter" må bli laget eksplisitt, for å kunne svare på to av hans

spørsmål: Hva som menes med ”modernitet”, og hvorfor antropologer burde holde på konseptet om ”modernitet”? For antropologer foreslår Foster at et av målene er for å kunne foreta sammenligninger, for han er nemlig overbevist om at sammenligning ennå ikke er fortapt til eurosentrismen (*ibid.*). Foster går nemlig bort fra å se på alternativer for ”modernitet” til et perspektiv for å sammenligne ”modernitet”, der en sammenligning bør foregå etnografisk.

Foster referer til Miller når han sier at en etnografisk tilnærming til modernitet krever en motsetning av to elementer, nemlig en teori om modernitet og en deskriptiv etnografi (Foster 2002:235). Det er et forsøk på å føre teoretiske betraktninger av modernitet mot den levde erfaringen til vanlige folk. Derfor foreslår Foster at man i tillegg til sammenligning bør ha en teori formet av etnografien, for å gjøre eksplisitte antagelser om pluralisering (*ibid.*).

I lys av diskursen om hvordan man bør teoretisere ”modernitet” er fortsatt termen ”modernitet” vanskelig å redegjøre for, særlig når den ikke skal preges av eurosentrisk perspektiver.

Foster referer til Kelly når han argumenterer for at det aldri vil være en modernitet, fordi det alltid vil være avvik i praksis når alle er av den felles oppfatning av hva som er modernitet (Kelly 2002 i Foster 2002:235). Derfor slår Foster fast at ingen kommer til å oppleve modernitet. ”Modernitet” beskrives gjerne i et motsetningsforhold til tradisjon. Modernitet er nok dermed et eurosentrisk begrep som har tatt sin form av flere sammenlignende studier der man har sammenlignet forskjellige samfunn med utgangspunkt i vestlige samfunn, som da andre samfunn vil være alternativer til. Modernitet er nemlig lenge blitt sett og definert gjennom et evolusjonistisk perspektiv, selv om man ikke trenger å tenke modernitet som en evolusjonistisk motsetning til tradisjon (Foster 2002:242).

Moderniteten som jeg omtaler eritreisk ungdom å bevege seg innenfor, er ikke ment som en evolusjonistisk målestokk for å se hvordan ungdommen skaper sin eritreiske identitet. Hittil i oppgaven er ikke modernitet noe annet enn et symbol på det motsatte av deres tradisjonelle sosiale felt. Jeg sier motsatte fordi empirien i mine feltnotater, som jeg snart vil returnere til, tilsier at eritreisk ungdom har et annet forhold til sin eritreiskhet i moderniteten enn den vi har sett tidligere. Modernitetsbegrepet tas i bruk fordi begrepet signaliserer et motsetningsforhold til tradisjon.

4.1.2 "Modernitet" i et sosialt rammeverk

Ovenfor viste jeg til Foster som konkluderte med at; modernitet er noe ingen har eller kommer til å oppleve fordi den – i sin relasjonelle betydning – i beste fall kun kan eksistere som et ideal (Foster 2002). La oss nå, i tråd med Foster, tenke modernitet som et etterstrebart ideal.

LiPuma mener modernitet kom fra kolonilandene, da de prakket på lokalbefolkningen sin kultur (skole, medisin, kristne ritualer, valgsystem), som senere er blitt det ideal man nå etterstreber (LiPuma 2000:5 i Foster 2002:236f). Kolonilandenes økonomi, politikk og religion krevde endringer i befolkningens vaner. Med dette definerer LiPuma "modernitet" som prosjekter som hele tiden fornyer seg (*ibid.*). Foster mener Englund og Leach er kritiske til LiPumas dialektiske fremgangsmåte. For når man ser på modernitet som prosjekter som hele tiden fornyer seg, så vil disse illustrasjonene av en partikulær modernitet vitne om en ny retorikk av etnografisk holisme som konstant lovpriser kulturell diversitet (Englund og Leach 2000 i Foster 2002:238). Altså at de forholdene som skal sammenlignes i en kontekst ikke er definert, derfor kan man hele tiden skifte hvilke forhold man vil sammenligne. Utfordringen her at det åpner for en fare for å være selektiv i sin datautvelgelse, slik at den skal passe ens teori.

Det er i en kritikk av sammenlignende studier Englund og Leach kommer med to forslag. Forslagene er ment for å unngå å være selektiv i sin utvelgelse av data. "Ved å gjøre en spesialisert og fokusert etnografi vil man få bedre data til analysen, som også må være basert på et langt feltarbeid. Den andre tingen de foreslår er å forbedre ens teori, for det vil gi bedre mening i eksplisitte proposisjoner om hvordan en skal variere fra situasjonell etnografi til en (...) generalisering" (Foster 2002:238, min oversettelse).

Sosiologen Anthony Giddens har definert "modernitet" i termer av fire dimensjoner; kapitalisme, industrialisme, organisert og ekstensiv overvåking, og industrialisert militær makt (Giddens 1991). Giddens legger ikke skjul på at "modernitet" er definert i eurosentrisk termer. Giddens definisjon på modernitet er likevel nyttig å ta med seg videre, for han beskriver "modernitet" som et system som bruker en forklaring av "lokale" samfunn. Det vil si et ideal man har prakket ned på lokalsamfunn siden kolonitiden.

Giddens fire dimensjoner av "modernitet" er ikke motstykker til hverandre, men er likevel avhengig av hverandre. Giddens har et fokus på det dynamiske aspektet, altså endringene det har for det rutinerte sosiale liv, der kapitalismen er den største drivfaktor for endringer (Foster 2002:239f). Det skjer en endring i sosial organisering gjennom konseptet "distansering" og "dis-embedding". *Distanseringen* skjer ved at personer kan kontrolleres

gjennom tid og rom. Tid og rom blir noe abstrakt i forhold til kontekst, da for eksempel gjennom en innføring av mekaniske klokker som er med på å endre den sosiale formen i lokalsamfunnet. *Dis-embedding* referer til abstrakte systemer, altså mekanismer som fjerner sosiale relasjoner fra den "lokale" kontekst og restrukturerer den sosiale formen til en ubestemt rekkevidde mellom tid og rom (Giddens 1991). En innføring av mekaniske abstrakte systemer betyr innføring av de tilhørende symbolske kjennetegn som man trenger å få tolket. Fremmede folk med kunnskap må forklare det abstrakte – ekspertutsagn med andre ord. Penger, et skriftsystem og ekspertsystemer er ting man etter hvert blir avhengig av å kunne håndtere. Ved slike *moderne* former for kommunikasjon erstattes ansikt-til-ansikt-relasjoner med fremmede folk som er ekspert på sitt spesielle felt. Deretter utvikles en distansert tillitsrelasjon, det vil si at man nå må stole på fremmede eksperter for å få en forståelse av den abstrakte sosiale formen som nå fungerer i lokalsamfunnet.

Likevel er det ikke gitt at alle i lokalsamfunnet vil forstå et abstrakt system på *moderniteten* premisser. Foster referer til Giddens når han sier at det vil skje en forhandling om forståelsen av "modernitet" som er beskyttet av en spesifikk blanding av skepsis, trygghet (for det gamle) og frykt (for det nye) (Giddens i Foster 2002:241). Det skjer da en *re-embedding*, det vil si at lokalbefolkningen vil lage sin forståelse av det abstrakte systemet, for å føle seg hjemme i den *moderne* verden (*ibid.*). Det vil si at de selv lager seg en måte for å forstå "modernitet". – Eritreisk ungdoms modernitet skal forstås på Giddens termer, nemlig der ungdommen tolker Stockholm og finner sin plass i sin selvkonstruerte sosiale form.

4.2 Hva er eritreisk ungdomsidentitet?

Overbevist om at eritreisk ungdom samhandler på bakgrunn av felles etnisk opphav, håpet jeg på å kunne bli kjent med en eritreisk jente i det nye nabolaget jeg hadde flyttet til. Hun jobbet på en kafé, og så ut til å være en eritreer i starten av 20-årene. Kafeen lå inne på et kjøpesenter hvor jeg brukte å handle matvarer.

Det var blitt juni og det begynte å bli varmt i Stockholm. Himmelen var som regel fri for skyer og sola sørget for at temperaturen lå rundt 30grader. Alt annet enn kortbukse og t-skjorte ville vært for varmt, men jeg gikk likevel i jeans og skjorte – jeg ønsket nemlig å vise meg fra min beste side om jeg skulle støte på henne.

Ikke lenge etter at jeg hadde bestemt meg for å prøve å bli kjent med henne, så var hun å se på jobb, og jeg gikk rett bort og bestilte meg en kopp cappuccino. Hun sa: "Det blir 25 kroner", og gikk bort til sin automatiske espressomaskin og trykket på en knapp det sto

cappuccino på. Cappuccinoen var altfor varm og bitter, og jeg reagerte med å lage en grimase som hun la merke til. ”Er ikke kaffen god”, spurte hun? Et spørsmål jeg besvarte ved å spørre hvilket land kaffen var fra. (Jeg har selv jobbet på kafé i mange år under studietiden og vet at det kan være av betydning). Hun trakk nakken tilbake, laget en trutmunn og så til siden, en handling som fortalte meg at hun ikke visste hva hun snakket om, før hun påsto kaffebønnene var fra Brasil. Hvor kaffen var i fra anså jeg ikke som viktig da det var henne jeg ønsket å bli bedre kjent med, og før jeg visste ordet av det begynte vi å småprate. Hun var med på den enkle samtalen, og smilte høflig til mine tørre vitser om hvor rare vi kaffedrikkere er som velger å drikke noe varmt på en varm dag. Hennes oppmerksomhet tok jeg som et signal til å gå videre i samtalen, så jeg spurte henne om hun var eritreer, noe hun var. Men da måtte vi bli bedre kjent mente jeg, jeg var ny i Stockholm og som eritreer måtte hun vel vise meg rundt og presentere meg for hennes eritreiske venner og venninner. ”Fordi vi er eritreere”, svarte hun med nedsettende tone, og lurte på hva som fikk meg til å tro at vi hadde noe til felles av den grunn. Hun gjorde det videre klart at hun ikke skyldte meg noe, og at eritreiske venner kunne jeg finne på egenhånd, og poengterte at den type veldedighetsarbeid ikke var noe hun drev med.

Forundret og lettere oppskaket over hennes hissige opptreden ble jeg nå nysgjerrig på om det å være eritreer er av betydning når man beveger seg ut av åpenbare eritreiske kontekst. Som en nytenkning av samhandlingsanalyse argumenterer historikeren David Hollinger (1995) for et ”post-etnisk” begrep. Et *post-etnisk* perspektiv benekter verken historien eller biologien bak etnisiteten (eller behovet for å grupperes), men som samtidig benekter historie og biologi som klare mobiliseringsmetoder (Hollinger 1995:13). Begrepet er ment til å fremheve viktigheten av individers rett til å kunne mobiliseres i den ønskede etniske gruppe, og hvilken betydning ens medlemskap vil ha for et individ. Edvin Goffman viste, gjennom boka *Vårt Rollespill til Daglig* (1992), at individer utspiller sin identitet gjennom de roller som forhandles frem med ens samhandlende andre. I praksis betyr det at en vil prøve å finne mest mulig ut om den andre, slik at man vet hvilken rolle man skal utspille. Jeg møtte en eritreisk jente og prøvde å spille på vår felles etnisitet, men det la hun ingen mening i og prøvde å underkommunisere sin eritreiske identitet da hun mente jeg kunne ”finne eritreiske venner på egenhånd”. Thomas Hylland Eriksen mener individer kan mobiliseres på bakgrunn av det de har til felles, men som regel så skapes fellesskapet av et *ytre press* (Eriksen 1997). I mitt møte var det ingen andre til stede, altså ingen ”ytre press” som kunne styrke vår felles etnisitet som jeg ønsket å basere bekjentskapet på, en feilslått strategi. Felles opphavskultur betyr nødvendigvis ikke samhold mellom eritreisk ungdom, selv om erfaringer fra en *eritreisk*

sfære kan tyde på det. Har det eritreiske en betydning for eritreisk ungdom i *moderniteten*? Hvis så, hva betyr så det eritreiske for eritreisk ungdom? Kompliserte spørsmål som kan virke tvetydig, men som jeg likevel skal prøve å svare på.

Arki var en av flere eritreiske ungdommer som aldri var å se på eritreiske kulturarrangementer, men som likevel kunne møte opp på eritreiske middagsselskaper (som ifølge han og flere er typisk for de fleste ungdommer). Arki hadde én venn som sto han nærmest; en jevnaldret eritreer med navnet *Natnael*. Natnael studerer på lærerhøyskolen og bruker store deler av fritiden sin til å trene et guttelag i fotball, og spiller i tillegg på et lag selv. Jeg ble kjent med han på en fest med Arki og holdt kontakten etter det, og da hverdagen hans ble mindre hektisk tok vi oss en lunsj i sentrum, der vi også inviterte med Natnael.

Arki og jeg møtte Natnael på en liten og intim gresk kafé. Kafeen hadde et interiør som minnet om en veikro. Stolene og bordene var av tre, veggene sto uten pryde, gulvet så ut til å være baderomsfliser, og tallerkene som allerede var utplassert så ikke videre rene ut. Det at vi var de eneste gjestene gjorde meg ikke mindre skeptisk til hygienens heller. Dette skuffet meg og jeg ville gå og spise et annet sted, men Natnael insiterte på å bli, for maten skulle visstnok være billig og velsmakende. Arki sto først i kø og han bestilte seg en *gyros* og betalte for den med en gang. Jeg bestilte meg en kyllingsalat, men da jeg skulle til å betale skjøv Natnael meg til side og bestilte seg en gresk salat. Han gikk i lommen sin og fant frem pengeboken sin. ”Jeg betaler for begge”, sa han til damen bak disken, og strakk ut hånden for å gi henne pengene. Jeg prøvde å stanse han ved å dytte bort hånden, men det ville han ikke ha noe av og betalte dermed for begge rettene. Jeg fant det litt ubehagelig å bli påspandert av en kar jeg så vidt kjente, så jeg tilbydde meg å by på neste måltid. Arki som hadde fått med seg hele handlingsforløpet dro meg til siden og stilte seg rett foran meg. Han ristet på hodet med lukkede øyne, et kroppsspråk som signaliserte skuffelse. ”Hva er galt med deg? Prøver du å fornærme han”? Spørsmålene kom så rakst og uventet at jeg ikke fant noe passende å si som svar. ”Han prøver jo bare å bli kjent med deg”, sa Arki videre. Pinlig berørt av situasjonen rettet jeg oppmerksomheten mot Natnael og takket han for salaten og satte meg ned ved nærmeste vindusbord. Hva hadde jeg misforstått?

I monografien *Remotely Global. Village Modernity in West Africa* skriver Charles Piot (1999) om jordbruksfolket Kabre i Togo. Kabrefolket er et jordbruksfolk som skaper og vedlikeholder vennskapelige relasjoner i form av gavebyting. De har en pengeøkonomi som ikke måles i dens kapital, men som et potensial til å opprettholde relasjoner (ibid.). Penger fikk man ved å selge jordbruksvarer på markedet, og pengene brukte dem på gaver som man ga bort. Siden de hadde en kapitalløs pengeøkonomi hadde de ingen problemer med å låne

bort ens jordbruk. Dette lånte man uten betaling, og det man tjente ved å selge jordbruksvarer brukte man på gaver som man igjen ga bort. Mangel på kapital i pengeøkonomien hadde man fordi deres byttevarer også var forbruksvarer – som kylling og øl. De vurderte ikke verdien som lå i objektet som ble byttet bort, det var selve byttet som var viktig, for det skapte allianser. Deres resiprositet skjer over så lang tid at det ikke er å regne som et direkte bytte, men som gave, da tidsaspektet tilsier det. Om en ga bort en gris, så kunne man gjerne få igjen en kylling seks uker senere. Piot argumenterer at man med slike bytterelasjoner ikke kan se individet ved sin person alene, men gjennom ens spesielle relasjon – det kabrefolket selv kaller ”*ikpankture*”. Piot erfarte selv å ha *ikpankture* på feltarbeid. Det begynte med at han og en annen spanderte øl på hverandre, og han fikk erfare at det ikke alltid er den uten penger som blir spandert på. For Piot – som hadde mer penger enn sine informanter – ble påspandert øl ved flere anledninger. Det var først senere han forsto hvordan han kunne spandere tilbake all den ølen han hadde blitt påspandert. Derfra kunne relasjonen utvikles, ved at man etter å spandere øl på hverandre ga hverandre større og mer betydningsfulle gaver. Etter at man hadde gitt hverandre gaver, så kalte man hverandre *ikpankture*, en slags vennskap med utvidede rettigheter og plikter ovenfor hverandre.

