



Tydeligere tilstede?

Kappstadens kappmalayer etter apartheid.



SOA-3900

Masteroppgave i sosialantropologi

Jonas Ørnes Andersen

Institutt for arkeologi og sosialantropologi

Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning

Universitetet i Tromsø

Vår 2012

Førord.

Endelig har jeg gjennomført mastergrad i sosialantropologi. Det har vært en svært lærerik og berikende prosess. På veien fra start til mål har jeg støtt på en rekke fantastiske mennesker, som har vært til stor hjelp og inspirasjon. Jeg kunne ikke klart dette uten dere. Jeg skylder dere i det minste en stor takk!

Først og fremst vil jeg rette en stor takk til alle mine informanter i Cape Town. Det har vært en stor glede å jobbe med dere, og jeg er takknemlig for all tid vi tilbrakte sammen. Håper vi sees snart.

Deretter vil jeg takke min veileder, Jon Schackt. Tusen takk for gode råd og hjelp.

Tusen takk til Rudi le Hane, Andreas Bühler og Terry-Jo Thorne for alle kloke innspill.

Tusen takk til mine medstudenter Liv Arntzen, Kai Arne Ulriksen og Christian Slaaen for gode tilbakemeldinger og konstruktiv kritikk.

Jeg vil rette en spesiell takk til Lydia Abiyos for all støtte, glede og oppmuntring gjennom skriveprosessen. Tusen takk!

Tusen takk til familie og venner.

Tusen takk til Universitetet i Tromsø og Institutt for arkeologi og sosialantropologi for økonomisk støtte.

Jonas Ørnes Andersen

Tromsø. Mai 2012

Sammendrag.

Denne avhandlingen handler om sosial tilhørighet i Cape Town, Sør-Afrika. Jeg setter søkelyset på sørafrikanske ”fargede” muslimer, som ofte blir omtalt som kappmalayer. ”Farget” er i Sør-Afrika en rasekategori fra apartheidtiden. Da betydde det at man verken var av afrikansk ”svart” herkomst, eller europeisk ”hvit”. Det var en rasekategori som omfattet flere ulike kulturelle og religiøse grupper, deriblant de sørafrikanske muslimene. De ”fargede” hadde sin opprinnelse blant de første slavene som kom til kolonien på midten av 1600-tallet. Mange av dem ble hentet fra de andre koloniene til Nederland, deriblant Indonesia. Politiske og religiøse opprørere fra disse landene ble også fengslet i Cape Town, og islam fikk raskt rotfeste. Sammen med landets urbefolkning khoi/san ble sammenblandingen av disse menneskene grunnlaget for kategorien ”farget” under apartheid. Kappmalayene sies å stamme fra de malayiske slavene og fangene.

Under apartheid ble befolkningen delt inn i fire ”raser”. Det var de svarte, fargede, hvite og indiske/asiatiske. Kategorien en tilhørte var avgjørende for det sosiale liv, og satte strenge begrensninger for hvor en kunne bo, jobbe, bevege seg og hvem en kunne omgås. Sørafrikanerne var dermed ufrie til å selv definere hvem de var og hvor de følte tilhørighet. I tiden etter apartheid ble raselovene opphevet, og en kan tenke seg at det skulle være lettere å føle tilhørighet på egne premisser. Oppgaven tar dermed sikte på å undersøke subjektive tilhørigheter i Cape Town postapartheid, og hvordan disse produseres og reproduseres. ”Rase” er fortsatt relevant, men er ofte sammenvevd med andre typer tilhørigheter, som for eksempel økonomiske, stedsmessige og kulturelle tilhørigheter. Cape Town byr på et hav av mulighet for å føle tilhørighet, og her tar jeg sikte på å belyse hvordan og på hvilke premisser dette skjer. Oppgaven er basert på et feltarbeid som ble utført i Cape Town mellom april og august 2010.

Forkortelser.

ANC – African National Congress.

BEE – Black Economic Empowerment.

CBD – Central Business District.

DA – Democratic Alliance.

MPL – Muslim Personal Law.

NP – National Party.

UCT – University of Cape Town.

UWC – University of Western Cape.

VOC – Vereenigde Oost-Indische Compagnie (det forente østindiske kompani).

Innholdsfortegnelse

Tydligere tilstede?	i
Forord.	iii
Sammendrag.	v
Forkortelser.	vii
1: Innledning.	1
1.1: "De fargede" mellom to stoler.	2
1.2: Kapp-malayene: en diffus gruppe av "fargete".	3
1.3: Sosiale identiteter: et teoretisk rammeverk.	4
1.4: Strukturen på oppgaven.	7
2: Sør-Afrika før og nå.	9
2.1: Fra "slave" til "farget".	9
2.2: Unionen Sør-Afrika tar form.	13
2.3: Apartheid innføres.	16
2.4: Regnbuenasjonen: det nye Sør-Afrika.	20
3: Gatelangs i Cape Town.	25
3.1: "Landsbyen" Bo-Kaap.	27
3.2: "Cases" og nettverk i Cape Town.	28
3.3: Nettverksbygging i Bo-Kaap.	31
3.4: Mer enn en kopp te.	34
3.5: Anonymisere for oss selv eller andre?	37
3.6: Veien videre.	38
4: Fremdeles farget.	39
4.1: Fotball: Fargene synliggjøres.	40
4.2: Fargenes nyanser: rekodifisering av "fargethet".	42
4.3: Betydningen av språk.	45
4.4: Betydningen av økonomiske klasser.	48
4.5: Bare farget?	51
5.: Religiøse felleskap og grenser.	53
5.1: Hijab: Et løst symbol?	54
5.2: Annenrangs muslimer?	56
5.3: Matens etnoreligiøse dimensjoner.	59
5.4: Sekularisering og islam.	62
6: Andre typer produksjon av "lokalitet".	67
6.1: Betydningen av sted.	67
6.2: Den yngre generasjonen, "vestliggjøring" og endring.	69
6.3: Boligmarkedet: en trussel for fellesskapet?	71
6.4: Kulturelle røtter.	73
7: Tilhørigheter og forskjeller i postapartheid Cape Town.	79
7.1: Fanget som farget?	79
7.2: Farget som muslim?	81
7.3: Kappmalayenes hjem.	82
7.4: Utydelige grenser.	84
Litteraturliste.	87