Eritreere har en norm som ligner *ikpankture*, der man også bruker objekter til å skape allianser (i motsetning til vesten (*ibid.*), der det er mer vanlig å bruke ens allianser til å skaffe seg objekter). Eritreeres *ikpankture* kalles ”*zemed*”, og er en status som vurderes høyere enn vennskap, men lavere enn familie. *Zemed* skapes ved at eritreere gir hverandre gaver og gjør hverandre tjenester som det ikke må gjøres opp for med en gang.

Uten å ane det hadde Natnael spilt på en eritreisk kulturell kode. En kardinalregel som sier at; den som inviterer en med på kafé eller restaurant er den som tar seg av regningen. Natnaels gave (kyllingssalaten) leser jeg ikke bare som et forsøk på å bli *zemed* med meg, men forteller meg samtidig at han spilte på det eritreiske. I motsetning til jenta fra kafeen som underkommuniserte det eritreiske, så overkommuniserte Natnael sin eritreiske identitet i det han betalte for kyllingssalaten. Jeg sier jenta underkommuniserte det eritreiske fordi hun gjorde meg oppmerksom på at vår felles etnisitet var uten betydning, og jeg sier Natnael overkommuniserte fordi han ga vår felles etnisitet en betydning.

I eksemplene ovenfor ser vi hvordan eritreisk identitet forstås og brukes forskjellig av ulike individer når eritreisk ungdom samhandler. Det kan derfor bli vanskelig å si noe konkret om hva eritreisk identitet betyr for ungdommen, som også er poenget mitt i dette tilfelle. Man kan ikke snakke om én eritreisk identitet, men derimot kan man se et mønster som eritreisk ungdom ofte beveger seg etter. Jeg snakker her om en norm mange eritreisk ungdom følger og

bruker når de samhandler i den *offentlig sfære*. Normen har de mest sannsynlig plukket med seg fra den "eritreiske sfære" når eritreisk ungdom skal vise seg å være ganske strategiske i forhold til sitt eritreiske image. Det er nemlig en forskjell på hvordan eritreisk ungdom forholder seg til det motsatte kjønn, og vi skal nå se nærmere på hvordan eritreiske jenter forholder seg til sin eritreiske identitet.

4.3 Fest med eritreiske jenter

I Stockholm brukte jeg fra tid til annen å feste med mine informanter. Informantene var som oftest jenter, for det var de jeg var blitt best kjent med. Under feltarbeidet opplevde jeg aldri at eritreiske jenter inviterte med eritreiske gutter, så jeg var som regel den eneste eritreiske gutten til stede da jeg festet med eritreiske jenter. Til å starte med fant flere eritreiske jenter (som jeg ennå ikke hadde blitt kjent med) min tilstedeværelse ganske ubehagelig, fikk jeg høre i ettertid. Det at jeg var en eritreisk gutt gjorde at de ikke kunne *være seg selv* på fest. I starten syntes flere at det var merkelig å drikke alkohol og røyke foran meg, men de vente seg raskt til tanken. Og etter hvert snakket jentene også om sine seksuelle erfaringer foran meg, noe jeg selv mener ikke er uvanlig for ungdom på fest med venner, uavhengig av etnisk bakgrunn. På fest så jeg eritreiske jenter bli fulle, røyke og snakke om sine seksuelle opplevelser. En tilgang på informasjon de fleste gutter ikke har, og det tror jeg flere av jentene var klar over. Særlig da jeg til stadighet fikk høre kommentarer som: "Det er ikke mange eritreiske gutter som har sett meg slik", "jeg blir vanligvis ikke full", "jeg røyker ikke til vanlig, bare på fest" og "Du må ikke tro jeg er billig (altså *lett på tråden*)". På fest med eritreiske jenter var jeg "back-stage", om jeg skal bruke Goffmans terminologi på en situasjon hvor man har kommet bak kulissene på informantene sine (jf. Goffman 1992).

4.3.1 Smugrøyking

Jeg fikk høre at noen bekjente av meg fra Oslo skulle på fest i Stockholm, et klikk på fem eritreiske jenter og to ikke-eritreiske jenter i 20-årene. I den anledning inviterte jeg dem, Tarik og Arki med hjem til meg for en middag med ris og kylling. Tarik og Arki avsto fra å spise og begynte å drikke vin og øl mens vi andre spiste mat, og etter at vi hadde spist ferdig begynte også vi andre å drikke alkohol.

Middagsstemningen beveget seg raskt mot en feststemning da det etter hvert ble spilt musikk fra stereoanlegget. Flere av jentene fløy ut og inn av badet i det de stelte seg for å gå

ut på en av Stockholms diskoteker. Andre var allerede klare, og dermed godt i gang med drikkingen. Det gikk heller ikke lang tid før jentene begynte å danse til hiphop-musikken som kom ut av høytalerne. Etter hvert som tiden gikk begynte noen å bli brisne, og flere fant veien ut på balkongen for å ta seg en røyk. Før de gikk ut ville de omsider vite hvor mange eritreere som bodde i nærheten, for det var nemlig slik at de smugrøyket for sine foreldre. Selv om det virker lite trolig at en voksen eritreer vil gjenkjenne deg som sønnen eller datteren til en han eller hun kjenner, når en bor i Oslo og er i Stockholm, så må man lese oppførselen til Oslojentene som en vane de har i Oslo, men som kom til uttrykk i Stockholm. Jeg prøver her å si at det er vanlig for eritreiske jenter å smugrøyke for alle voksne eritreere, selv om det er ens foreldre man primært smugrøyker fra.

4.3.2 Interessante gutter

Jeg hadde fått besøk av *Harmaz*, en 23år gammel eritreisk venn fra Oslo. Han og jeg satt og så på TV en lørdagskveld da Tarik kom på et uanmeldt besøk. Hun ville ha oss med på et diskotek i sentrum med venninnen hennes *Gual*, en eritreisk jente på 25år. Til å starte med var ikke Harmaz og jeg i humør, men Tarik klarte å overtale oss allikevel.

Tarik, som mente å være allergisk mot tunnelbanesystemet i Stockholm, insiterte på å ta en drosje inn til sentrum hvor diskoteket lå, så vi tok en taxi. Inne på diskoteket var det fullt av folk, lokalet så ut til å være tatt ut fra en *R. Kelly* musikkvideo (en afroamerikansk musiker som er kjent for sine seksuelle sanger), med sin rødvinrøde vegg-til-vegg-teppe og med oversensuell lyrikk. Mange av jentene på diskoteket gikk lettkledd og viste mye hud, mens de fleste gutter gikk i jeans og t-skjorte. Diskoteket var ellers utstyrt med ett dansegulv, en *lounge*; en seksjon med lavere musikk hvor det gikk an å prate med hverandre, og to barer. Harmaz og jeg gikk rett mot baren for å kjøpe oss en cocktail, men møtte på *Gual* og fire av hennes eritreiske venninner før vi nådde frem. Vi prøvde å hilse på alle jentene, men det var bare *Gual* som virket å bry seg med å hilse tilbake. Venninnene hennes, som også var eritreiske, så en annen vei, og det trengtes hjelp av *Gual* for at jentene i det hele tatt orket å vise en slags halvhjertet interesse. Vi håndhilste på jentene, men mangelen på et fast håndtrykk ga meg inntrykk av at dette var noe jentene bare ville få unnagjort. Fornærmet som jeg var tenkte jeg: "For noen selvopptatte jenter", og jeg kunne ikke brydd meg mindre om dem – sannsynligvis en tanke jentene allerede hadde gjort seg om Harmaz og meg. Harmaz og jeg ble ikke stående og fortsatte ferden mot bardisken.

Stående ved baren med hver vår drink i hånden, hadde vi nå blikket mot dansegulvet. Der var det tett med folk og det så ikke ut til å være rom for å danse, så vi ble stående i baren å se oss omkring mens vi snakket sammen. Her kunne jeg ikke se en eneste eritreisk gutt, med unntak av Harmaz og meg selv selvfølgelig. Ikke lenge etter at Harmaz og jeg hadde drukket opp hadde Tarik, Gual og venninnene hennes kommet bort til oss, mest sannsynlig for å kjøpe seg noe alkoholholdig å drikke, for da jeg prøvde å snakke med to av Guals venninner virket de uinteressert. ”Dette er for dumt” tenkte jeg for meg selv, og tok tak i armen til Harmaz og dro han med meg ut på dansegulvet. Igjen tok det ikke lang tid før Tarik, Gual og venninne hennes fant oss på dansegulvet. Av ren høflighet danset jeg med dem til sangen var ferdig, men gikk for å ta meg en røyk like etter. På vei ut støtet jeg på de to andre venninne til Gual. Vi rakk å utveksle blikk for jeg kom ut, så jeg gikk bort for å si hei. I motsetning til de andre venninnene til Gual virket disse jentene å være hyggeligere enn det førsteinntrykket tilsa, så vi ble stående og snakke en liten stund. Det viste seg at de var fra Göteborg og hadde kommet til Stockholm for å feste i helgen, men til deres skuffelse mente de å ikke ha møtt på noen *interessante* mennesker. Uten å vite hva jentene mente med *interessant* fortsatte de å snakke om den store skuffelsen. Som et forsøk på å være morsom avbrøt jeg dem og sa at *interessante* folk har en tendens til å finne hverandre, og indikerte med det at de derfor måtte være *uinteressante*. Jentene svarte med å se på hverandre med hevede øyenbryne, for så å riste på hodet. Jeg visste tydeligvis ikke hva de mente med *interessant*.

Her vil jeg minne leseren om de tre ting som gjør en ikke-eritreisk; 1) Å drikke seg full, 2) røyke og 3) å virke promiskuøs (se første kapitel). I ettertid fikk jeg høre at det ikke var Guals venninner imot om de hadde møtt på en kjekk kar i Stockholm. Måten det ble sagt på indikerte at det her var snakk om en kjæreste (eller hva man nå ser etter om man er ute på et diskotek). Jeg prøver ikke her å si at Guals venninner er promiskuøse og må ses som sex-turister, men at de som ungdommer flest ikke hadde noe imot å bli kjent med en attraktiv person, helst en *interessant* kar i deres tilfelle. Det at jeg ikke var *interessant* for jentene hadde i følge en informant lite å gjøre med mitt utseende, og mer med at jeg var eritreisk. Jeg fikk høre at eritreiske gutter som regel var *uinteressante* for eritreiske jenter, da de kun fant ikke-eritreere *interessante*. Om vi ser jentenes påståtte holdning i forhold til det som er å anse som eritreisk av foreldregenerasjonen, vil jeg påstå at en eritreisk jente ikke ønsker å virke promiskuøs for eritreiske gutter, og derfor velger en ikke-eritreisk seksualpartner. Dette sier jeg fordi eritreiske jenter, i likhet med svenske og ikke-eritreiske, har et mer eller mindre aktivt seksualliv i *moderniteten*. Det vil jeg påstå til tross for at foreldregenerasjonen og eritreiske gutter måtte være av en annen oppfatning, noe som faktisk vil bidra til å gjøre

hypotesen min trolig. Er det ikke sannsynlig at eritreiske jenter vil foretrekke å ha ikke-eritreiske seksualpartnere når det råder en forestilling om at eritreiske jenter ikke har sex eller er promiskuøse av seg? Om hypotesen skulle vise seg å stemme for de fleste eritreiske jenter, så vil det være like interessant å vite hvorfor eritreiske jenter bevisst velger ikke-eritreiske seksualpartnere. Men før jeg går løs på den diskusjonen vil jeg først kort redegjøre for ens identitet i ungdomstiden.

4.3.3 Moderne eritreisk ungdom

I artikkelen "Consumtion" (Straw 2001) skriver sosialantropologen Will Straw at ungdommer befinner seg i en fase i livet hvor de karakteriseres som lett påvirkelige individer av modernitetens impulser. I en studie av ungdommens musikksmak i ungdomstiden, ble tiden ansett som en fase karakterisert av opphøynet sosial, emosjonell og seksuell avvikende eksperiment (Richard Dixon i Straw 2001:64). En tidsperiode hvor alt betraktes som intens og forvirrende. Det er i denne perioden ungdommer i "moderniteten" begynner å utforske og utvikle deres smak og egenskaper (Straw 2001:65). Ungdommer måler idoler opp i mot hverandre og ser hva som er populært og upopulært, før de lar visse elementer fra det moderne samfunnet forme deres identitet. Om vi skal tro Straw og Dixon så vil eritreisk ungdom, som ungdom med en annen etnisk bakgrunn, befinne seg i en eksperimentell *ungdomstid*. Det betyr at informantene som omtales i denne teksten er interessert i å prøve ut ting, men lar seg samtidig begrense av andre individer med samme etniske bakgrunn.

I artikkelen "Emosjonelle Landskaper" (2003) snakker sosialantropologen Bror Olsen om hvordan ungdommer bruker markedet til å plukke ut elementer fra ulike stilarter i samfunnet, og på basis av det setter sammen og skaper sin egen stil. Videre sier Olsen "...[at] endringer i markedets form og individens håndtering av stil og identitet synliggjør en utvikling hvor subkulturelle stilarter også blir et viktig utgangspunkt for tilhørighet, distinksjon og smak (Olsen 2003:49). Markedet ses i denne sammenheng som et landskap ungdommer fysisk beveger seg innenfor, også emosjonelt og intellektuelt. Det kommer av at markedets stilarter som ungdommer gjør til sitt, er subjektive tolkninger, der meningen bak objektene blir tolket av hva en selv synes om dem, og hvilket budskap de signaliserer. "Vi assosieres med vår egenkomponerte stil som har referanse til en spesiell stilart" (ibid:59). Stilen ungdommer setter sammen er da ment som en refleksjon av ens unike selv(bilde), samtidig som den viser til ens gruppetilhørighet.

Olsen poengterer her, i likhet med Straw, at ungdommer eksperimenterer med ulike stilarter, og at hva ungdommen vil eksperimentere med er det som er populært (jf. Straw

2001) og det som markedet har å tilby (jf. Olsen 2003). Det vil si at eritreisk ungdom mest sannsynlig vil eksperimentere med det samme de fleste andre, eksempelvis svensker. Hva gjør så svensker? Svensker røyker, blir fulle og har sex. Tre handlingsvalg som betraktes som ikke-eritreisk av den eritreiske foreldregenerasjonen, men som vi har sett, og skal se gjennom flere eksempler, at dette er noe eritreiske jenter likevel velger å eksperimentere med.

4.4 Eritreisk festival

Tidlig i august var det tid for årets siste kulturarrangement, en fire dager lang festival i *folkets park* på Tensta. Alle kulturarrangement er, som tidligere nevnt, en motsats til *moderniteten* og er å betrakte som en eritreisk sfære, der eritreisk ungdom må følge eritreiske normer. Tidligere har vi sett at eritreisk ungdom, og da med spesiell fokus på eritreiske jenter, ikke bryter *tradisjonelle* normer, da det er noe som gjøres i *moderniteten*. Her skal vi likevel se eritreiske jenter smugrøyke, og vi skal høre eritreiske jenter snakke om hva slags menn de er ute etter. Informasjon fikk jeg tilgang til da jeg igjen kom *back-stage* med jentene det her blir snakk om. Hovedpoenget i denne sammenheng er å se hva slags mann eritreiske jenter ser etter. Vi skal møte jenter som har gjort seg ferdig med eksperimenttiden sin, og som nå er ute etter elementer de kan feste til sin identitet.