1: Innledning.

Hele verden fulgte spent med og i glede da Nelson Mandela gikk ut av fengselet som en fri mann i 1990. I 27 år hadde han sittet innesperret for sitt engasjement i det politiske partiet African National Congress (ANC) og deres motstandskamp mot det hvite apartheidregime. ANC hadde vært bannlyst i landet i lang tid, og deres politiske virksomhet var ulovlig under de senere årene til apartheid. En hvit minoritet styrte landet i lang tid, og andres rettigheter var svært begrenset. Apartheid diskriminerte og undertrykte alle ikke-hvite på bakgrunn av "rase" i lang tid. Optimismen i Sør-Afrika var derfor enorm da det var en svart mann ble valgt til president i 1994. Året før vant også Mandela fredsprisen sammen med tidligere president Frederik Willem de Klerk. Grunnlaget de vant på var blant annet at de førte en fredelig forsoningsprosess mellom "rasene" i Sør-Afrika. I nabolandet Zimbabwe, noen år tidligere, hadde befolkningen opplevd voldelige konflikter mellom den hvite minoriteten som styrte landet og den øvrige svarte majoriteten, og mange hvite i Sør-Afrika fryktet lignende tilstander. Det var stor optimisme blant den svarte majoriteten, og en tilsvarende frykt blant den hvite minoriteten. Hvite sørafrikanere hadde bodd i landet i mange hundre år og fryktet fremtiden til landet da de fikk en svart president. De hadde bygd landet på en slik måte at det kom til deres fordel, og utgjorde både den økonomiske og den politiske eliten. Mange fryktet at de ville miste sine landområder, rikdom og sikkerhet. Likevel var forsoningsprosessen mellom svarte og hvite på mange måter en suksess og et forbilde for hele Afrika. Det skulle forene "rasene" gjennom en fredelig løsning. Erkebiskop Desmond Tutu stod i spissen for en omfattende plan der grusomhetene utført av myndighetene og offentlige tjenestemenn skulle bli tilgitt dersom de involverte offentlig unnskyldte seg. Forsoningsprosessen skulle sørge for en fredelig overgang fra et hvit afrikanderregime til en demokratisk valgt regjering. Landet skulle løftes ut av fattigdom og sørge for like rettigheter for alle folkegrupper. Stemmeretten ble utvidet til å gjelde alle innbyggere av landet, uansett "rase". I tillegg skulle alle få tilgang på jobber, skolegang og bolig. Dette skulle være starten på det nye Sør-Afrika som fikk betegnelsen "regnbuenasjonen". Det omfattet en ny nasjonsbyggingsprosess der alle landets innbyggere skulle forenes som sørafrikanere under mottoet "unity in diversity". Landet skulle verdsette forskjeller, men forenes som likeverdige innbyggere av Sør-Afrika. Både hvite og svarte sørafrikanere var fornøyd med overgangen. De hvite fikk beholde både landområder og

rikdommen sin. De svarte dannet regjering. Det vokste raskt frem en svart økonomisk elite, som også skulle vise at det var håp for alle.

1.1: ”De fargede” mellom to stoler.

Det var likevel ikke alle sørafrikanere som var fornøyd med utfallet post-apartheid. Det var den fargede delen av befolkningen som havnet mellom to stoler. Selv om apartheid var over var det mange fargede som følte de ikke fikk sin del av kaka. De fargede er mennesker med et vidt spekter av nasjonale opphav og religiøse tilhørigheter. De er verken svarte eller hvite og omfatter i tillegg landets urbefolkning khoi/san. Det var apartheids restekategori. De hadde verken politisk eller økonomisk makt, men har vært i en mellomposisjon i landet i lang tid. De var verken de fattigste eller de rikeste. I 2001 utgjorde de omtrent åtte prosent av landets befolkning, men i Western Cape utgjorde de omtrent femti prosent (Census 2001). Mange fargede følte seg oversett, og kan komme av at de følte det ikke hadde skjedd store endringer i deres levekår etter apartheid. De falt mellom to stoler. Mange opplevde ikke noe spesiell økonomisk oppgang, og mange så nabolagene sine forfalle av stadig økende kriminalitet, gjengvirksomhet og narkotika. De hadde mistro til at myndighetene kunne klare å rydde opp i problemene, og mente de favoriserte sine egne. De fargede falt i en mellomkategori, hvor de følte ingen representerte deres sak. Mange var ikke fornøyd med hva som skjedde i landet etter apartheid, og det var vanlig å høre uttalelser som ”tidligere var vi ikke hvite nok, og nå er vi ikke svarte nok”. Regjeringen ble beskyldt for å ha reversert apartheid. Det vil si at en regjering som tidligere favoriserte hvite ble erstattet med en regjering som favoriserte de svarte. De mange fargede som stemte ANC i 1994 har mistet troen på ANC, og gikk enten over til motstandspartiet Democratic Alliance (DA) eller satt hjemme som sofavelgere. Mange lurte på hvor deres plass som fargede i det nye Sør-Afrika var. I tillegg var det stor uenighet om hva det vil si å være farget. For noen var det bare snakk om en hudfarge som ikke hadde stor betydning. Andre følte seg ikke hjemme i kategorien farget, med begrunnelse i at det var en påførte apartheidkategori som ble brukt for å undertrykke befolkningen. For ungdom som har vokst opp etter apartheid kan det å være farget være en identitet som knyttes opp mot en type populærkulturell stil. Andre ungdom vil kanskje distansere seg fra denne identiteten ved å legge om aksenten sin. Det kan komme av at det finnes fordommer og stereotyper av fargede personer. Det ble ofte sakt at de snakket med en viss type aksent, vokste opp i fattige boligområder og hadde forbindelser til gjengkriminalitet og narkotika. Det er langt i fra sannheten. Mange fargede var økonomisk