Som på tidligere kulturarrangementer var det kun en håndfull eritreiske ungdommer å se den første festivaldagen, mest sannsynlig fordi så få ungdommer identifiserer seg med kulturarrangementene (jf. Bjerkli 1995, Thuen 2003). Den eritreiske festivalen lå rundt ti minutters gange fra Tensta tunnelbanestasjon, og det første man møtte da man kom frem var en bod som solgte festivalpass til SEK 300 for alle fire dager. Litt lenger frem var inngangen, og den var vaktet av flere innleide ordensvakter. Selve festivalplassen var omringet av et gjerde, og helt inntil var der utplassert flere telt. På høyre side fra inngangen solgte teltene et forskjellig utvalg eritreiske artikler; som eritreiske flagg, trommer fra Eritrea, bilder fra Eritrea og andre mindre og større varer. Langs veggen der inngangspartiet lå ble det solgt injerra, hamburgere og pølser, og et av teltene hadde også et musikkanlegg som det ble spilt eritreisk musikk på. På samme side hadde EUF satt opp sitt telt. Videre på venstre side var det noen flere steder som solgte mat, men de fleste var utstilling telt. Eksempelvis, ett med malerier som skulle symbolisere det eritreiske og et annet telt der man viste nasjonaldrakten til de ulike etniske gruppene i Eritrea. Denne siden ble omtalt som *kulturdelen*, en side der mye av eritreisk tradisjon ble politisert. Det påstås fordi alle maleriene hadde minst én soldat som enten red på en dromedar, var på utskikkpost i et fjell med det eritreiske flagget i

bakgrunnen, eller satt og spiste injerra rundt et bål, samt en tanks i solnedgang. Malerier som ville skapt sinne hos enhver eritreisk motstander av PFDJ. På motsatt side av inngangen til festivalen var det største teltet utplassert, der alle taler og forestillinger foregikk, og rett fremfor det største teltet var området eneste flaggstang plassert.

Den eritreiske festivalen ble formelt åpnet på kvelden i form av en åpningsseremoni, med flaggheising mens den eritreiske nasjonalsangen ble spilt. Dette ble etterfulgt av et minutt stillhet for de falne eritreere og slagordet *Awatna Hafash* – makt til folket.

4.4.1 *Ideal mannen*

Det tok ikke lang tid fra jeg ankom festivalen til jeg ble kjent med tre nye eritreiske jenter, som var i sine sene tjueår. Inne på festivalplassen fikk jeg raskt øye på Fiori og andre EUF medlemmer, som ville jeg skulle hjelpe dem med noen arbeidsoppgaver de hadde fått av PFDJ. Dette takket jeg nei til, da jeg heller ønsket å komme i kontakt med eritreisk ungdom som ikke var medlem av EUF. Det hadde Fiori forståelse for og introduserte meg for tre eritreiske jenter, som jeg skulle bli godt kjent med.

De tre jentene satt og spiste mat da Fiori introduserte meg. Jeg rakk så vidt å hilse på alle tre før en av jentene var borte for å kjøpe meg injerra. Jeg takket for maten og hadde ikke kommet lengre enn halvveis i maten før jentene sa de måtte løpe, så jeg måtte spise opp alene. Etter maten kjøpte jeg meg en kopp kaffe og i det jeg drakk fikk jeg lyst på en sigarett. Jeg brukte venstre hånd for å finne røykpakken min som lå i venstre jakkelomme, og i det jeg satte røyken i munnen ble den raskt snappet ut igjen. Jeg så opp og møtte blikket til et 27 år gammel medlem av EUF. ”Er du dum”, sa hun skarpt? Ifølge henne er det brudd på norm en eritreisk ungdom tenner seg en sigarett foran voksne eritreere. Hun anbefalte meg om å ikke røyke mens jeg var på festival, men det var helt uaktuelt sa jeg, og fortalte henne at jeg røyker opp til flere sigaretter daglig. Hun så på meg med store øyne og la til et huff, før hun sa hun ville vise meg hvor man kunne smugrøyke. Vi gikk ut av festivalplassen og fulgte en liten sti til høyre som førte oss bak en bygning de kalte *Lådan*, forbi en parkeringsplass og inn på en nedlagt skolegård. På den nedlagte skolegården var man utenfor festivalplassens synsfelt og 27-åringen mente man her kunne ta seg en røyk usett og i fred og ro.

Jeg var visst ikke den eneste som var røyksugen, for på den nedlagte skolegården så jeg samtlige av de tre jentene jeg hadde spist med tidligere, ta seg en røyk. To av jentene stumpet røyken med en gang de fikk øye på meg, mens den siste prøvde å gjemme røyken bak ryggen. Akkurat da fant jeg på ny veien frem til venstre jakkelomme og røykpakken, i det vi

fortsatte å gå mot dem. Jeg tente sigaretten og kunne se hun som gjemte røyken bak ryggen ta sin røyk frem og ta et trekk. Hun hevet så øyenbrynene og spurte 27-åringen om hvorfor jeg var blitt tatt med dit de smugrøyket. De tre jentene virket ikke videre glad for min tilstedeværelse, men 27-åringen så ikke ut til å bry seg, men valgte allikevel å forklare dem hvorfor det var greit å ha meg der. I følge 27-åringen var ikke jeg som andre eritreiske gutter; jeg moraliserte aldri, og virket ikke å bry meg om hva andre gjorde, og dessuten var hun overbevist om at jeg ikke hadde noen eritreiske guttevenner i Stockholm. Dette mente hun å vite da hun hadde kjent meg i over tre måneder. De tre jentene virket å stole på henne, for jeg fikk beskjed om å sette meg ned ved siden av dem.

Vi satt på gresset i solskinnsværet og røyket flere sigaretter, mens jentene snakket og sladret seg imellom. Selv satt jeg i bakgrunnen og hørte dem snakke om å reise, om et liv i England og tilslutt om festing. Etter hvert som den *eritreiske festivalen* har etablert seg som et årlig kulturarrangement i Stockholm er det blitt vanlig med fest for eritreisk ungdom på kveldstid. Vanligvis arrangeres det fester utenfor festivalplassen, men EUF bruker også å ordne med et diskotek med alkoholservering på Lådan. Her er det 18års grense, men jentene virket likevel uinteressert. Erfaringsmessig var det nemlig et ungt klientell på Lådan, noe som gjorde at jentene følte seg gamle. Dessuten var det ikke rom for flørt, ble det kommentert ytterligere. Ikke på grunn av aldersforskjellen, men mer på bakgrunn av guttenes ”barnslige” holdning. ”Alle sier YO YO, går i altfor store bukser og t-skjorter, og tror dem er 50 cent”¹⁰, sa 27-åringen, og de andre jentene nikkete samtykkende i bakgrunnen. Jentene ville ha en mann som forsto deres kulturelle bakgrunn, respekterte dem som selvstendige individer og som var ”moden”.

Jentenes manglende interesse for å feste på Lådan, deres beskrivelse av idealmannen og det faktum at de alle var single, ga meg et bilde på hva de nå var ute etter. Først vil jeg minne leseren om at kulturarrangementer fungerer som en sosial arena for eritreisk ungdom, som enten kommer for å pleie deres allerede eksisterende vennskap eller for å bli kjent med nye. Jeg fikk inntrykk av at jentenes sivilstatus som singel, kombinert med at de så seg etter en *interessant* eritreisk mann var grunnen til at de nå var å se på kulturarrangementet. Jeg vil påstå at de så etter en eritreisk mann fordi det er eritreiske menn som vil være best egnet til å forstå deres kulturelle bakgrunn. Denne eritreiske mannen tror jeg omsider må være oppvokst i *moderniteten*, da en mann fra Eritrea mest sannsynlig ikke vil respektere kvinner som selvstendige individer (se kapittel 1). Videre må denne mannen ikke være barnslig, men

¹⁰ 50 cent er en verdenskjent afroamerikansk hip hop artist som mange ungdommer har som forbilde.

moden (jf. 27-åringen). Det er tydelig at jentene ser etter *interessante* eritreere fra moderniteten som idealmannen, men kan det være slik at også andre eritreiske jenter ser etter det samme? Er det slik at eritreiske jenter ønsker seg en eritreisk kar som de vil dele fremtiden med? Om så, kan vi tenke oss at eritreiske jenter unngår eritreiske gutter i eksperimentfasen – der de drikker seg fulle, røyker og har sex – fordi de ikke vil virke uattraktive. Her nytter det omsider ikke å spekulere, dette trengs det empirisk data på.

4.4.2 Zemed

Jentene og jeg ble sittende bak Lådan og smugrøyke til sola gikk ned. Vi hadde vært innom den eritreiske festivalen for å spise injerra, men vi var tilbake der vi smugrøyket kort tid etter. Da mørket hadde lagt seg og jentene tenkte å gå seg en tur, bestemte jeg meg for å ta en tur ned på Lådan.

På Lådan måtte jeg vise legitimasjon til dørvakten for å komme inn, der det omsider kun var en håndfull ungdommer. Lådan så ut til å være en gammel gymsal. Jeg måtte gå gjennom en smal gang, som var noen få meter lang, før jeg møtte på noe som lignet en pølsebod. I avluken sto en ung kvinne og solgte øl, vin og brus. Lenger inn i salen så jeg noen ungdommer på dansegulvet, de beveget seg rytmisk etter hip hop musikken. Ungdommen som ikke danset stod og pratet med hverandre, to av disse var Fiori og venninnen hennes *Shikor*, en 19 år gammel jente hun hadde møtt i Eritrea. Jeg tok meg et glass vann før jeg gikk bort for å hilse på dem. Fiori rakk så vidt å introdusere meg for Shikor før hun plutselig måtte løpe, hun hadde nemlig fått en sms av Jiggna (fra PFDJ). Jeg satt nå ved siden av en 19år gammel jente som jeg ikke kjente. Jeg prøvde å snakke med henne på norsk, men det forsto hun lite av. ”Jeg trenger en røyk”, tenkte jeg og spurte Shikor om hun ville bli med. Jeg spurte henne for å være høflig, da jeg var sikker på at jenter ikke røyker foran gutter. Til min overraskelse takket hun ja til invitasjonen, så vi gikk ut bakveien – der også andre eritreiske jenter sto og røyket foran eritreiske gutter. Her ble Shikor og jeg stående å røyke flere sigaretter, og vi fant tonen. Siden Shikor forsto lite norsk, så snakket jeg en blanding av norsk, tigrinya og engelsk, mens hun gjorde seg forstått på svensk.

Om det er slik at eritreiske jenter smugrøyker foran eritreiske gutter fordi de fortsatt skal virke *attraktiv* i deres øyne, må vi forstå Shikor og de andre jentenes tobakkrøyking foran meg og andre eritreiske gutter som et brudd på denne norm. Kan det sees slik at Shikor og de andre jentene som røyket på baksiden av Lådan er unntaket fra regelen. En videre samtale

med Shikor vil gi en bredere forståelse for hvorfor noen eritreiske jenter kan røyke foran gutter, og om det virkelig er slik at eritreiske jenter vil ekte seg med eritreiske gutter.

Shikor og jeg rakk å røyke noen sigaretter før vi fant ut at vi ville snakke under roligere omstendigheter, så vi gikk bak Lådan. Det var blitt mørkt, men jeg kunne likevel se gløden på tre sigaretter. Det var de tre jentene fra tidligere, så vi gikk bort for å hilse før vi fant oss en benk og tente oss en røyk hver. Selv om jeg sier at *vi fant tonen*, betyr det ikke at det lå en seksuell spenning i luften, for situasjonen var høyst aseksuell. Men siden jeg var nysgjerrig på om eritreiske jenter holdt eritreiske gutter som potensielle idealmenn, der de blant annet unngikk å røyke foran dem, så tok jeg meg til mot for å stille det pinlige spørsmålet; ”er du jomfru”? Shikor så på meg med hevede øyenbryn og kalte meg frekk før hun spurte meg om det samme. Jeg følte at jeg måtte besvare henne først, slik at hun muligens ville svare på det samme spørsmålet, men slik gikk det nå ikke. Hun så på meg og kalte meg teit før hun ristet på hodet, men kunne allikevel innrømme at hun hadde sett flere ”kjekke” eritreere da hun var i Eritrea tidligere den sommeren. Disse guttene flørtet hun omsider ikke med, og her skjøt jeg inn; ”det er fordi man forventer at eritreiske jenter ikke skal ha uforpliktet sex ”! Shikor verifiserte forventningen med et anerkjennende nikk, men innrømmet samtidig at det ikke var derfor flere eritreiske jenter – som henne selv – avstår fra seksuelle relasjoner med eritreiske gutter. Shikor mente selv å unngå gutter fordi hun anså dem som *zemed*.

Som forklart tidligere er *zemed* en potensiell relasjon mellom to eritreere, og som kan sammenlignes med Kabrefolkets *ikpankture*, men her unnlot jeg å forklare hva *zemed* betyr om man oversetter det bokstavelig til norsk, nemlig slektning. For eritreere er det ganske vanlig å bli presentert som *zemed*, som direkte oversatt betyr slektning. Ganske enkelt fordi det er meningen at relasjonen skal indikere et tettere samhold enn det vennskap viser til. I sin virkelige betydning viser termen *zemed* kun til en relasjon mellom to individer som har foreldre som også kjenner hverandre. Eksempelvis, om min far er venn med faren til kameraten min, vil vi nå omtales som *zemed*. Det er intet slektsblod mellom kameraten min og meg. Så når min far, mor, onkel eller tante er venn med en annen voksen, vil han eller hennes datter eller sønn bli min *zemed*. *Zemed* betyr slektning, men blir også brukt på ikke-slektninger som likevel anser seg som slektninger.

Shikor, som i tråd med andre eritreiske jenter, ser de fleste eritreiske gutter som deres slektning. Det vil være rimelig å anta at eritreiske jenter ikke vil drikke seg fulle eller røyke foran eritreere de kan anse som slektning; kanskje eritreiske jenter syntes det gir en skammelig følelse – for det er jo slik at både røyking og drikking anses som ikke-eritreisk av

foreldregenerasjonen. At eritreiske jenter ikke ser eritreiske gutter som seksualpartnere, når de lett kan tolke *zemed* bokstavelig, er både forståelig, logisk og særdeles fornuftig.

Vi har nå to mulige årsaker til hva som gjør at eritreiske jenter stort sett unngår eritreiske gutter, spesielt om man er overstadig beruset av alkohol eller røyker sigaretter. Men skyldes det ungdommens bruk av termen *zemed*, eller er det fordi eritreisk ungdom ønsker å virke mest mulig *attraktiv* for det motsatte kjønn?

4.4.3 Demonstrasjon mot den eritreiske festivalen

På den tredje festivaldagen sto en gruppe PFDJ-motstandere utenfor festivalplassen og demonstrere mot PFDJs politisering av eritreisk identitet. En mann gikk i føringen og ropte slagord som meddemonstrantene gjentok i kor. Demonstrantene hadde også med bannere med slagord som blant annet: ”*Swedish-Eritreans, Stop support the Eritrean Regime*”, ”*Let the Prisoners Free*”, ”*Free Dawit*”, ”*Pressefrihet nå*” og andre plakater som antydte at det eritreiske regime er hyklersk når de skriker om urettferdighet i verden når de selv utøver en urett mot eritreere i Eritrea¹¹. Etter en stund med demonstrasjon dukket plutselig politiet opp, og Jiggna gikk bort for å møte dem. Selv lusket jeg meg nærmere for å høre hva det var snakk om; Jiggna ønsket demonstrantene bortvist, men det nektet politiet å gjøre, som mente det var en del av ytringsfriheten å demonstrere. Jiggna mente på sin side at dette var ordensforstyrrelse og fortalte politimannen at de har erfaring med PFDJ-motstandere som lager bråk. Om politimannen valgte å overhøre argumentene til Jiggna eller om han vurderte demonstrantene som lite truende er uvisst, men politiet gjorde ingenting og dro av gårde etter kort tid.

Mot kvelden, da mørket hadde lagt seg, hadde de fleste demonstrantene dratt hjem. To demonstranter, en eritreisk mann og en ikke-eritreisk (hvit) kvinne sto utenfor festivalplassen med et banner med slagordet *Let the prisoners free!*. Jeg ble oppmerksom på de to demonstrantene fordi de var omringet av mange eritreiske ungdommer – jeg rakk å telle 30 ungdommer, som både ropte skjellsord og truet med å slå dem ned om de ikke forsvant derifra. Voksne eritreere – som så ut til å tilhøre arrangørene – prøvde å roe ned ungdommen, men uten hell. Plutselig ble den mannlige demonstranten slått ned av tre ungdommer som hadde stormet han, og en av dem sparket han mens han lå nede. Hendelsen fyrte opp de

¹¹ Her henvises det til den manglende ytringsfriheten i Eritrea, de fengslete soldatene og journalistene, og til den vanskelige tilværelsen eritreere i Eritrea har. En ubehagelig situasjon de mener den eritreiske presidenten må stilles til ansvar for.

voksne tilskuerne som nå skulle ha all eritreisk ungdom vekk fra åstedet¹². Vi ble alle jaget vekk, men jeg rakk å se den nedslåtte mannen reise seg opp hvorpå han blødde fra nesen. I det jeg ble jaget vekk så jeg de tre jentene fra tidligere gå mot smugrøykeklassen, så jeg fulgte etter og møtte dem bak Lådan. Jeg kunne ikke ha kommet lenge etter jentene, men da jeg hadde tatt dem igjen var de allerede godt i gang med å snakke om det som nettopp hadde skjedd, altså at en PFDJ demonstrant hadde blitt slått ned. Jentene, som sympatisert med PFDJ, men som ikke var medlemmer av EUF, begynte å snakke om hvor sexy slagmannen var, for, som jeg fikk forklart, var demonstrantene forrædere som var på spion- og sabotasjeoppdrag for Etiopia. En antagelse som virker å mangle en rot i virkeligheten. Uavhengig om hvor reelt det er, så var jentene oppildnet og begeistret over at demonstranten ble slått ned og sparket i det han lå nede, det til tross for at han ble overmannet av tre stykker og valgte å ikke ta igjen.