vellykket og hadde høyere utdanning. Likevel fikk de i mange sammenhenger påminnelser om at de først og fremst var fargede.

1.2: Kapp-malayene: en diffus gruppe av ”fargete”.

Noe av det som slo meg i Sør-Afrika var altså at rasekategoriene fra apartheidtida lever i beste velgående. For eksempel var rasekategoriene svært relevante i forbindelse med kvoteringssystemer som ble opprettet for å utjevne de sosiale og økonomiske forskjellene skapt under apartheid. Når en person skulle fylle ut en offisiell søknad måtte vedkommende krysse av for hvilken ”rase” en tilhørte. Selv om hensikten var å utjevne sosioøkonomiske forskjeller, så ble likevel kategoriseringen en påminnelse om apartheids rasekategorier og bidro til å holde de i live. Det samme gjaldt en politianmeldelse. Dersom en person skulle anmelde noen ville en også bli spurt om hvilken rasekategori gjerningsmannen tilhørte. ”Rase” fungerte dermed også i politiets sammenheng som den tydeligste markøren for gjenkjennelse. Også boligområder var enda i stor grad inndelt etter ”rase”, selv om det kan sies å skyldes økonomiske skiller. Selv om ”rase” ikke ble benyttet på samme måte som tidligere, så var det i stor grad del av systemet. Rasekategoriene så ut til å være det språket som de mest markante oss/dem-kontrastene utpensles i.

Jeg skal her fokusere på en subgruppe av fargede som omtales som kappmalayer. Identiteten hadde sin opprinnelse på midten av 1600-tallet da mange malayspråklige slaver og politiske fanger ble fraktet til Kapprovinsen av det Nederlandske Øst-India Kompani. I tida frem til apartheid var det en løs kategori som omfattet muslimske sørafrikanere med herkomst fra disse landene. Fra den tid og frem til i dag har de formet nabolaget Bo-Kaap med blant annet moskeer og halalslaktere. Tidligere gikk området også under navnet malaykvartalet, og ble ansett som en utpreget kappmalayisk bydel. I tiden under apartheid ble kappmalay en subkategori av farget og ble betegnelsen for den sørafrikanske fargede muslimske befolkning. Det medførte blant annet at de måtte bo separert fra andre ”raser”. Under feltarbeidet ble bydelen Bo-Kaap markedsført som kappmalayenes hjem ovenfor turister. En kunne gå gatelangs i det ettertraktede sentrumsnære nabolaget og høre *athan*, innkalling til bønn, eller delta på kappmalayisk matkurs. Kategorien kappmalay er likevel diffus. Noen av dem ønsket å fremheve denne identiteten, mens for andre var fellesskapet med andre muslimer mer meningsfylt.

1.3: Sosiale identiteter: et teoretisk rammeverk.

Det er et etablert perspektiv i moderne antropologi at etniske identiteter utvikles og formgis gjennom menneskelig samhandling (se for eksempel Fredrik Barth 1969). Menneskelig samhandling finner imidlertid alltid sted i en kontekst av institusjonaliserte maktforhold. Som innbyggere av en nasjonalstat er en alltid ”offer” for kategorisering. Det er som regel et utarbeidet system for å dele borgerne inn i kategorier og grupper, som vil definere både rettigheter og plikter.

For å anskueliggjøre hvordan identiteter utformes og gjør seg gjeldene i sosiale prosesser skiller Richard Jenkins (1996) mellom hva han kaller ”kategori” og ”gruppe”. Med denne distinksjonen ønsker han å modifisere det bildet at ”etniske” og andre ”grenser” først og fremst dannes på grunnlag av symbolproduksjonen blant frie samhandlende aktører. Deres samhandling er ofte prisgitt kategoriseringer som har andre kilder og som kan være forankret i overgripende strukturer og institusjoner. Å tilhøre en ”kategori” som andre operer med medfører ingen nødvendig identifikasjon av eget selv med kategorien. Det er først når de kategoriserte, eller en betydelige andel av disse, eventuelt tar til seg kategorien og gjør den til sin, at de kommer til å utgjøre en ”gruppe”. Først da kan de handle kollektivt på basis av slik tilhørighet.