Hendelsen kan ses i sammenheng med eritreiske jenters idealmann. I følge jentene på *smugrøykeklassen* var det ekstremt viktig for en mann å være PFDJ-tilhenger. PFDJ definerte deres kulturelle bakgrunn, og da er det kanskje rimelig å tenke seg at de vil falle for PFDJ tilhengere, siden mannen da vil være bedre rustet til å forstå kvinnens kulturelle bakgrunn. Jentene lot seg ikke begrense i tanker om *zemed* da de snakket varmt om ham som slo ned demonstranten.

Vi ser ikke ut til å ha kommet videre i en søken om hva som gjør at eritreiske jenter prøver å unngå eritreiske gutter. At eritreiske jenter ønsker å være "attraktiv" for eritreiske gutter er foreslått, men det virker mer sannsynlig at det er ungdommens tolkning av *zemed* som gjør at eritreiske gutter og jenter ikke samhandler. Vi må her være oppmerksom på at Shikor, en 19år gammel jente, var den som mente *zemed* satte en begrensing, noe som ikke ser ut til å gjelde for jentene i sine sene tjuerår. Kanskje vi må se det fra et aldersperspektiv. I neste tokt vil vi se om det er flere enn Shikor som operer med *zemed*, under en ungdomsfest som ble holdt samme kveld.

4.4.4 Ungdomsfest

De tre jentene jeg brukte å smugrøyke med mente ungdomsfesten som skulle holdes på *Akalla*, i Stockholms utkantstrøk, var for eritreisk ungdom som var langt yngre enn dem, så jeg dro til *Akalla* med Fiori og Shikor. Ved ankomst så jeg eritreisk ungdom som jeg ikke hadde sett tidligere, og alle bar på et festivalbånd. Ungdommene hadde trolig betalt seg inn på

¹² Jiggna beskrev hendelsen som "ekstremt pinlig" i ettertid.

den eritreiske festivalen for å kunne dra på denne festen. Det innleide lokalet hadde en stor sal der det ble spilt musikk og en mindre sal der man kunne kjøpe alkoholholdig eller alkoholfri drikke. Inne var det fullt, så mange sto på utsiden og pratet med hverandre. En plass der også jeg tilbrakte mesteparten tiden.

Ute på plassen begynte Shikor og Fiori å snakke med to eritreere fra Italia. Den ene snakket kun italiensk, mens vennen hans behersket både *tigrinya* og engelsk, så det var ham jentene stort sett snakket med. Han førstnevnte sto omsider å gestikulerte med armene sine mens han lirket av seg italienske fraser. Fiori og Shikor ble ikke stående lenge og gikk bort til noen eritreere som kunne svensk mens jeg fortsatt sto igjen. På *tigrinya* fortalte han meg hvor mange pene eritreiske jenter det var i Stockholm, og at han hadde som mål å flørte med en eritreisk jente. Etter noen spørsmål fra min side fant jeg ut at han og vennen hans var kommet til Stockholm for å møte eritreiske jenter. Han foretrakk en eritreisk jente, uten at han klarte å redegjøre for hvorfor, de var rett og slett best mente han. Da jeg omsider spurte han om hvorfor han ikke så etter eritreiske jenter i Italia – for det finnes flere eritreisk ungdommer der enn det gjør i Stockholm – var svaret at han var *zemed* med dem han kjente der, og alle de nye han ble kjent viste seg å være hans *zemed*. Selv mente han å ikke være alene om å dra på eritreiske turer til utlandet for å bli kjent med eritreiske jenter. De nederlandske, tyske og danske guttene han var blitt venn med hadde det samme mål for øyet. Han mente selv at jeg – som han visste gjorde feltarbeid på eritreisk ungdom – var på utskikk etter en eritreisk jente, der jeg brukte etnografrollen for å legitimere et fem måneder langt opphold i et annet land.

Det er tydelig at *zemed* fungerer som en begrensende faktor for eritreisk ungdom, og virker som den mest sannsynlige faktor på at eritreiske jenter prøver å unngå eritreiske gutter. Ungdommen fra Italia som mente at også jeg så etter eritreiske jenter i utlandet tyder på at dette er et spredt fenomen, spesielt med tanke på at hans venner fra innenfor og utenfor Italia så etter eritreiske jenter utenfor de land de nå bodde i. At han hadde festivalbånd, men ikke var å se på festivalen – området er nemlig ikke så stort at det går an å gjemme seg – tyder også på at han var kommet til Stockholm for å bli bedre kjent med eritreisk ungdom, og ikke for å delta på noen festival. Ungdommens tokning av *zemed* forklarer hvorfor eritreisk ungdom ikke har en seksuell interesse av det motsatte kjønn, men termen forklarer ikke hvorfor eritreiske jenter smugrøyker og regulerer sitt alkoholkonsum når de henger ut med voksne eller eritreiske gutter. Kan det være fordi eritreiske jenter ønsker å bli anerkjent som eritreere i *moderniteten*, som vi har sett eritreisk ungdom gjøre når man må kunne danse som en eritreer og velge matretter, som er å anse som eritreisk? Hvor viktig er det egentlig for

eritreisk ungdom å få anerkjennelse for sin eritreiskhet? Videre skal vi ta en nærmere titt på ungdommers behov for anerkjennelse.

4.5 Eritreisk ungdoms behov for anerkjennelse

I teksten har vi sett eritreisk ungdom kommunisere eller underkommunisere sin eritreiske identitet situasjonelt. I den eritreiske sfære er ungdommen eritreisk – selv om de kan utsettes for en type måling av ens eritreiske identitet – og i den offentlige sfære underkommuniseres deres eritreiske identitet i form av eritreiske jenters forhold til røyk, alkohol og sex. Videre ser vi eritreiske jenter stort sett skjule de overnevnte tegn som gjør en ikke-eritreisk, en handling jeg leser som et strategisk grep som gjør at de fortsatt kan anerkjennes som (attraktive) eritreere i moderniteten. Spørsmålet som følger blir dermed: Hvorfor er det viktig for eritreiske jenter å få anerkjennelse for sin eritreiskhet i *moderniteten*?

Jeg vil argumentere for at eritreiske jenter spiller et slags dobbelspill av en enkel grunn; de ønsker innpass i begge grupper. De handler som de gjør fordi de søker en type anerkjennelse i deres tradisjonelle liv og i deres moderne liv. Charles Taylor snakker om viktigheten av å bli anerkjent for den man selv mener man er, og behovet for det (Taylor 1994). Søken etter anerkjennelse og behovet for det er fundamentalt sett viktig for ens identitet. Det å ikke bli anerkjent eller det å bli mistolket kan påføre stor skade sier han videre. Spesielt gjelder dette minoriteter som hele tiden må bevise sin gruppetilhørighet for de to kulturer de søker anerkjennelse av. Om gruppen en søker anerkjennelse hos ikke ønsker å akseptere en som medlem, kan dette medføre en stigma som kan resultere i en intern nedvurdering av selvet, altså bildet av en selv. Mangel på anerkjennelse er det viktigste instrumentet for at et individ i en gruppe (eller to) begynner å tro på nedverdighetene om dem selv. Anerkjennelse av folk og hvem de er har derfor blitt et vitalt menneskelig behov (Taylor 1994:26).

Hovedårsaken til at folk har blitt så opptatt av identitet og anerkjennelse i moderne tid er først og fremst en kollaps av det sosiale hierarkiet, og ære-begrepet som fantes i tidligere regimer. Tidligere var ære *livsviktig*, ettersom det ikke var allemannseie; sagt på en annen måte så har verdien til enkelte ord som var ment å opphøye enkelte i samfunnet mistet sin tyngde (*ibid.*:27). De har med andre ord blitt devaluert. Gjennom en innføring av demokratiet og den franske revolusjonen har likeverd blitt satt i førersetet. Verdighet, samt de tre milepælene frihet, likhet og brorskap har blitt en pekepinne på hvordan vi skal leve. Ut av det hele så har den individuelle identiteten sprunget frem som et ideal for oss her i vesten

(*ibid.*:28). Det finnes ingen ytre mal for hvordan du skal leve et såkalt autentisk liv, og filosofen Jean-Jacques Rousseau hevder at en ikke behøver noen annen kilde enn en selv for å ta moralske beslutninger (Rousseau i Taylor 1994:29). Hans tanke om en universalistisk egalitet kan hjelpe oss til å forstå hvordan individets identitet er blitt så viktig i dag. Hvis en ikke lever sitt liv slik det er ment at man skal leve, kan man, eller vil man, føle at ens eget liv er likegyldig og til og med ufruktbart (*ibid.*:30). Det er derfor viktig at man er ekte mot seg selv. Når en først finner ut av dette og samtidig greier å vise det, er når man begynner å definere seg selv. Det er ut ifra identitet at skapelsen av mennesket skjer, og først da gjennom dialog, hvor ens egne uttrykk kommer til syne (*ibid.*:32). Idealet om en innvendig generert identitet gir således en ny betydning til anerkjennelse. Anerkjennelse erverves gjennom utveksling, og derfor er det kun gjennom denne definisjonen at en kan realisere sitt eget potensial, sine egne mål, for dermed å kunne realisere seg selv (*ibid.*:33)

Taylor poengterer det som har vært gjennomgående i hele oppgaven; at ens identitet formes relasjonelt og i interaksjon med andre. Hans tilføyelser har i tillegg vist at individer har et vitalt behov for å få anerkjennelse av sin identitet, noe som kan forklare hvorfor eritreiske jenter gjør det som er forventet av dem – fordi eritreiske jenter, som alle andre, ønsker å få verifisert sin ønskede identitet – en identitet man i *moderniteten* står friere til å velge selv.

4.6 Oppsummering

Til nå har teksten illustrert et bilde av eritreeres ”tradisjonelle” og ”moderne” ungdomsliv. To sosiale felt som er å betrakte som en eritreisk, og en offentlig sfære, som videre er med på å forme identiteten til eritreisk ungdom. *Eritreisk sfære* og *offentlig sfære* representerer en *tradisjonell* og *moderne* kultur, og er å regne som deres kulturmeny som eritreisk ungdom handler ut fra.

Det er ikke gitt at en eritreer vil samhandle med en annen eritreisk ungdom, fordi man deler en lik etnisk bakgrunn. Det som derimot er signifikant i en relasjon mellom eritreisk vennskap er dens potensial, for det er bare eritreere som kan bli *zemed*. En relasjon som gir en slektningsstatus, når man likevel ikke har samme blodsband. At eritreisk ungdom tolker *zemed* bokstavelig gjør at jenter og gutter ikke blir seksuelle med hverandre. Trolig fordi eritreisk ungdom vil unngå det de selv tror vil være incest eller blodskam. Videre så vi hvordan eritreiske jenter smugrøyket foran voksne og eritreiske gutter, og var nølende til å drikke alkohol, som de brukte å være på fest når eritreiske gutter var til stede. Eritreisk

ungdomsliv i moderniteten må ses i sammenheng med deres liv i den eritreiske sfære, der tradisjonelle normer får eritreiske jenter til handle på eritreisk vis i samhandling med eritreiske gutter.

At eritreiske jenter ikke ønsker å eksponere sine ikke-eritreiske sider – når de eksempelvis smugrøyker – har å gjøre med deres behov for anerkjennelse av deres eritreiskhet. Om en eritreisk jente er full eller om hun røyker offentlig kan hun bli sett av eritreere, og denne informasjonen vil spre seg som ild i tørt gress innenfor det eritreiske miljøet i Stockholm. Trolig et lite ønskelig bilde eritreiske jenter ønsker eritreiske gutter skal ha av dem, spesielt om det gjør jentene lite attraktive for guttene (som antydte tidligere i kapitlet). Det er nemlig deres handlinger som gjør dem eritreisk.

5 Analyse av eritreisk ungdomsidentitet

I forrige kapittel argumenterte jeg for hvordan eritreisk ungdom må handle på eritreisk vis for å kunne anerkjennes som en eritreer av andre eritreere. Det kom videre frem at eritreiske jenter ikke vurderer eritreiske gutter som seksualpartnere i ”moderniteten”, trolig på grunn av deres tolkning av relasjonstermen *zemed*, selv om det kan finnes andre grunner. I dette kapitlet skal vi se nærmere på eritreiske jenters syn på eritreiske gutter, der vi skal prøve å komme frem til hvorfor eritreiske jenter handler som de gjør. Ungdomstiden vil være sentral i dette kapitlet.

5.1 Eritreiske jenters idealmann

På feltarbeidet i Stockholm måtte jeg flytte én gang. Jeg endret boplass fra *Rissne*, som tilhører *Solna* drabantby til, *Vellingby* som tilhører drabantbyen med samme navn. En dag jeg var på kjøpesenteret på handletur støtet jeg på Gual, Tariks venninne. Det var hun som så meg, og kom bort og hilste, og vi slo av en liten prat før vi avtalte å ta en kaffe noen dager senere i *Vellingby*.

Vi møttes på en varm og skyfri soldag, men valgte likevel å ta kafébesøket innendørs. Inne ledet Gual an og bestilte meg en kaffe etter å ha spurt om hva jeg ønsket å drikke. Forrige gang jeg var på kafé med en eritreisk ungdom jeg så vidt kjente ble det spilt på eritreiske normer (lunsjen med Arki og Natnael) – en flause jeg ikke ønsket å repetere – så kaffen ble kjøpt med Guals krone, og jeg gjorde ikke annet enn å takke for den varme drikken.

Som med samtlige av mine tidligere samtaler med unge eritreere gikk også denne samtalen på svensk og norsk. Det er vanlig for eritreisk ungdom å snakke svensk seg imellom forteller Gual. Selv skulle hun ønske eritreisk ungdom, inkludert seg selv, snakket *tigrinya*, for det var en måte å markere en distanse til svenske jenter. Gual vil nemlig ikke assosieres med den stereotypiske svenske jente når det kom til seksualitet og fyll. Selv innrømmet hun å ta et glass øl eller vin i festlige anledninger, men å drikke seg full mente hun aldri å gjøre. Hun kunne selvsagt bli full, men det var aldri planlagt på forhånd, slik hennes svenske venninner kunne planlegge. Samtidig poengterte Gual at det hun sa om eritreiske jenter ikke gjaldt alle, men hun var likevel fast bestemt på at det er uvanlig å se fulle eritreiske jenter på fest eller diskotek. Dette var nemlig en indoktrinert holdning fra den eritreiske sfære mente hun selv. Det er i sammenheng med eritreiske sammenkomster, som middagsselskap, man blir utsatt for de voksnes moralisering av eritreisk identitet. Det var ikke slik at Gual trodde det var ikke-eritreisk å drikke seg full, men det var slik de voksne fremstilte det. At eritreiske

ungdommer fulgte denne normen mente hun selv var fordi man ikke ønsket å skuffe sine foreldre, og ikke fordi det ble ansett som eritreisk eller ikke. Her poengteres det at eritreisk ungdom gjør som sine foreldre ønsker, men når foreldregenerasjonen moraliserer visse holdninger som sider ved ens eritreiske identitet, så blir de holdningene ungdommen arver ansett som eritreisk. Videre er det å anse at det er slike handlinger som gir eritreisk ungdom anerkjennelse for sin eritreiske identitet. Hva med kjærester; er det slik at eritreisk ungdom må ha en eritreisk kjæreste for å kunne anerkjennes som en eritreer?