Dersom vi ser dette i forhold til rasekategorienes historiske betydning i Sør-Afrika kan det imidlertid synes som også Jenkins (ibid.) modell blir nokså voluntaristisk. Her er det ikke så mye snakk om at de kategoriserte ”rasene” tok fatt i kategoriene og omdannet seg til ”grupper”. I hvert fall etter at apartheidsystemet ble institusjonalisert, hadde ikke ”rasene” noe som helst valg. Staten definerte dem som ”grupper” med strengt definerte rettigheter og begrensninger. Alle dimensjoner ved personers mer autonome identitetsproduksjon, som etnisitet, religion, lokalitet eller annet, måtte skje innenfor grensene som staten definerte for deres rasemessige tilhørighet.

Uavhengig av hvor autonome eller ”frie” subjektene er i utformingen av de sosiale identiteter som blir gjeldene i samfunnet, vektlegger Jenkins (ibid.) sterkt at disse alltid og samtidig må være ”interne” og ”eksterne” for de samme subjektene. Samtidig har identiteten en ”virtuell” så vel som en ”nominell” side. Mens den nominelle siden referer til subjektens formelle erkjennelse av identiteten, refererer den virtuelle siden til hvordan den oppleves eller ”føles”: dens mening for subjektene. Noen teoretikere har vært spesielt opptatt av å etterforske kildene til sosiale identiteters føyte meningsinnhold. For eksempel så har Benedict Anderson (1983) vært opptatt av hvordan skriftspråket og trykte media har fungert som en

forutsetning for at subjekter skal kunne forestille seg felleskap som omfavner noe mer enn et lokalsamfunn der alle kjenner alle.

I forbindelse med raseidentitetene under apartheid kan man kanskje si at gruppedannelsen var like påtvunget som rasekategoriene; folk hadde rett og slett ikke noe valg. I kraft av det politiske systemet apartheid stod for måtte de innrette seg som reglene tilsa. Det betydde lite om en person ikke følte seg "farget". Det var en realitet han måtte forholde seg til i forhold til de fleste offentlige sammenhenger. I tiden etter apartheid kunne en tenke seg at mange ville forsøke å distansere seg fra disse påtvungne rasekategoriene, og finne tilhørighet i andre identiteter.

Rimeligvis har alle mennesker et grunnleggende behov for å føle sosial tilhørighet. Arjun Appadurai (1995) omtaler dette for "lokalitet", uavhengig av om denne følelsen er stedbunden i geografisk forstand. I vår globaliserte verden er den sjelden det. For Appadurai (ibid.) betyr lokalitet "en struktur av følelser", noe som mennesker alltid har forsøkt å skape rundt seg. Det må imidlertid alltid skje i relasjon til eksterne kontekster, som er det Appadurai kaller "naboskap". "Naboskapene" definerer premisser og muligheter for folks produksjon av "lokalitet". Noen naboskap er veldig begrensende i så måte. Appadurai (ibid.) trekker frem konsentrasjons- og flyktningleirer som eksempler på slike begrensede naboskap. Sør-Afrika under apartheid kan nok også sies å være et slikt begrensende naboskap.

Dersom vi skulle tenke med Appadurais (1995) begreper synes det som at apartheid definerte et "naboskap" som lite egnet til utvikling av folkelig "lokalitet". Kanskje er det også slik at fargede og andre "raser" føler seg lite lokalt hjemme i disse kategoriene, selv om de fortsatt er fanget i dem. Naboskapet, i Appadurais (ibid.) forstand, er konteksten hvor lokale subjekter oppnår sin identitet. Det er et rammeverk hvor menneskelig handling kan utspilles og identitet formes. Menneskers identiteter er i Appadurais (ibid.) forstand en struktur av følelser som produseres og reproduseres i kontekstene han omtaler som naboskap. Lokalitet er et sentralt begrep for å forstå personers tilhørighet, og det er dette Appadurai (ibid.) skriver er en struktur av følelser. Det krever vedlikehold, og konstant reproduksjon. Dette skjer innenfor rammeverket av naboskap. Lokalitet produseres gjennom at aktørene intensjonelt handler, og dermed reproduserer lokalitet.

Naboskapet apartheid skapte eksisterer ikke lengre i dag som det gjorde tidligere. Under apartheid var "rase" lovfestet. Det var et utarbeidet lovverk som tok sikte på å behandle folk ulikt avhengig av hvilken "rase" en tilhørte. Det var også slik at bare en liten hvit minoritet skulle ha lov til å bestemme dette, samt få tilgang til gode jobber og skolegang. I dag er det ulovlig å diskriminere på bakgrunn av "rase", og "naboskapet" apartheid skapte er