Gual forteller om forventninger hennes foreldre har til henne. Hennes mor og far ser det som ønskelig om hun finner seg en eritreisk mann hun kan dele livet med, men det er viktig at denne eritreeren har vært oppvokst i vesten, i moderniteten. En eritreer med utilpassete holdninger til et liv i moderniteten er ikke ønskelig og anses av hennes foreldre som uaktuelt. Er det alternativet, så er en svenske å foretrekke. Selv hadde ikke Gual noen preferanser på om hun foretrakk en eritreer foran en svenske, fordi hun mente det ikke lå noen opplagte forutsetninger i en manns holdninger eller personlighet om man baserte seg på etnisitet. Fra egen erfaring kunne hun fortelle at svensker var mer sjarmerende, selv om de kunne virke litt *nerdete* i forhold til eritreere og andre minoriteter. Dessuten var det hovedsakelig svensker som la an på henne, ungdom med minoritetsbakgrunn slo sjelden til mens eritreiske gutter ekstremt sjelden tilnærmet seg henne på den måten. Med sine statistiske data (hennes ordlyd), fant hun det mest sannsynlig å ende opp med en svenske. At Gual ikke har preferanser på sin idealmanns etniske bakgrunn tyder på at eritreiske jenter er forskjellig, for på *den eritreiske festivalen* var jentene klare på at de ønsket seg en eritreisk mann. Her skal jeg ikke prøve å dra et skille mellom eritreiske jenter jeg møtte på kulturarrangementer og i moderniteten, snarere vil jeg se nærmere på hva av det eritreiske Gual ønsker å videreføre da hun uttrykte; ”det er ekstremt viktig å videreføre den eritreiske kulturarven”! Det skulle hun gjøre ved å gi sine (ennå ufødte) barn en eritreisk oppvekst, som hun selv kalte det. Hun ville gjøre som hennes foreldre gjorde med henne og hennes søsken; å prate eritreisk til dem, lære dem om eritreisk kultur og historie og holde dem unna PFDJ. Guals visjon om en videreføring av en eritreisk kulturarv skjer uavhengig av hennes idealmanns etnisitet når vi ser at hun setter all fokus på oppvekst; for det eritreiske i moderniteten er å anse som; å gjøre som den eritreiske foreldregenerasjonen. Guals søken etter å videreføre en eritreisk kulturarv lignet veldig på det Bebe fortalte meg under påskemiddagen med Zeus og familien hans.

Bebe og jeg drakk av hver vår kaffekopp da hun begynte å fortelle meg om enhver eritreisk ungdoms plikt når det gjaldt å anskaffe seg en familie. I utgangspunktet anså hun seg selv som en eritreisk patriot, og la enorm vekt på å videreføre en eritreisk kulturarv. Eritreere

var i hennes øyne et sterkt folk som ikke måtte ikke dø eller *vannes ut*, og det var eritreeres historiske kulturarv som holdt liv i det eritreiske. Det måtte derfor holdes liv i det som ble ansett som eritreisk. Selv mente hun PFDJ og EUF var godt i gang med å overholde det eritreiske i offentligheten, men det eritreiske i husholdet var like viktig å opprettholde og ville best gjøres med to eritreiske foreldre. Et hushold med to eritreiske foreldre var det prinsipp som ville sørge for at det fortsatt ble holdt liv i eritreisk kultur. I hennes ord: ”Får man omsider barn med en ikke-eritreer må det eritreiske inngå mange unødvendige kompromisser. Kompromiss som undergraver hvordan det eritreiske skal forme barnet. Man risikerer med andre å ord å miste den kulturelle arven”. Bebe er ikke alene om denne tanken. Både Zeus og Seiti uttrykte ved flere ganger hvor viktig det var med et eritreisk samhold, selv om de aldri sa at Tarik og Arki måtte finne seg en eritreisk ektefelle. Men de la heller ikke skjul på hva de mente var best for dem, og det var om de begge fant seg hver sin eritreer. Guals foreldre hadde omsider mer å si når det gjaldt hvem deres avkom ville ende opp med. Hennes eldre bror var kjæreste med en ikke-eritreisk jente, og det var hennes foreldre ikke spesielt begeistret for. De anså ikke forholdet som noe seriøst og hadde anbefalt han å gjøre det slutt, slik at han kunne finne seg et seriøst forhold som kunne vare livet ut.

Ut ifra det Gual og Bebe forteller, og hvordan Zeus og Seiti uttrykte det, så er det slik å forstå at voksne eritreere ønsker å se sine barn gift med en eritreer. Samtidig ser vi at dette ikke er en praksis eritreisk ungdom nødvendigvis tar med seg videre, selv om det er innlysende at Gual vil videreføre en eritreisk kulturarv. Forskjellen er den at mens Gual - som her representerer eritreisk ungdom – ser for seg eritreisk kultur bli forvaltet gjennom oppvekst, ser foreldregenerasjonen etnisitet som en forutsetning til at eritreisk kultur lar seg forvalte i et hushold. Er det da slik at eritreiske gutter konkurrer på lik linje med ikke-eritreiske gutter når det er snakk om å ekte seg med en eritreisk jente? Mine feltsamtaler fra den eritreiske festivalen antyder at eritreiske jenter i utgangspunktet ønsker eritreiske gutter, men til det finnes fortsatt ingen klar svar. En feltsamtale med Tarik vil kanskje kaste lys over hva og hvordan eritreiske jenter tenker om den saken

5.2 Tarik om hvordan eritreiske jenter handler og tenker

I Stockholm var jeg ofte på besøk hos familien til Zeus, selv etter at jeg hadde flyttet fra Rissne til Vellingby. De hadde lånt meg reservenøkkelen til leiligheten og jeg brukte å stikke innom uanmeldt. Mine besøk resulterte ofte i samtaler med Seiti, men kunne også innebære kveldsturer med Tarik. Kveldsturen jeg nå skal beskrive var den første etter kaffen med Gual,

og her skulle jeg møte en oppgitt Tarik med holdningstips om hvordan man som eritreisk gutt skal oppføre seg ovenfor en eritreisk jente. Jeg hadde visstnok behandlet Gual ganske dårlig.

På kveldsturen fant vi oss en benk å slappe av på. Hun ventet til jeg hadde satt meg godt til rette før hun begynte å spørre meg ut om Gual. Hva jeg syntes om henne og om jeg fant henne søt og så videre. Dette var ikke noe jeg tenkte på, fortalte jeg Tarik, men det trodde hun ikke på. Hun mente nemlig at det var en kjensgjerning at alle eritreere fra Norge kom til Stockholm for å finne seg en kjæreste, noe jeg stilte meg uforstående til. Tarik ville fortsatt ikke tro meg, og mente å være temmelig sikker på at kaffen jeg tok med Gual var et stevнемøte. Hun var ikke i tvil, og det var ikke Gual heller i følge Tarik. ”Hvordan kan en mann la en dame spandere på ham”, spurte hun meg? At jeg lot Gual betale for kaffen anså Tarik som en flause, og mente det kom til å bli pinlig om jeg møtte Gual igjen (jeg traff aldri Gual igjen). Frustrert og oppgitt over meg, ønsket Tarik nå å belære meg om kjærlighet og kunsten å tiltrekke en eritreer. En nødvendighet ifølge henne selv, for ifølge Tarik (25) var alle eritreiske jenter på hennes alder på utkikk etter en eritreisk kjæreste.

Under *studenten* til den ferdigutdannende ingeniøren på Rissne stiftet Tarik bekjentskap med flere av gjestene, men det var én hun var mer interessert i enn andre. En eritreisk gutt på 27 år som hadde en svensk kjæreste som ikke var med på *studenten*. En anledning Tarik skulle bruke til å flørte og se an mulighetene for å bli kjæreste med 27-åringen. Tarik mente at om en eritreer ikke tar med seg sin svenske kjæreste med til eritreiske middagsselskaper, var det et tegn på at kjæresteforholdet ikke kom til å vare. Et tegn jeg raskt måtte lære meg.

På *studenten* skulle ungdommen etter hvert ut på diskotek, og siden kjæresten til 27-åringen heller ikke skulle møte ham der, visste Tarik at hun ville få flere muligheter til å legge an på ham. Eller som hun selv sa det ”(...) jeg hadde god tid til å vise ham en interesse, slik at *han* ville komme til *meg*”. En delikat prosess som måtte gi det inntrykk at 27-åringen gikk for Tarik og ikke motsatt, for som hun selv sa, var det viktig å la han tro at det er han som vant hennes gunst og ikke motsatt. Tarik var også påpasselig på å styre samtaleemnene unna det som kunne få han til å tenke på kjæresten sin, for det kunne spolere sjansene hennes. Kom samtalen likevel inn på et emne som kunne minne 27-åringen på at han faktisk hadde en kjæreste, anså hun det som lured å avbryte ham, for så å snakke om et annet emne. Om man gjorde som henne ville enhver eritreer ha reelle muligheter til å overta kjæresterollen, såfremt vedkommende ikke var kjæreste med en annen eritreer. Dette mente Tarik var mulig fordi en eritreer alltid vil prioritere å være kjæreste med en eritreer fremfor en ikke-eritreer. Dette er

en handling Tarik ikke finner uetisk, og hun legitimerer hennes handling i å mene at taktikken aldri ville ha fungert på en ikke-eritreer.

Tarik (og trolig Gual) var inneforstått med at alle unge eritreere var klar over samhandlingsnormen mellom unge eritreere. En norm som sier at eritreere har førsteretten på hverandre, uavhengig om man er i et kjæresteforhold eller ikke. Oppgaven anser det sistnevnte utsagn for å være en personlig mening, og ikke en utbredt tanke blant eritreisk ungdom. Likevel ser jeg en tendens hos eritreiske jenter; idealmannen er eritreisk, men omgås ikke eritreiske menn.

5.3 Eritreisk kjæresteforhold

Etter samtalen med Tarik reflekterte jeg over hvilken tendens jeg har sett blant eritreisk ungdom i Oslo – hvor jeg er oppvokst. Først kan jeg bekrefte at mine egne og mine venners eritreiske foreldre forventer man skal gifte seg med en eritreer. I skrivende stund er to av mine eritreiske venner blitt kjæreste med eritreere, og deres foreldre har begynt å snakke om ekteskap. Et motsetningsforhold til de eritreere jeg kjenner som er kjæreste med en ikke-eritreer, der foreldrene ikke snakker om ekteskap. Når det er sagt vil jeg samtidig understreke at blandede samboerskap eller ekteskap, der kun den ene i forholdet er eritreisk, aksepteres blant eritreere. Forskjellen er at det ikke *oppfordres* til et etnisk blandet samboerskap eller ekteskap. Noe det kan være flere grunner til, og som ikke trenger å bety at eritreeres kjæresteforhold til ikke-eritreere er uønsket. Jeg så nemlig flere etnisk blandete familier på middagsselskaper og kulturarrangementer, der enten mannen var svensk og kvinnen eritreisk eller der mannen var eritreisk og kvinnen var svensk.

5.4 To eritreiske gutter om eritreiske jenter

Her vil jeg vise til to feltsamtaler der eritreiske gutter snakker om sitt syn på eritreiske jenter. Den første samtalen hadde jeg med en 21-åring jeg møtte på en busstur Göteborg, og den andre var en samtale jeg hadde med Arki.

Jeg satte meg ved siden av 21åringen da han satt og skrev en sms til hans kjæreste fra Filippinene. På spøk spurte jeg han om hvorfor han ikke hadde en eritreisk kjæreste, et spørsmål han svarte seriøst på, og han kunne fortelle meg at han nå unngikk eritreiske jenter. Han hadde nemlig hatt en eritreisk kjæreste, et forhold han beskrev som problematisk. Han fant eritreiske jenter masete, klengete og kravstore, noe han selv mente kom fra forestillingen

om at eritreere som finner hverandre i moderniteten skal være livet ut. 21-åringen mente hans tidligere eritreiske kjæreste ringte han på telefon hele tiden, hadde liten forståelse for at han hadde et liv utenom deres forhold, og kunne komme på uanmeldte besøk for å henge ut med moren hans. Til slutt hadde han fått nok og gjort det slutt, til hennes og hans foreldres store skuffelse, ifølge 21-åringen selv. Trolig virker eksempelet som et hvilket som helst ustemt forhold, noe 21-åringen mente det ikke var, han mente nemlig at dette var en utbredt forståelse blant eritreiske gutter i Stockholm. Flere av hans eritreiske venner hadde hatt en eritreisk kjæreste, som samtlige hadde hatt et ambivalent forhold til. 21-åringen mente at eritreiske gutter var klar over hvor problemfylt et forhold med en eritreisk jente kunne være, og derfor unngikk eritreiske jenter. Hadde en ikke erfart det, så hadde en i det minste hørt om det. 21-åringen fortsatte med å si at en eritreisk kjæreste ikke var aktuelt per dags dato, men han var sikker på at han ville vende tilbake til en: 21-åringen var med andre ord innstilt på å bli sammen med en eritreisk jente – tiltross for at han nå hadde en ikke-eritreisk kjæreste. Er det slik at eritreiske gutter regner med å dele livet sitt med en eritreisk jente, bare ikke ennå? 21-åringen var ikke den eneste med sterke meninger om eritreiske jenter, Arki hadde også sitt å si om dem.

En kveld jeg var hjemme hos Arki, begynte vi å snakke om hva han tenkte å gjøre i fremtiden. Det var langt på natt og vi satt på kjøkkenet med hver vår kopp te. Arki hadde ambisjoner om å bli barneskolelærer, og det var praten om våre fremtidsvisjoner som ledet oss til samtalen om eritreiske jenter. ”Ser du deg selv ende opp med en svenskeritreisk jente”, spurte jeg med et lurt smil. Han så på meg med sine tunge øyelokk og laget et lite sukk, han svarte ikke på spørsmålet med en gang og tok heller en slurk av teen sin. ”Selvfølgelig”, sa han med en selvsikker stemme, som om jeg nettopp hadde stilt han et dumt spørsmål. Han ristet deretter på hodet mens han så meg rett i øynene og lente seg tilbake i stolen mens han fortsatte å se på meg, før han sa: ”Eritreiske jenter er de peneste, mest lojale og respektable som finnes i Stockholm”. Ifølge Arki vil en eritreisk kvinne ta skikkelig vare på mannen og barna sine. En eritreer har ingen problemer med å lage mat til familien og vaske huset, samtidig som de vil finne tid til å leve sitt eget liv. Arkis idealkvinne skal i korte trekk klare å lage mat, ikke ha noe imot å gjøre rent etter seg, være selvstendig og sørge for å være estetisk tiltalende så ofte det lar seg gjøre. At kvinnen vil være trofast er gitt, da eritreiske kvinnfolk kun drikker alkohol i moderate mengder, mente han fast bestemt. Dette var sentrale verdier han selv mente å besitte, og som han så etter i en potensiell ektefelle. Jeg spurte han så om hvorfor han ikke hadde eritreisk kjæreste. Arki så da på meg med et blick jeg leste som om jeg ikke har hørt på noe av det han har sagt, før han utbrøt ”fordi jeg må leve først”! Han

mente nemlig det var for tidlig å finne sin livsledsager i en alder av 23år, og avsto derfor fra eritreiske jenter. Han ønsket med andre ord å eksperimentere mer med ungdomstiden. Forrige sommer hadde Arki hatt en eritreisk kjæreste, et forhold han fant stressende. I starten hadde han det ganske behagelig med sin eritreiske kjæreste, og han så ingen forskjell på å være kjæreste med en eritreer i forhold til en ikke-eritreer. De hadde det godt i hverandres nærvær, og de la ikke så mye mening i det. Problemet kom først da hans tidligere eritreiske kjæreste begynte å henge ut med moren hans da hun var på besøk, også da han ikke var hjemme. Dette ledet til et forventningspress som Arki ikke følte seg voksen nok til å møte, og han gjorde slutt på forholdet.

21-åringen og Arki beskriver et kjæresteforhold til eritreiske jenter som masete; at de er forventningsfulle og bringer med et aspekt av alvor som er med på å true ungdomstiden deres. Både 21-åringen og Arki sier de følte seg kvalt i forholdet; Arki beskrev eritreiske jenter som de beste jentene, og både han og 21-åringen mente de tilslutt ville ende opp med en eritreisk jente, men ikke ennå.

5.5 Eritreisk ungdomstid som eksperiment

Om vi ser eritreisk ungdomstid som en eksperimentfase kan det forklare hvorfor eritreiske jenter unngår eritreiske gutter og visa versa. Deres ungdomstid er ment som en tid for å finne seg selv, noe som krever at man må prøve ut visse elementer som et samfunn har å tilby. Når vi samtidig får høre at eritreiske gutter og jenter ser seg selv ende opp med en eritreisk ektefelle, enten i lys av å videreføre en eritreisk kulturarv eller fordi man rett og slett synes en eritreer er det beste alternativet, kan vi se hvorfor eritreiske gutter og jenter ikke samhandler i eksperimentfasen. Det kan forklares ved en forståelse om at eritreisk ungdom ønsker å virke mest mulig eritreisk og dermed attraktiv for hverandre, der det å røyke sigaretter, drikke seg full på fester og det å virke promiskuøs medfører negativ omtale (for eritreiske jenter). Om en eritreisk jente likevel røyker, drikker seg full på fester og har et aktivt seksualliv, som en del av ens eksperimentfase, må det sees som lurt å unngå eritreiske gutter.

Den gangen Tarik, Harmaz og jeg festet med Gual og hennes fire yngre venninner (ingen var eldre enn 22 år) erfarte Harmaz og jeg å bli avvist. Guals yngre venninner virket ikke å være interessert i oss. To av jentene fortalte meg at de var kommet til Stockholm (fra Göteborg) fordi de var på søken etter *spenning*. I lys av tanken om at eritreere unngår hverandre i ung alder, kan det virke som om de fant Harmaz og meg som lite *spennende* fordi vi var eritreiske. De var aldri klar på hva de la i *spenning*, og i lys av ny viten kan jeg se at det

heller ikke var ment for meg å skjønne, og enda mindre delta i. På en side kan det virke som om *spenning* trolig betydde; å drikke seg full, røyke sigaretter eller å ha sex, men på en annen side kan det være en overanalysering fra min side, der de fire jentene rett og slett fant oss lite spennende og dermed kjedelig – uten å ilegge *spenning* noen konnotasjoner. Det er mulig, men lite sannsynlig, for Harmaz og jeg snakket nesten ikke med jentene og det virket som om jentene hadde bestemt om vi var *spennende* eller ikke allerede før vi fikk prate. Jeg vil heller argumentere for at de ikke *kunne* ha det *spennende* i vårt nærvær, fordi vi som eritreiske gutter potensielt kunne gi dem dårlig omtale – uten å antyde at de fire jentene fra Göteborg ville hatt det *spennende* med oss om vi ikke var eritreere.

Om dette stemmer kan vi samtidig fastslå at eritreisk ungdom aldri kan underkommunisere sin eritreiske identitet i en samhandling som kun består av eritreere. Det har vi sett både i middagsselskaper og på kulturarrangementer, og det kan vi se når eritreisk ungdom i *moderniteten* befinner seg i situasjoner som er å betrakte som en eritreisk sfære, altså en situasjon der kun eritreere er til stede. Vi kan med andre ord si at eritreere bruker ungdomstiden sin på å unngå hverandre, når den er å anse som en eksperimentfase.

5.6 Ungdomstid i moderniteten

Ungdomstid er et teorifelt som er lite omtalt i sosialantropologien, og som i denne oppgaven omtales som en eksperimentfase eritreisk ungdom gjennomgår i deres søken på en identitet. I antropologien kan man se Victor Turners ”liminalfase” (Turner 1970) som en type ungdomstid. Liminalfasen befinner seg mellom ”løsrivningsfasen” og ”reintegrasjonsfasen”, og gjenkjennes ved at man i denne perioden er statusløs og dermed identitetsløs, og er perioden hvor en lærer seg å fungere i samfunnet som voksen. I tradisjonelle samfunn blir en lært opp til å fungere som en voksen, men *moderniteten* må man gå igjennom liminalfasen på egenhånd ved å prøve seg frem, derav eksperimentfase. Dette er imidlertid en teori som best passer tradisjonelle samfunn, der den ble utviklet, og passer dårlig som analyseverktøy på eritreere i Stockholm av tre sentrale grunner. For det første er ikke Stockholm, med sine rundt 1 million innbyggere og mange profesjoner, å betegne som et tradisjonelt samfunn. Videre betegner Turner individene i liminalfasen som statusløs, noe eritreisk ungdom i ”moderniteten” ikke er. Dessuten krever en gjennomgang av liminalfasen anerkjennelse av andre individer fra samfunnet, for å kunne stadfeste at en har vært igjennom en overgangsrituale slik at man får en annen status. I tradisjonelle samfunn der *alle kjenner alle* vil man gjenkjenne de individer og bli gjenkjent som et individ som har vært igjennom en

liminalfase, og kan derfor sanke anerkjennelse fra de andre i samfunnet og bli behandlet og handle ut ifra sin nye status. Dette vil være mer problematisk for individer i et moderne samfunn, både fordi man ikke vil gjenkjenne eller bli gjenkjent som et individ som har vært gjennom liminalfase, og fordi moderne samfunn ikke tilbyr den type overgangsrituale (med unntak av konfirmasjon, å gifte seg og lignende, men de vil også være ubrukelig når vi ser det i lys av minoriteters ungdomstid). I moderniteten gjenkjennes et individs statusrepertoar ved samhandling, der ens rolle forhandles frem. En prosess som skjer uavhengig av om man skal igjennom en, er i en, eller har vært igjennom en liminalfase. Sosialantropologisk teori på ungdomstid er med andre ord lite fruktbar som analyseverktøy på eritreisk ungdomstid, og det kommer av at det er en teori utviklet i tradisjonelle samfunn, og eritreisk ungdom som omtales i denne teksten lever i moderniteten. Skal vi snakke om en ungdomstid i moderniteten må vi innom psykologiens fagfelt for å kunne gi ”ungdomstid” en rammebetingelse, som jeg igjen vil bruke til å analysere eritreisk ungdomstid, og da på antropologisk vis.

Vi er alle inneforstått med at det skilles mellom barndom og voksenalder i de fleste kulturer: En periode mellom barndom og voksenalder, og som er å regne som ”ungdomstid”. *Ungdomstiden* er å betrakte som en eksperimentfase; man begir seg ut på eventyr, prøver ut nye ting og erfarer ting man ønsker å holde fast ved og ting man senere vil holde seg unna. En tid der man søker etter en ny fornemmelse av kontinuitet og ensartethet som kan føre til deres endelige identitet (Erikson 1992:122). I denne eksperimentfasen er det ikke uvanlig å se ungdommen opptre ”skamløst” i sine foreldres øyne. Heller det enn å bli eller gjøre noe de selv ikke føler seg komfortabel med. Erikson mener ungdom i eksperimentfasen heller vil opponere mot de som prøver å ta fra dem muligheten til å utvikle sin egen identitet enn å slavisk gjøre det ens foreldre vil en skal gjøre (*ibid.*:123). Dette har å gjøre med ungdommens tilhørighetsfølelse.

Ungdommer er altså opponenter til de som truer deres idealbilde og følelse av identitet. I likhet med Victor Turners liminalfase er også eritreeres oppvekst preget av tre faser eller perioder; *pre-ungdomstid*, *ungdomstid* og *post-ungdomstid*.

5.7 Identitet

Eritreisk ungdomsidentitet kan være så mangt, og vi snakker derfor ikke om én eritreisk kulturell identitet, men om karakteristikk og egenskaper ved deres sosiale vesen som kan gjenkjennes som sosial eritreisk identitet. Sosial identitet refererer til måter individer og grupper er distingvert i deres sosiale relasjon til andre individer eller grupper (Jenkins 1996),

altså i deres sammenlignbare ulikheter til individer eller grupper. Richard Jenkins sier at ens sosiale identitet ikke er mer essensiell enn dens mening, når identitet kun er et produkt av likheter og forskjeller som forhandles frem (*ibid.*). Bruker vi Jenkins teori på eritreisk ungdom, kan deres sosiale identitet betraktes som en identitet uten mening før den aktualiseres i samhandling med andre. Det gjør ikke bare at deres eritreiske identitet belyses situasjonelt, men innholdet i den eritreiske identiteten vil også variere i forhold til den samhandlende andre. Det betyr at både ens individuelle og kollektive identitet er sosialt konstruert. Jenkins mener videre at ens sosiale identitet er oppnådd gjennom kroppslig tillærte vaner (*ibid.:25*), der likhet og ulikhet fungerer som de dynamiske prinsippene av identitet. Her er det viktig å tenke at identitet alltid er konstruert fra en synsvinkel.

Inspirert av Marcel Mauss gjør Jenkins en forskjell på "selvet" og "person", der "selvet" utgjør summen av ens individuelle erfaring av en selv og "person" viser til det som er deg i offentlig sammenheng (*ibid.:30*). Siden "person" og "selvet" er blitt definert i termer av psykologien, vil det være nødvendig å regne med ens sinnelag (*mind*), når aspekter ved bevissthet og tanke inkluderes i lys av å betrakte mennesker som rasjonelle vesener (*ibid.:32*). Det kommer av at sinnet består av organiserte prosesser ved bevissthet, kommunikasjon og valg som trengs for å være intellektuell og artistisk kreativ. Men selvet og sinnet er likevel ikke det samme fenomenet; snarere implementerer de hverandre. Det kommer av at vi ikke kan snakke om et "selv" uten å inkludere den mentale prosessen, og motsatt, for sosial identitet uten selvet er like utenkelig (*ibid.:38*). Videre betraktes og forstås både sinnet og selvet som kroppsligjorte erfaringer innenfor et sosialt rammeverk.

Når man presenterer et bilde av seg selv til den samhandlende andre i en interaksjon så er det selvet som presenteres, altså individets syn på seg selv. Individuell identitet er sosialt konstruert og definert i forhold til ens likheter og ulikheter i samhandling med andre aktører. Eritreere i Stockholm, som tilsynelatende virker å være like med sin felles historie og egenskaper, kan ikke uten videre defineres som en gruppe, de må selv føle seg som en representant for gruppen og at gruppen representerer dem. Men samtidig vil identifiserende nettverksorganisasjoner (eksempelvis PFDJ og EUF), influere måten individene ser seg selv (*ibid.:139*).

I feltarbeid så jeg raskt hvordan PFDJ var med på å influere den eritreiske identiteten ved å stille krav til medlemmene. Som medlem måtte man besitte visse politiske holdninger, og når PFDJ videre er talerøret for hva som betraktes som eritreisk identitet, så kan mangel på medlemskap bety at en ikke anerkjennes som eritreer. Å ha eritreiske foreldre, å kjenne til eritreisk historie og snakke det eritreiske språket anser ikke PFDJ for å være nok når en

ønsker å kvalifisere seg som en eritreer. Vil man betraktes som en eritreer må man innordne seg etter PFDJ sin definisjon på identitet. Det holder ikke å besitte en etnisk og kulturell identitet, for PFDJ har nå innført en politisert identitet som er hovedkriteriene for den reelle eritreer.

Primært representerer identitet en link mellom individet og en spesifikk kategori eller gruppe mennesker; basert på likhet innad samtidig som ulikhet utad. Identitet omhandler derfor klassifikasjon og prosessen av assosiasjon til noe eller noen (Duizings 2000:18). Hvis kategorien er prinsippet som former gruppens formasjon, må identitet ses som en representasjon av sosiale bånd mellom individet eller kollektivet. Dette vil variere i forhold til tid og sted, som må anerkjennes av de innenfor og utenfor gruppen (*ibid.*). Siden individer har flere identiteter med tilhørighet til flere kategorier og grupper samtidig, mener forfatteren at man ikke kun bør fokusere på ens etniske identitet, fordi det vil begrense oppgavens analytiske nivå (*ibid.*:19). Faren med et fokus på eritreeres etniske identitet for samhandling og gruppedannelse, er at man kan gå glipp av andre mobiliserende og motiverende faktorer for samhold. Empirien har vist at samholdet mellom eritreiske ungdommer ikke opprettholdes på bakgrunn av felles etnisitet, men det er heller ikke poenget i denne avhandlingen. Oppgavens misjon er å avdekke selve betydningen av det å være eritreisk i *moderniteten*, med et fokus på eritreisk ungdom.

5.7.1 Eritreeres identitet i moderniteten

I denne teksten har vi sett hvordan oppveksten, middagsselskaper og kulturarrangementer former identiteten til eritreisk ungdom, og som følge av det skal vi nå se hvordan deres ungdomsidentitet er å betrakte i *moderniteten*. På samme vis som Edvin Goffman (1962) brukte en teatermetafor på sosialt liv, vil jeg bruke en ekteskapsmetafor for å belyse eritreisk ungdomsidentitet.

For at eritreere i Stockholm skal kunne fungere som fullverdige medlemmer av samfunnet må de tilpasse sitt kulturelle verdensbilde med vertslandets verdensbilde. Peter Berger og Hansfried Kellner fremstiller en ekteskapsmetafor, i sin artikkel *Marriage and the Construction of Reality* (Berger & Kellner 1970), som beskriver prosessen ved sammensmeltingen av to virkelighetsperspektiver.

Berger og Kellner mener et ekteskap i vesten er en dramatisk hendelse der to fremmede må redefinere seg selv, før de kan smelte sammen og bli ett. Man må både gi slipp på deler av ens gamle jeg og bruke deler av sitt gamle jeg i prosessen med å både skape sin

nye identitet og beholde det som gjør det unike ved deg. Det skjer ved at den ene parten bevarer deler av sin fortid – vaner, egenskaper og holdninger – som ikke er lik den andres, samtidig som man bruker deler av det for å skape det nye. Et ekteskap krever at to individer med sine erfaringer og *virkelighetsbilder* forlater dette for å inngå et samarbeid de aldri har erfart (med unntak av de som gifter seg for andre og tredje gang), men som de likevel har en forventning om.

Under samme prosess som ved inngåelsen av et ekteskap forlater eritreisk ungdom deler av det eritreiske (slik voksne eritreere betrakter det eritreiske), samtidig som de beholder andre sider av det eritreiske som de igjen vil bruke når de begir seg inn den nye kulturelle realiteten i Stockholm. En realitet som er å betrakte som svensk kultur, også omtalt som *moderniteten*. Eritreisk ungdom vil tilpasse seg *modernitetens* normer og gi etter for *modernitetens* tilbud av aktiviteter, som de vil eksperimentere med – selv som det står i strid med foreldregenerasjonens definisjon på eritreisk identitet, en identitet eritreisk ungdom har et behov å få anerkjennelse for. Eritreisk ungdom må nå skape en identitet som passer blant to grupper; en hjemme og en ute. I lys av Berger og Kellners termer vil ”hjemme”, for eritreisk ungdom, være hans venner før ekteskapet, og ”ute” er hans venner i ekteskapet. Når eritreisk ungdom skal skape sin identitet i samfunnet, på samme måte som et individ må skape sin identitet i forhold til sin ektefelle, må det gjøres innenfor de rammer som samfunnet (og da ekteskapet) vil tillate. Det er ikke slik at man skal forlate sin fortid helt, for så å skape sin nye felles identitet som ekteskapsmetaforen antyder. Eritreisk ungdom vil fortsatt beholde deler av sin opphavskultur for å kunne vise til ens unike og særegne jeg, men det er en forutsetning at det som tas med inn i *moderniteten* er anerkjennbart.

I lys av denne endringen får hver av partene et nytt sett av toneart er i sin meningsfulle verden, man utvikler altså en ny måte å være på. Videre sier Berger og Kellner at ens ektefelle vil representere ens nærmeste sammenligningsgrunnlag (*ibid.*). I sin overførbare betydning vil det bety at svensk kultur vil være eritreeres nærmeste sammenligningsgrunnlag når de skal vise til sider av deres eritreiske identitet og kultur. Slik at det som er å anse som eritreisk er ikke-svensk, og det som er å anse som svensk er ikke-eritreisk. Et eksempel på det er når vi hører Zeus og Bebe fortelle om deres erfaring fra julebord og firmafest, der en tosidig personlighet som følge av et høyt alkoholkonsum er å betrakte som aspekt ved svensk kultur, og vil en bli betraktet om eritreisk så kan en ikke drikke så mye alkohol at en vil utvikle en tosidig personlighet. Å drikke seg full gjenkjennes derfor som ikke-eritreisk og om en vil bli betraktet som en eritreer må man ha et moderat forhold til alkohol. Videre sier Berger og Kellner at man vil søke individer som er samme livssituasjon som en selv, det vil si at

ektefeller stort sett vil forlate sine ugifte venner og oppsøke og finne nye venner som er gifte. Gamle venner forsvinner og nye kommer, da i den betydning at man har dannet seg et nytt kriterium for nettverksbygging. Om vi skal bruke ekteskapsmetaforen på eritreisk ungdom her, så vil det si at eritreisk ungdom vil søke eritreiske ungdommer, nettopp fordi ligner en mest. Foreldregenerasjonens eritreiske kultur og svenskenes kultur vil dermed fremstå like uattraktive.