ikke lengre del av den offisielle lovgivning. Sørafrikanere skal kunne få velge selv hvor de ønsker å føle seg hjemme. De skal selv kunne produsere sine tilhørighetsfølelser. Tiden etter apartheid har vist at dette er mulig på flere måter. Produksjon av "lokalitet" handler om å føle tilhørighet til noe, eller ha medlemskap i en gruppe. Selv om nasjonalstaten er en viktig produsent av "lokalitet", så gir likevel det "nye" Sør-Afrika bedre muligheter for lokalitetsproduksjon på egne premisser. Enten om det viser seg å være tilhørighet til islam eller diasporiske identiteter, så er det ikke lengre slik at rammeverket for denne produksjonen må være tuftet i "rase". En kan derfor tenke seg at mange sørafrikanere føler seg mer "lokalt hjemme" i andre grupper. De sørafrikanske muslimene kan utgjøre en slik gruppe. Problemet er likevel at "rase" har vist seg å overlevd etter apartheid. Det blir på sett og vis reproduisert gjennom noen mekanismer i samfunnet. Hudfarge har i Sør-Afrika markert et tydelige skille mellom "oss" og "dem", og ettersom "rase" er medfødt, arvelig og synlig så kan det virke som det er problematisk å legge til side når en måtte ønske det. Hvis vi følger Barths (1969) vektlegging av etniske grenser, så kan det virke som "rase" er en imperativ kroppsliggjort identitetsmarkør som i flere sammenhenger gjøres relevant. I tillegg følger både økonomiske klasser og boligområder de rasebaserte mønsteret etterlatt av apartheidstaten. Det finnes flere grunner til at "rase" lever videre, og det er noen mekanismer i samfunnet som viderefører oppfatningene om "rase". Det kan vise seg å være både gjennom språket og økonomiske klasser. Diskrimineringen under apartheid førte til at den ikke-hvite befolkningen ble gitt dårligere skolegang, minimal utdanning og dårligere jobber enn de hvite. På sikt førte det til at en betydelig andel av disse er uten formell utdanning, og innehar hva som er de dårligst betalte jobbene. Apartheidsystemet har således skapt et klasseskille som i stor grad følger apartheidens rasesystem. Dette har ført til at "rasen" en tilhører også i stor grad er avgjørende for hvor vedkommende bor, hvilken skole en har råd til å gå på, samt hvilke jobbmuligheter denne personen har. Dermed er det ikke slik at "rase" er noe som forsvinner synkront med en ny regjering. "Rase" har satt så dype spor i det sørafrikanske samfunn at det også gjenspeiler det sosiale, økonomiske og kulturelle liv.

Likevel har de sosiale aktørene i Cape Town flere identiteter, og for mange kan disse i visse kontekster oppleves som mer betydningsfulle enn "rase". "Naboskapet" åpner mulighetene for å "føle" seg som noe annet. Noen sørafrikanske muslimer vil muligens hevde de først og fremst er muslimer, og at "rase" er et historisk produsert sosialt stigma. Problemet de igjen kan møte på er dersom de av andre først og fremst blir oppfattet og behandlet som fargede. Mye tyder nemlig på at "rase" er vanskelig å legge fra seg. Det kan ha en sammenheng med at "rase" er basert på hudfarge og ansiktstrekk. Disse trekkene er arvelige

og selvsagt mer synlige enn vedkommendes personlige tro. Oppgaven tar sikte på å drøfte Sør-Afrikas ”naboskap”, og analysere hvordan ”lokalitet” produseres og reproduseres i Cape Town.

1.4: Strukturen på oppgaven.

I kapittel to presenterer jeg Sør-Afrikas historie hvor jeg begynner med nederlenderens ankomst i 1652. Det skal gi en oversikt over hvordan landet tok form, og hvordan rasebegrepet og tilskrivning av andre sosiale identiteter tok form. ”Rase” var ikke bare noe apartheid brukte, men har på sett og vis vært til stede helt siden de første europeerne kom og ønsket å klassifisere ”de andre”.

I kapittelet som følger presenterer jeg mine informanter, samt en drøfting av hvordan datainnsamlingen foregikk. Det innebærer en redegjørelse av bosted, reisestrekning, ”feltet”, feltteknikker og utfordringer knyttet til dette.

Kapittel fire, fem og seks er empiriske kapitler hvor jeg drøfter sosiale identiteter i Cape Town. I kapittel fire presenterer jeg identiteten farget. Det er en identitet med mange sider og det finnes flere måter å føle tilhørighet til denne på. For det første så er selve gruppen farget historisk produsert. Mange mener at den også er påtvunget og ønsker derfor ikke at den i dagens Sør-Afrika skal ha noen betydning. Jeg undersøker ulike måter fargede sørafrikanere forholder seg til dette påførte gruppedlemskapet og hvilke konsekvenser det får for deres ”produksjon av lokalitet”. Selv om mange ønsker å distansere seg fra ”fargethet”, så er det likevel ikke så enkelt. ”Rase” overlever gjennom flere mekanismer.

I kapittel fem graver jeg dypere i den muslimske identitetsproduksjon. Mange vil hevde at islam i Sør-Afrika er en ”farget” religion. De fleste sørafrikanske muslimer er fargede, men hvordan de utspiller de ulike identitetene varierer. Jeg skal undersøke hva ved islam i Sør-Afrika som bidrar til at man føler seg hjemme i denne identiteten, og hvilke sammenhenger det er mellom ”rase” og religion.

Steder har vist seg å være betydningsfulle for folks identitet. I kapittel seks undersøker jeg de betydningsfulle stedene, samt kappmalayiske ”røtter”. Kappmalayene er muslimer og fargede. Likevel er de noe mer. Det er ideen om et felles opphav. I kapittelet analyserer jeg betydningen av denne ideen.

Avslutningsvis trekker jeg det hele sammen til en drøfting av ”lokaliteter” og ”naboskap” i Cape Town. Jeg diskuterer de mange sosiale identitetene i Cape Town, hvor både tilhørigheter og forskjeller legges vekt på.

2: Sør-Afrika før og nå.

Rasekategoriene er langt eldre enn apartheid. Helt siden kolonien ble opprettet har autoritetene vært opptatt av å identifisere befolkningene for å vite hvordan og ovenfor hvem de skal handle. Rasekategoriene som ble offisielle og byråkratisert under apartheid bygger på en lang historie, hvor makteliten til enhver tid har forsøkt å definere ”de andre”. I dette kapitlet undersøker jeg Sør-Afrikas historie og konsekvensene politiske tiltak har hatt på klassifiseringen av personer, samt konstruksjonen av steder i landet. Derne ser jeg på hvilke konsekvenser det har fått for dagens Sør-Afrika og hvilke rammer dette har skapt for identitetsproduksjon. Den historiske fremstillingen er hovedsakelig basert på R. W. Johnsons bok *South Africa: the first man, the last nation* (2004). Kildene til fremstillingen av kategoriseringen av befolkningen vil være henvist til i teksten.

2.1: Fra ”slave” til ”farget”.

I 1652 ankom Jan van Riebeck Sør-Afrika og opprettet en forsyningsstasjon på vegne av *Det Nederlandske Øst-India Kompaniet (VOC)*¹. VOC var et handelsselskap som jobbet for den nederlandske stat. Forsyningsstasjonen ble opprettet i Cape Town som en påfyllingsstasjon for skipene som fraktet varer mellom nederlandske kolonier i øst og Europa. Litt lengre øst og nord i Sør-Afrika bodde det allerede bantusnakkende folk som xhosa og zulu. I tillegg tilholdt de nomadiske urfolksgruppene khoi/san seg i deler av Kapprovinsen. I 1670 bosatte de første nederlenderne seg i landet på grunn av gunstige klima og jordbruksforhold. Dette var i tillegg strategisk i forhold til eksport av jordbruksvarer og vin. Bosetterne var boernes forfedre. De som anses som av nederlandsk avstamning blir omtalt som boere eller afrikandere. Ordet afrikander som på nederlandsk er *afrikaaner*, var et selvpåført begrep av de nederlandske bosetterne, da de anså seg selv som afrikanere og at Sør-Afrika var deres land. Jordbruksherrene trengte så arbeidskraft, men siden khoi/san folket ikke ønsket å jobbe for nederlenderne, måtte de importere arbeidskraft. Det er usikkert om khoi/san folket motsatte seg nederlenderne eller ikke. På *Slave Lodge* museum i Cape Town kan man se en fremstilling av historien bak slaveriet i Sør-Afrika. Historikere mener

¹ Det Nederlandske Øst-India Kompaniet er oversatt fra nederlandsk Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC). På engelsk heter det Dutch East India Company.

nederlenderne ikke tvang khoi/san folket til å jobbe fordi de anså de som potensielle handelspartnere. Likevel er det andre som sier at de ble forsøkt brukt som slavearbeidere, men at de nektet å la seg kve. Slavene VOC importerte kom fra Madagaskar, Angola, Indonesia, Bengal, Sør-India og Sri-Lanka (Hendricks 2001). Slavene ble brukt både på gårder og til annet håndverk som snekkere og skreddere. Gqola (2001) skriver at slaver fra samme land sjelden ble plassert på samme arbeidsplass. Det var en måte å kontrollere slavebefolkningen på ettersom samme opphav betød at de snakket samme språk og lettere kunne gjøre opprør. Opphav var relevant på denne tiden og ofte var ulike egenskaper assosiert med landet de kom fra. Gqola (ibid.) skriver at *Prize negros* var ansett som bedre egnet til tungt fysisk arbeid enn for eksempel *Malays* som var slue og opprørske, men gode håndverkere. Slaver som jobbet sammen var ofte fra forskjellige steder, som eksempelvis Sri Lanka, Malabar, Mosambik, Madagaskar og Indonesia. For å kunne kommunisere sammen ble nederlandsk benyttet. Likevel blandet slavene ofte egne ord og uttrykk inn i språket, som senere skulle danne grunnlaget til språket afrikaans (Haron 2010). Mange av mine informanter hevdet at afrikaans var ”slavens språk”, og dermed også språket til den fargede befolkningen.

Slavearbeid var likevel ikke den eneste grunnen til å tvangsflytte mennesker. På Indonesia opplevde VOC sterk politisk motstand fra innbyggerne, og for å kontrollere situasjonen ble politiske og religiøse ledere fanget og sendt til fangeleirer i Cape Town. Kolonien ble svært mangfoldig gjennom sammenblandingen av slavene fra mange forskjellige land, khoi/san folket, de Europeiske bosetterne, samt en konstant strøm av tilreisende sjømenn.

Islam spredte seg dermed i Sør-Afrika med hjelp fra de landsforviste politiske og religiøse lederne fra Indonesia. Sindre Bangstad (2007) påpeker at selv om det var mange av slavene som var muslimer, så var det langt i fra alle. Blant de fengslete muslimske lederne var det spesielt to betydningsfulle personer. Det var Shiekh Yusuf fra Macassar, som blir ansett som grunnleggeren av islam i Sør-Afrika, og Imam Abdullah Kadi Abdus Salaam (Tuan Guru) (ibid.). Det blir sagt at Tuan Guru skrev en håndskrevet versjon av Koranen på arab-afrikaans² mens han var fengslet på Robben Island (Jeppie 1996). Da Tuan Guru ble løslatt i 1793 satt han i gang en prosess om å få bygge en Moské. Den første *Madrassa* (muslimsk skole) ble opprettet i Dorp Street, Bo-Kaap, i 1793, og i 1804 stod *Auwal Mosque* ferdig, også lokalisert i Bo-Kaap (Bangstad 2007). Allerede på denne tiden bodde mange av byens

² Arab-Afrikaans er afrikaans skrevet med arabisk skrift.

muslimer i Bo-Kaap. Direkte oversatt fra afrikaans betyr det ovenfor Kapp, og var et område i utkanten av bykjernen der muslimske arbeidere bosatte seg for å være nær arbeidsplasser.