5.8 Modell på eritreisk ungdomstid

Inspirert av Victor Turners artikkel ”Betwixt and Between” (1970), skal jeg nå presentere eritreisk ungdomstid på en mest mulig oversiktlig måte. Målet er å gi en oversikt over perioden unge eritreere lar seg influere av den svenske og eritreiske kultur, altså eksperimentfasen, der eritreisk ungdom unngår andre eritreiske ungdommer av motsatt kjønn. Den modifiserte modellen av Turners *rites de passage* vil dekke ungdommens oppvekst til deres etablerte liv, samtidig som det opprettholdes et relasjonelt bilde av moderniteten. Bruk av tobakk, alkohol og ens seksuelle erfaringer er de holdepunkter som definerer ”moderniteten” i denne sammenheng, fordi det er hva som er plukket ut og skal vise til eritreisk identitet, da det står i et i motsetningsforhold til deres ”tradisjon”.

Unge eritreeres liv i *moderniteten* har jeg inndelt i *pre-ungdomstid*, *ungdomstid* og *post-ungdomstid*. *Pre-ungdomstid* er å betrakte som eritreeres periode før man har eksperimentert med tobakk, alkohol og sex. ”Ungdomstiden” er eksperimentfasen med tobakk, alkohol og sex, mens ”post-ungdomstiden” er tiden der man har et bevisst forhold til tobakk, alkohol og sex. Siden tidsaspektet på ”ungdomstiden” vil variere i varighet og hvilken alder man debutterer og avslutter eksperimentfasen, vil jeg ikke forholde meg til alder i like stor grad som det er vanlig å gjøre i psykologien. Jeg gjør heller som sosialantropologer, og måler tid mellom hendelser og perioder, og gjør meg dermed mindre avhengig av alder som definisjon på ungdomstid og eksperimentfase.

5.8.1 Pre-ungdomstid

Unge eritreere jeg møtte på feltarbeid i Stockholm har alle eritreiske foreldre (noen med én eritreisk forelder), og alle har hatt sin oppvekst i Sverige. En oppvekst i Sverige betyr at de har gått på svensk skole, fått svenske venner og dermed latt seg influere av det som er å betrakte som *svensk kultur*. Men siden de har hatt en oppvekst i et eritreisk hjem, har *eritreisk*

kultur også vært med på influere deres ungdomsliv, og de operer derfor med en kulturmeny (Mehmet i Eriksen 1997). Et resultat av det sosiologen Pierre Bourdieu kaller ”habitus”.

Habitus er et system av varige, men foranderlige disposisjoner hvorigjennom aktøren oppfatter, bedømmer og handler i verden (Andersen og Kaspersen 2000:358). Ulike erfaringer og bakgrunner former vedkomnes habitus og denne brukes aktivt i hverdagen for å håndtere og forstå de situasjoner aktøren møter. Aktøren ser verden gjennom sin habitus og handler deretter.

Erfaringer og observasjoner av hvordan andre som er lik en selv opptrer, og hvilke normer som gjelder for en, utgjør kompasset individet navigerer sine handlinger etter. En blir med andre ord presset til å handle slik *folk som oss* gjør. For eritreisk ungdom finnes ingen *folk som oss*, så de handler ut ifra et eritreisk og svensk normsystem. En kulturmeny de baserer sine handlingsvalg på.

5.8.2 Ungdomstid

I store deler av oppgavens forrige kapitel så vi hvordan eritreiske jenter unngikk eritreiske gutter, og i dette kapitlet så vi hvordan eritreiske gutter omtalte eritreiske jenter som noen de ikke ønsket å forholde seg til i ungdomsåra. Oppgaven har hatt en større fokus på eritreiske jenter enn på eritreiske gutter, så det er på vegne av jentene jeg kan bruke tobakk, alkohol og promiskuøsitet som uattraktive elementer ved ens persona og dermed eritreiske identitet.

Eritreiske jenter er blitt fortalt at en eksponering av de overnevnte elementer er tegn på ”ikke-eritreiskhet” og dermed uattraktivt. Forestillingen om at dette vil gjøre en jente uattraktiv bunner ut i foreldres tankegang og forventning om at en eritreer vil gifte seg med en eritreer. Jentenes liv i ”moderniteten” har derimot vist at deres foreldres tegn på dydighet ikke er noe som opprettholdes; eritreiske jenter kan drikke seg fulle, røyke og ha et aktivt seksualliv i *moderniteten*. I følge voksne eritreere er dette (u)vaner svensker besitter, og når ens identitet bestemmes ut ifra en handling, vil eritreiske jenter som gjør som svensker bli betraktet som en svenske, og dermed ikke-eritreisk. En uheldig identifisering når målet er å finne seg en eritreisk ektemann, for en eritreer foretrekker en eritreer og ikke en svenske eller ikke-eritreer. Eritreiske jenter må derfor skjule det som er å betrakte som ikke-eritreiske vaner i eksperimentfasen, slik at en fortsatt kan betraktes som eritreisk og dermed være attraktiv for eritreiske gutter i fremtiden.

5.8.3 *Post-ungdomstid*

Eritreiske jenters anstrengelse for å bli oppfattet og betraktet som *attraktiv* av eritreiske gutter har å gjøre med deres ønske om å gifte seg med en eritreer. Her er det viktig å merke seg at det som går for å være *attraktiv* eller rettere sagt *ikke-uattraktivt* ikke er blitt testet. Det vil si at jeg ikke har gjort en undersøkelse på om eritreiske gutter er på leting etter *attraktive* eritreiske jenter, og om alle som gifter seg eller danner samboerskap med *ikke-attraktive* eritreiske jenter har valgt det nest beste. Jeg vet, med andre ord, ikke om *attraktive* eritreiske jenter praktiseres. Etter å ha sett eritreisk ungdom i trettiårene være kjæreste, samboer og gift med ikke-eritreere, så vil jeg påstå at det å være ”attraktiv” kun eksisterer som en tanke. Det å fremstå som *attraktiv* kan virke mer som en handlingsregulerende moralsk norm enn en realitet for eritreisk ungdom, men vi kan samtidig ikke utelukke at eritreiske jenter opprettholder sin eritreiske bilde for å fremstå mest mulig attraktiv for eritreiske gutter. Målet for eritreiske jenter må derfor antas å være å gifte seg med en eritreisk gutt, som flere av informantene har antydnet.

Eritreiske gutter har opp igjennom sin oppvekst og ved sin ikke-samhandling med eritreiske jenter, skapt seg et bilde av eritreiske jenter som; ikke-røykende, ikke-alkoholiserte og ikke-promiskuøse individer. Eritreiske jenter er klar over denne forventingen og handler deretter. Om brudd på disse forventningene har konsekvenser anes ikke, men det er heller ikke poenget. Poenget er at eritreiske jenter *handler* på bakgrunn av fenomenet *attraktiv*, der eventuelle sanksjoner som følge av brudd på norm går forbi oppgavens fokus.

Eritreeres *post-ungdomstid* handler om å finne ens posisjon i samfunnet. Noen ønsker å videreføre den eritreiske kulturarven, men den er ikke sentral i eritreeres utvelgelse av en partner. Det er den forestilte likheten mellom eritreere som er oppvokst i *moderniteten* som gjør at eritreere søker hverandre. Mange unge eritreere jeg snakket med hadde en forestilling om et felles fundament av verdi som den høyeste motivasjonsfaktor for å finne seg en eritreisk kjæreste. Formelen er eritreisk ”tradisjon” og svensk ”modernitet”. Denne *urene* blandingen er noe unge eritreere søker på å videreføre. Eritreere som er oppvokst i Eritrea eller et annet sted utenfor vesten er ikke å betrakte som lik de eritreiske ungdommene i denne oppgaven, og er derfor like uattraktiv som en ikke-eritreer som er oppvokst i vesten.

Det er eksperimentfasens uklare og utrygge verden som gjør at eritreere søker tilbake til det klare, trygge og kjente. En vil ha noe som er trygt, og det er det ideologiske potensial som taler tydeligst til eritreisk ungdom. *Post-ungdomstid* er eritreisk ungdoms søken tilbake til det kjente og trygge.

5.9 Modellens anvendbarhet

Modellen på eritreisk ungdomstid er ment til å beskrive deres måte å ilegge mening og betydning i deres nyskapt identitet, og selv om modellen er laget på bakgrunn av eritreisk ungdom, kan det reises et spørsmål om den vil være anvendbar på andre minoritetsgrupper i ”moderniteten”. Om modellen på eritreisk ungdomstid vil være fruktbar på andre minoritetsgrupper vil selvsagt være et empirisk spørsmål, men dens fokus på ungdom med minoritetsbakgrunn gjør at den i hvert fall kan vurderes som en modell på minoriteters ungdomstid. I Oslo ser vi pakistanske gutter med norske kjærester i ungdomsåra, som (ofte) gifter seg med pakistanske jenter. Akkurat som modellen beskriver eritreisk ungdomstid. På samme tid ser man (som regel) ikke pakistanske jenter med norske kjærester, akkurat som man sjelden ser eritreiske jenter med ikke-eritreiske kjærester.

Denne oppgaven har presentert en modell på eritreisk ungdomstid og stiller med det et spørsmål om modellen kan brukes på annen ungdom med minoritetsbakgrunn; på samme tid som den oppfordrer til mer forskning på identiteten til ungdom med minoritetsbakgrunn.

6 Avslutning

I denne oppgaven har vi sett eritreisk kultur bli forvaltet i middagsselskaper og på kulturarrangementer, og vi har sett hvordan eritreisk ungdom tilegner seg egenskaper som er å regne som *eritreiske* på de overnevnte arenaer. Videre har vi sett hvordan eritreisk ungdom forholder seg strategisk til sin eritreiske identitet når de underkommuniserer eller velger å spille på sin eritreiske identitet, avhengig av om de ønsker å unngå å samhandle med andre eritreiske ungdommer eller om de ønsker å skape en *zemed*-relasjon. Videre har vi sett hvordan eritreiske gutter unngår eritreiske jenter og vi har sett hvordan eritreiske jenter unngår eritreiske gutter i *ungdomstiden*.

Ved å modifisere Victor Turners (1970) *rites de passage*, en modell på hvordan man reintegreres i samfunnet, har jeg prøvd å vise hvordan og hvorfor eritreisk ungdom unngår eritreiske ungdommer av motsatt kjønn, og kommet frem til at det har sammenheng med deres forestilling om å få seg en eritreisk ektefelle. På denne måten *gjør de som* eritreere, og kan dermed anerkjennes som en eritreer.

6.1 Kritikk og oppsummering av avhandlingen

Lesere av denne teksten, og da spesielt sosialantropologer, vil av to sentrale grunner muligens være kritisk til hvordan eritreisk kultur beskrives i kapitel tre. I første omgang ser vi eritreisk kultur bli essensialisert og redusert til tre sentrale handlinger; fyll, røyking og fremstå promiskuøs. Videre har oppgaven generalisert eritreiske ungdommers ungdomsliv, slik at vi kan se deres ungdomsliv i lys av en modifisering av *rites de passage* (kapittel 5.8). Dette er gjort for å klargjøre og definere eritreisk kultur, hvor målet har vært å fokusere på eritreiske ungdommers ungdomsliv, som er også poenget i denne avhandlingen. Eritreisk kultur essensialiseres også fordi eritreisk ungdom selv gjorde det, og får at dette skal kunne sees i en videre analytisk sammenheng vil det være fordelaktig å se eritreisk kultur i *svart-hvitt*, altså uten gråsoner.

Identitet er et sentralt begrep i sosialantropologien og er blitt definert på ulik vis av forskjellige samfunnsvitere. I denne oppgaven har vi prøvd å se identitet som et relasjonelt begrep, der vi må vite hva som er svensk før vi kan si hva som er eritreisk. Å prøve å definere deres kulturelle identitet kan være nokså komplekst når eritreisk ungdom for mange voksne eritreere i Stockholm kan virke lite eritreiske (sannsynligvis vil også voksne eritreere i Stockholm virke lite eritreisk for de eritreere som bor i Eritrea). Det er nødvendig å forstå at

det her ikke snakkes om én eritreisk identitet, for ens kulturelle identitet vil variere fra samhandling til samhandling.

I kapittel 4 prøver jeg å vise at eritreiske jenter først vil underkommunisere sin eritreiske identitet i samhandling med eritreiske gutter. På den måten gjør de det klart at man ikke har noe til felles, og dermed har man ingen felles kulturell plattform man kan basere samhandlingen og relasjonen på. Det er nemlig slik å forstå at man er pliktig til å samhandle med alle eritreere, og når man klarer å forhandle seg vekk fra sin eritreiske identitet vil man ikke lenger ha noen eritreiske plikter å oppfylle. Blant eritreisk ungdom av samme kjønn er derimot situasjonen en annen, da ønsker man å styrke bekjentskapet eller vennskapet til en *zemed*-relasjon, og da er det viktig å spille på eritreiske normer.

Ungdomstiden til eritreisk ungdom anses i denne oppgaven som en eksperimentfase alle ungdommer i Stockholm gjennomgår. Her fylles deres identitet med substans og mening fra en eritreisk og svensk kultur. Når eritreisk ungdom prøver ut ulike aktiviteter som samfunnet har å tilby er det viktig at eritreiske jenter ikke røyker, drikker seg full eller blir sett på som promiskuøse individer i voksne eritreeres eller eritreiske gutters øyne, da dette er å anse som ikke-eritreisk og *uattraktivt*. Som et analytisk rammeverk har jeg modifisert Victor Turners *rites de passage* (1970), og prøvd den ut på eritreisk ungdom i Stockholm. I første periode, som beskrives som *pre-ungdomstid*, lærer eritreere seg å handle og oppføre seg i tråd med eritreiske normer, en prosess som utvikles i middagsselskaper og på kulturarrangementer. Etter hvert som ungdommen vokser opp vil mange slutte å gå på kulturarrangementer, og middagsselskap vil ikke lenger være noe eritreisk ungdom nødvendigvis har et behov for å delta på. Videre prøver oppgaven å vise at det har sammenheng med at eritreisk ungdom ønsker å prøve ut ulike aktiviteter som storsamfunnet har å tilby, og dermed begynne sin *ungdomstid*, som da er å regne som eksperimentfasen. I denne perioden vil noen røyke, noen vil bli full på fest og mange har antageligvis hatt sin seksuelle debut. Dette alene vil ikke skille eritreisk ungdom fra svensk ungdom, da dette er å forvente av de fleste ungdom i Stockholm. Eritreiske jenter er omsider distingvert fra svenske jenter i sin måte å unngå gutter av samme etniske gruppe, noe svensker virker å ikke bry seg med. Etter eksperimentfasen og *ungdomstiden* ser vi eritreiske jenter søke et familieliv med en eritreisk ektefelle, en periode som beskrives som *post-ungdomstiden*. Om vi ser *post-ungdomstiden* i sammenheng med Turners *rites de passage* siste fase – etter at man har vært igjennom liminalfasen – der man reintegreres i samfunnet med en ny status, kan man i lys av dette lese eritreiske ungdommers ønske om å gifte seg med en eritreer, som en reintegrering i det eritreiske miljøet, også her med en ny status og da som voksen.

Etter å ha plassert eritreisk ungdomstid i en kulturell kontekst vil det bare være rimelig å spørre seg om andre ungdommer med minoritetsbakgrunn går gjennom samme prosess. I slutten av kapittel 5 vises det kort til mine egne observasjoner av pakistanere i Oslo, der man gjerne kan se pakistanske gutter med en norsk kjæreste, men sjelden se en familie med en pakistansk far og norsk mor. Kanskje fordi pakistanske gutter har en tanke om og tilslutt gifte seg med pakistanske jenter. Om dette er tilfelle blant pakistanere i Oslo vil selvsagt være et empirisk spørsmål, men det kunne vært interessant å se om andre enn eritreiske ungdommer i Stockholm har en tendens til å først unngå ungdommer av motsatt kjønn før de senere ønsker å se seg gift seg med en av samme etniske herkomst. Jeg sier *ønsker* å se seg gift, da denne oppgaven er basert på en forestilling man har om individer med samme kulturelle bakgrunn som en selv.

6.2 Konklusjon

Eritreisk ungdom blir ikke uten videre anerkjent som en eritreer, fordi ved siden av å være etnisk eritreer må man i tillegg *gjøre som andre* eritreere for å kunne bli tildelt rollen som eritreer. Når eritreisk ungdom heller ikke kan påberope seg sin svenske identitet uten videre, men også her må *gjøre som andre* svensker for å oppfattes som en svenske, får eritreiske ungdommer en utfordring om å kunne godkjennes i begge kulturelle grupper. Derfor kan vi se dem plutselig gå fra en rolle som eritreer til en rolle som svenske (jf. eritreisk sfære vs. offentlig sfære).