Storbritannia overtok Cape Town i 1795. På grunn av Frankrikes invasjon av Nederland ønsket Storbritannia å forhindre at Frankrike fikk kontroll over Kapprovinsen og handelsruten østover. Etter invasjonen ble provinsen gitt tilbake til Nederland, men VOC gikk konkurs i 1803 og Storbritannia erklærte så kolonien for sin. På denne tiden bodde det allerede mange afrikandere i provinsene. Den internasjonale slavehandelen ble avskaffet i 1807, men innad i kolonien fortsatte landeiere å benytte seg av slaver frem til 1834 da det nasjonalt ble gjort ulovlig. På denne tiden økte konvertering til islam dramatisk. Jeppie (1996) skriver at den muslimske befolkningen økte kraftig i perioden etter Tuan Gurus død og frigjøringen av slaveriet i 1834. Konvertering til islam kan ha vært et strategisk valg for å bedre ens egen situasjon som slave, da de måtte lære å lese og skrive (ibid.). Den økende konverteringen blant slaver til islam forklarer Bangstad (2007) med at islam ga verdighet, respekt og mening til mennesker som ble kastet inn i slaveri preget av ulikheter og brutalitet. Da dampbåten ble introdusert på 1850- tallet økte kontakten med sentrale islamske steder som Midtøsten og Øst-Afrika. Flere sørafrikanske muslimer fikk også muligheten til å studere ved universiteter i Egypt.

Cheryl Hendrix (2001) tar for seg oppfatninger omkring rasekategoriene i det koloniale Sør-Afrika. Hun skriver at begrepet farget eller "people of colour" ikke dukket opp før under britisk kontroll, og at det ble forbundet med de av "mixed descent", eller blandet opphav. Begrepet "mixed descent" ble brukt for å beskrive de som er barn med foreldre av forskjellig "rase". Dermed var "rase" tydelig allerede i tiden da landet var en koloni. De født som "hybrider" ble satt i en egen kategori fordi det ble sagt at de hadde litt europeisk blod i seg og dermed hadde medfødte egenskaper som var ansett som kvaliteter bedre en de som var såkalte "villmenn", innfødte eller svarte. Dette var starten på den rasemessige inndelingen i Sør-Afrika, og apartheids kategori "farget" kan sees på som en videreføring av denne tankegangen. Klassifikasjonen og behandlingen av barn som var født av foreldre med ulik rase var en praksis som skapte et rasemessig hierarki. Dette skulle opprettholde grensene og det hvite herredømme. Hendrix (ibid.) skriver videre at når personer blir konfrontert med en identitet så skaper det en prosess hvor personen ofte internaliserer identiteten. Likevel er det ikke bare en prosess som skjer fra toppen og ned, med også ved at personen selv gir mening og innhold til deres identitet gjennom den opplevde virkelighet. Dermed blir de også selv deltakere i å definere gruppens grenser.

Det var ikke bare innbyggerne i kolonien som var opptatt av å klassifisere befolkningen. Oppdagelsesreisende som kom til Cape Town tok også del i ”kartleggingen” av menneskene. Ofte ble deres tolkning av personene og gruppene kilde til kunnskap om koloniens innbyggere. Hendrix (ibid.) tar for seg reisedagbøkene og påpeker hvordan det var de kroppslige egenskapene som ble lagt til grunn i beskrivelsene av menneskene. Kroppslig og seksuell ulikhet ble lagt til grunn for å skape et bilde av annerledesheten til de innfødte, i tillegg til at det skapte en rasemessig distinksjon. Hendrix (ibid.) gir så en fremstilling av seksuelle forhold mellom europeere, khoi/san og slaver hvor barna ble sett på som ”raseblandet” og ”hybrider”. De ble ansett som noen i en posisjon mellom de innfødte ”villmennene” og de ”siviliserte” europeerne. Det var en fordel fordi de ble verdsatt for sin tilnærming til ”hvithet”, men også mislikt på grunn av assosiasjonene til bastardisering og hybriditet. Innenfor hybridgruppen var de med delvis europeisk herkomst mer verdsatt enn de uten. Bakgrunnen til så mange barn av blandet herkomst forklarer Robert Shell (1994) ved at det var langt flere europeiske menn enn kvinner i kolonien. Kvinnelige slaver ble dermed brukt for at europeiske menn skulle få tilfredsstilt sine seksuelle behov. Hybridkategorien ble et resultat av dette. Østasiatiske slaver hadde også fysiske trekk som ble assosiert med ”hvithet” på grunn av lys hud og glatt hår. De skilte seg dermed ut fra afrikanere og ”svarthet”. Inndelingen av slavene i kategorier sa også noe om pris og arbeidsfordeling. For eksempel var østasiatiske mannlige slaver foretrukket som håndverkere, mens de kvinnelige til matlaging og syng i hjemmet. Slaver fra det afrikanske kontinentet var foretrukket til jordbruk og gårdsdrift. Hybridene var de dyreste slavene og ble ansett som mer pålitelige.