At eritreisk ungdom ønsker å finne seg en eritreisk ektefelle må ikke tolkes bokstavelig, men må ses som en metafor på kulturell trygghet. Det råder liten tvil om at eritreiske ungdommer har et behov for å anerkjennes som en eritreer av andre eritreere og som svensk av svensker. Eritreisk ungdom kan med enkelthet godkjennes som svensker når de fleste snakker svensk flytende og kan med enkelthet tilpasse seg svenske normer. Utfordringen er omsider en annen for eritreere, for de har allerede en idé om hvordan eritreere skal oppføre seg for å bli oppfattet som en eritreer.

Å påstå at eritreisk ungdom velger sin ektefelle ut fra etnisitet og deres ønsketenkning om å gifte seg med en eritreer blir for enkelt. I Stockholm finnes mange miksede ekteskap, der kun en av partene er eritreisk, og på feltarbeid så jeg hvordan de alle bli anerkjent som fullverdige eritreere, også deres *miksede* barn (i alle fall i det offentlige rom). At eritreisk ungdom likevel har en drøm om å gifte seg med en eritreer, og at det eksisterer en forestilling om at eritreere er de mest dydige individer som en kan dele sine verdier med, betyr ikke at

eritreere nødvendigvis vil gifte seg med en eritreer, fordi det er forskjell på hva en *tror* man vil gjøre og hva en *faktisk* gjør. Erfaring fra feltarbeid forteller meg at eritreisk ungdom gifter seg på samme grunnlag som andre individer i vesten, nemlig ved forelskelse, og eritreisk ungdom er i stand til å forelske seg i hvem som helst, uavhengig av etnisk tilhørighet. Likevel vil ungdommens ønske om å gifte seg med en eritreer påvirke ens handlinger i ungdomstiden, men dette er en oppførsel som kan forklares i deres utrygge følelse og relasjon til det eritreiske miljø, der kun et ekteskap med en eritreer vil slå fast det (tilsynelatende) opplagte; at en faktisk er eritreer. For hva er ikke mer eritreisk enn en eritreisk familie. *Post-ungdomstiden* handler derfor om å gå tilbake til det trygge.

Det sentrale poeng i denne avhandlingen, og som er prøvd belyst gjennom hele teksten er at man må *gjøre som en eritreer* for å kunne anerkjennes som en eritreer, for etnisitet har ikke den samme tyngde i ”moderne” samfunn som den har i ”tradisjonelle” samfunn. Vi har med andre ord entret en ”post-etnisk” tidsepoke, der kulturell tilhørighet alltid vil være gjenstand for forhandling.

6.3 Avhandlingens implikasjoner

Funnene i denne avhandlingen er preliminær, det vil si at analyse og konklusjon er basert på min etnografi og tar ikke sikte på å representere alle eritreiske ungdommer i Stockholm, men kun de som er omtalt i oppgaven. Likevel gjenspeiler teksten en form for generalisering av eritreisk ungdom, men det er gjort for å *forklare* deres identitetsprosess, der ungdomstiden kan leses som en type liminalfase.

Dette studiet er gjort for å vise en annen side enn det vi ser i dagens minoritetsforskning, nemlig at eritreiske ungdommers søken på identitet og deres eksperimentfase i ungdomstiden er et perspektiv som kan reflektere hva minoritetsungdommer verdsetter, ser etter, og ønsker oppfylt ved deres hybrididentitet. Videre reflekterer studiets mange sider ved eritreisk ungdomsidentitet en kompleksitet som vil kreve en større og bredere datainnsamling enn det som finnes av tid og plass i en masteravhandling. Om man gjør et feltarbeid på flere minoritetsungdom og over en lengre tid, kan det gi en dypere forståelse av de mekanismer som får en ungdom med minoritetsbakgrunn til å nærme seg eller distansere seg fra vertslandets kultur og samfunnsnormer.

Funnene i denne avhandlingen indikerer at minoritetsforskning i fremtiden burde omfatte hva minoritetsungdom tenker om ulike elementer og sider ved samfunnet de lever i, og hvordan de handler på basis av dette.

Litteraturliste

Andersen, Heine og Lars Bo Kaspersen (2000)

Klassisk og Moderne Samfundsteori. København: Hans Reitzels forlag.

Barth, Fredrik (1969)

”Introduction”. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforlaget

Barth, Fredrik (1978)

”Scale and Network in Urban Western Society”. *Scale and Social Organization*. Oslo: Universitetsforlaget

Barth Fredrik (1994)

”Nye og Evige Temaer i Studie av Etnisitet”. *Manifestasjon og Prosess*. Oslo: Universitetsforlaget

Berger, Peter L. og Hansfried Kellner ([1964] 1970)

”Marriage and the Construction of Reality; An Exercise in the microsociology of Knowledge”. *Recent Sociology No.2: Patterns of communicative behaviour*. New York: Macmillian

Berreman, Gerald D. (1962)

”Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village”. Ithaca, New York: *Society for Applied Anthropology*, Monograph 4.

Björkegren, Inger (1989)

Eritreaner i Sverige: En Rapport om Erfarenheterna av Arbetet bland de Eritreanska Flyktingarna i Sverige. Norrköping: Statens invandrarverk.

Bjerkli, Bjørn (1995)

”Identitet og Stedstilknytning – om kulturarrangementer som identitetsuttrykk”. *Kultur og regionalutvikling*. Oslo: Tano

Bondestam, Lars (1989)

Eritrea: med Rätt till Själbestämmande. Norrköping: Clavis

Bondestam, Lars (1989)

”Eritreaner”. Norrköping: *Statens invandrarverk*.

Christensen, Olav (2005)

”Diskriminering og Rasisme”. *Flerkulturell Forståelse 3.utgave*. Oslo: Universitetsforlaget.

Cohen, Robin (1997)

“Global Diasporas: an Introduction”. London: UCL Press

Corbetta, Piergiorgio (2003)

Social Research: Theory, Methods and Techniques. London: SAGE Publications

D’Andreade, Roy 1990 [1984]

Cultural Meaning Systems”. I Schweder, R. & Le Vine, R. (ed.): *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press

Danielsen, Kirsten (2007)

”Enstemt og Flerstemt: Livshistorier, kulturspesifikke og erfaringsnære fortellinger”. *Grenser for Kultur?: Perspektiver fra norsk Minoritetsforskning*. Oslo: Pax

Davis, Nanette J. (1999)

“Race Matters: The Case of African American Youth”. Kapittel 10 i *Youth Crisis: Growing Up in the High-risk Society*. London: Greenwood Publishing Group Inc.

Douglas, Mary (1997)

“Verdslig Urenhet” *Rent og Urent. En Analyse av Forestillinger Omkring Urenhet og Tabu*. Oslo: Pax Forlag A/S

Duijzings, Ger (2000)

Religion and the Politics of Identity in Kosovo. London: Hurst & Co.

Eidheim, Harald 1982 [1969]

”When Ethnic Identity is a Social Stigma”. *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget.

Engebrigsten, Ada & Øivind Fuglerud (2007)

”Ekteskap, slektskap og vennskap: Nettverkanalyse som inntak til kulturelle prosesser”. *Grenser for Kultur?: Perspektiver fra norsk Minoritetsforskning*. Oslo: Pax

Englund & Leach (2000)

”Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity”, *Current Anthropology* 41(2): 225-248

Eriksen, Thomas Hylland (1993)

”Fleretniske paradokser: En kritisk Analyse av Multikulturalismen”: *Grus* 14:66-83

Eriksen, Thomas Hylland (1997)

”Identitet” *Flerkulturell Forståelse 1.utgave*. Oslo: Tano Aschehoug

Eriksen, Thomas Hylland (2000)

”Sosial Identitet, Etnisk Tilhørighet, Nasjonalisme, Tid og Sted”. *Mellom Himmel og Jord: Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Bergen: Fagbokforlaget

Eriksen, Thomas Hylland (2005a)

”Kultur, Kommunikasjon og Makt”. *Flerkulturell Forståelse 3.utgave*. Oslo: Universitetsforlaget.

Eriksen, Thomas Hylland (2005b)

”Tilhørighet og Integrasjon i det Multietniske samfunn”. *Flerkulturell Forståelse 3.utgave*. Oslo: Universitetsforlaget.

Erikson, Erik ([1971] 1992)

Identitet, Ungdom og Kriser. København: Hans Reitzels Forlag A/S

Esterberg, Kristin G. (2002)

Qualitative Methods in Social Research: McGraw Hill Companies Inc.

Foster, Robert J. (2002)

”Bargains with modernity in Papua New Guinea and elsewhere”. *Anthropological Theory* 2(2)

Friedman, Jonathan (1994 [1992])

“History and the Politics of Identity”. *Cultural Identity and Global process*. London: Sage

Frøystad, Katinka (2003)

“Forestillingen om det “Ordentlige” Feltarbeid og dets Umulighet i Norge”. *Nære steder, mye rom: Utfordringer i Antropologiske Studier i Norge*”: Gyldendal Norsk Forlag AS

Fuglerud, Øivind (2007)

”Introduksjon”. *Grenser for Kultur?: Perspektiver fra norsk Minoritetsforskning*. Oslo: Pax

Geertz, Clifford (1973)

“Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”. *The Interpretation of Cultures*. Selected Essays by Clifford Geertz. New York: Basic Books.

Geertz, Clifford (1983)

”From the Natives Point of View: on the Nature of Anthropological Understanding”. New York. Basic book, inc. Publishers

Giddens, Anthony (1991)

”Modernity and Self Identity”. *Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge

Goffman, Erving (1967)

“Alienation from Interaction”. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour*. Garden city, New York: Anchor Books.

Goffman, Erving (1992) [1956]

Vårt rollespill til daglig: The Presentation of Self in Everyday Life. Oslo: Pax forlag A/S

Grønhaug, Reidar (1969)

“Scale as a Variable in Analysis: Fields in Social Organizations in Heart, Northwest Afganistan”. *Scale and Social Organization*. Oslo: Univerersitetsforlaget.

Hall, Stuart (1990)

”Cultural Identity and Diaspora”. *Modernity and it's Futures*. Cambridge: Polity Press in association with the Open University

Hau’Ofa, Epeli (1982)

”Anthropolgy at Home: A South Pacific Island Experience”. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press.

Holliday, Adrian (2002)

Doing and writing: Qualitative Research. London: SAGE Publications

Hollinger, David (1995)

Postethnic America: Beyond Multiculturalism. New York: Basic Books

Howell, Signe (2001)

”Feltarbeid i Vår Egen Bakgård: Noen Refleksjoner Rundt Nyere Tendenser i Norsk Antropologi”, *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 12(1-2):

Jenkins, Richard (1996)

Social identity. London: Routledge

Kibreab, Kibreab og Woldu Kidane (1984)

“Eritreanska Flyktningar i Sverige”. *Afrikaner I Sverige*. Statens invandrarverk/SH. Lindlöpings Tryckeri AB.

Larkin, Ralph W. (1979)

Suburban Youth in Cultural Crisis. New York & Oxford: Oxford University Press

Nielsen, Finn Sivert (1996)

”Nærmere Kommer du Ikke” *Håndbok i Antropologisk Feltarbeid*: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS

Okamura, Jonathan (1981)

”Situational Ethnicity”. *Ethnic and Racial Studies*, 4

Olsen, Bror (2003)

“Emosjonelle Landskaper: Identitet, Konsum og Marked”. *Tidsskrift for ungdomsforskning* 3 (2).

Olsen, Bror (2004)

”Populærmusikk: Kontinuitet og Endring”, kapitel 2 i dr. avhandlingen: *Revolusjonen som ikke Kom. En Teori om Nyskapning i Populærmusikk*. Universitetet i Tromsø.

Ortner, Sherry B. (1973)

“On Key Symbols”. *American Anthropologist* 75(5).

Pateman, Roy ([1990] 1998)

Eritrea: Even the Stones are Burning. Asmara, Eritrea: The Red Sea Press Inc.

Piot, Charles 1999

Remotely Global: Village Modernity in West Africa. Chicago: University of Chicago Press

Rosaldo, Michelle (1984)

”Towards an Anthropology of Self and Feeling”. *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotions*. Cambridge: Cambridge Press

Rudie, Ingrid (1995)

”Livsløp som Dimensjon i Kulturell Reproduksjon” i *Norsk Antropologisk tidsskrift* 1/1995. Oslo: Universitetsforlaget.

Shore, Chris (2002)

"Anthropology's Identity Crisis": The Politics of Public Image". *The Best Anthropology Today*. London & New York: Routledge,

Smith-Simonsen, Christine (2006)

Eritrea I Våre Hjerter?: En Studie av Norske Relasjoner til Eritrea. Avhandlingen til dr.art. graden ved institutt for historie. Universitetet i Tromsø

Sollund, Ragnhild (2007)

"Politikultur og Ukultur? Politiets Stereotypisering av Etniske Minoriteter". *Grenser for Kultur?: Perspektiver fra norsk Minoritetsforskning*. Oslo: Pax

Song, Miri (2003)

Choosing Ethnic Identity. Oxford: Blackwell Publishing.

Straw, Will 2001

"Consumption". *The Cambridge Companion to Pop and Rock*: Cambridge University Press.

Taylor, Charles 1994

"The Politics of Recognition". *Multiculturalism: Examining and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Thuen, Trond (2003)

"Stedets Identitet". *Sted og Tilhørighet*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Trondvoll, Kjetil (1996)

Mai Weini – A Village in Highland Eritrea – A Study of the People, their Livelihood, and Land Tenure During Times of Turbulance. Dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Magister atrium. Department and Museum of Anthropology University of Oslo

Turner, Victor 1970

"Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage". *Sosialantropologiske grunntekster*. Ad Notam. Oslo: Gyldendal.

Vertovec, Steven (1999)

“Three Meanings of ‘Diaspora’, Exemplified among South Asian Religions”. *Diaspora* 7 (2): University of Oxford.

Vestel, Viggo (2007)

”Hybridisering, Likhet og Begjær. Noen Analytiske Utfordringer for Forståelsen av det Flerkulturelle”. *Grenser for Kultur: Perspektiver fra Norsk Minoritetsforskning*. Oslo: Pax Forlag

Vike, Halvard (2001)

“Anonymitet og Offentlighet”. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr.1-2, vol.12

Wadel, Cato (1991)

”Feltarbeid i egen Kultur- en Innføring i Kvalitativt Orientert Samfunnsforskning”. Flekkefjord: Seek AS.

Qureshi, Naushad A. & Atta Ansari (1996)

Minoritetsombud: Likestilling i Minoritetsperspektiv. Et dokument fra Organisasjon Mot Offentlig Diskriminering (OMOD). Oslo

Internettkilder

<http://www.eriyouth.com/omeritrea.asp>

(sist lest 15.oktober 2008)

<http://www.caplex.no/Web/Magazine.aspx?id=9904>

(sist lest 15.oktober 2008)

http://www.forskning.no/Artikler/2007/april/1177333860.22/artikkel_print

(sist lest 15.oktober 2008)

http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/country_profiles/1070813.stm

(sist lest 15.oktober 2008)

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/er.html>

(sist lest 15.oktober 2008)

<http://www.immi.se/alfa/e.htm>

(sist lest 15.oktober 2008)

http://nharnet.com/Editorials/EritreaToday/pfdj_elections.htm

(sist lest 15.oktober 2008)

http://www.meskerem.net/eritrean_sport_federation_in_nor1.htm

(sist lest 15.oktober 2008)

www.roape.org/cgi-bin/roape/show/6314.html

(sist lest 15.oktober 2008)

<http://2007.delina.org/index2.php>

(sist lest 15.oktober 2008)

http://www.africa.upenn.edu/CIA_Maps/Eritrea_19872.gif

(sist lest 15.oktober 2008)

<http://www.ffksupporter.net/holters/nhhaid/index.php?page=eritrea>

(sist sett 25.september 2007)

<http://www.lo.no/lobasen/Content/601/601-eritrea.pdf>

(sist sett 25.september 2007)

http://www.dekialula.com/articles/l_west_feb_5_1_2007.pdf

(sist sett 25.september 2007)

http://www.farajat.com/english/ho-bye/news_2007/hobay_05_1_07.htm

(sist sett 25.september 2007)