Britene klassifiserte befolkningen basert på kroppslige trekk og opphav, der de ble inndelt i ”raser”. De fire kategoriene som ble brukt på denne tiden var hvite, svarte, innfødte og fargede personer. De fargede var de som var verken var innfødt, europeisk eller svart. De ble også ansett som bastarder, eller illegitime barn. Det vil si et resultat av ulovlig seksuell omgang mellom hvite og svarte. De tilhørte ingen ”ren” rasekategori, og var problematisk i forhold til britenes strenge klassifiseringssystem som var basert på den tids oppfatninger om ”rase”. Klassifiseringspolitikken på denne tiden var en måte myndighetene kunne kontrollere befolkningen, der kategorien avgjorde blant annet hva slags arbeid en kunne utføre og hvor en kunne bo og bevege seg (Reddy 2001).

Begrepet Malay dukket i følge Jeppie (1996) først opp på 1850-tallet. Oppdagelsesreisende europeere som kom til Cape Town på denne tiden anså islam som en eksotisk religion med et orientalsk preg, selv om den hadde strukturelle likhetstrekk med kristendommen. De oppdagelsesreisende skrev om malayene, men tekstene bar preg av

eurosentriske begreper. Moskeer ble omtalt som ”kirker” og det muslimske lederskapet ble skrevet om som et speilbilde av det kristne. Moskeene ble omtalt som ”Malay-Mohametan Churches”, og Imamene som ”Malay-priests”. Europeiske og kristne begreper ble brukt for å beskrive det muslimske miljøet. For eksempel ble en imam omtalt en ”High Priest”. Om muslimene i Kapprovinsen ble det også sagt av datidens antropologer at de var ”...*distinct from the savage and benighted black, partaking more of the European mould in all respect*” (Jeppie 1996:143). Tekstene til antropologene og oppdagelsesreisende viste hvordan begrepet malay ble anvendt til å omtale muslimer, der det muslimske miljøet blir sammenlignet med det europeiske og kristne. På grunn av de strukturelle likhetstrekkene islam hadde med kristendommen ble de ansett som noe mer sivilisert. Malayene ble ikke ansett som like siviliserte som europeerne, men heller ikke like usivilisert som afrikanske ”uopplyste svarte villmennene” (ibid.).

2.2: Unionen Sør-Afrika tar form.

I 1839 reiste mange afrikandere nordøstover og dannet republikken Natal. Republikken ble overtatt av britene i 1843, og afrikanderne reiste videre og dannet provinsene Orange Free State og Transvaal. Sukkerplantasjer viste seg å være svært gunstige for denne regionen, men zuluene som bodde der var ikke villig til å jobbe for britene. Løsningen ble å importere arbeidskraft fra det daværende britisk-kontrollerte India. 152 641 Indere kom til Natal i perioden 1860 – 1910 (Bangstad 2007). I tiden etter kom det i tillegg arbeidssøkende indere som et resultat av harde levekår i India. Over 80% av inderne var muslimer. Den første indisk-muslimske moskeen ble bygget i 1892 og heter *the Quawatul Islam Mosque*. Bangstad (ibid.) påpeker at inderne bevarte sin gruppeidentitet som enten *Gujertais* eller *Kokanis*, og tilhørte *Hanafi* og *Shafi'i* skolene innenfor islam. I 1902 ble det innført restriksjoner på immigrasjon fra India.

Industrialiseringen på slutten av 1800- tallet førte til urbanisering, og det hvite økonomiske og politiske hegemoniet ble kraftig forsterket. Mange afrikanere som tidligere hadde bodd på landsbygda reiste til byene for å arbeide blant annet i diamant og gullgruver. Det førte til økonomisk vekst og befolkningsvekst i byene. Store mengder svarte arbeidere flyttet inn til byene for å søke arbeid og bosatte seg i uformelle bosettinger i utkanten av bykjernen. Bydelene var på denne tiden svært etnisk mangfoldig. Ettersom befolkningen i byene økte kraftig så myndighetene seg nødt til å kontrollere befolkningen. Segregering ble et resultat av dette. Rune Flikke (2003) skriver at den offentlige helsediskursen la grunnlaget for

segregeringen. Den tidlige viktorianske oppfatning om helse var at sykdom var knyttet til sted. Spredning av sykdom forekom dersom en beveget seg på disse stedene. En ble syk av steder gjennom å bli eksponert til dårlig luft og organisk materiale som søppel i storbyslummen (ibid.). Noe senere, i 1882, ble bakteriene oppdaget og forståelsen av helse ble omgjort til å handle om substanser som beveger seg mellom kropper (ibid.). Dette synet ble kombinert med et sosialdarwinistisk syn om at europeerne hadde gjennom å leve i urbane områder utviklet en naturlig resistans mot mange av disse bakteriene. Afrikanerne hadde derimot levd isolert på landsbygda hvor de ikke hadde utviklet og isolert motstandsdyktighet. Dermed kunne den europeiske helsediskursen på denne tiden koble en sammenheng mellom "rase" og sykdom. I 1883 kom den første helseloven i Kapprovinsen, og medførte egne sykehus for afrikanere, isolerte fra de europeiske. I tillegg måtte alle afrikanere bære helsesertifikater, slik at myndighetene kunne kontrollere bevegelse inn og ut av byene (Flikke 2003). Helsesertifikatene kan sees på som starten på bantupassene, som alle afrikanere måtte til enhver tid gå med i tiden under apartheid. Passlovene varte helt frem til 1986 (ibid.). Passene satte restriksjoner på afrikanernes bevegelsesfrihet for å kontrollere spredningen av sykdommer. Flikke (2003:73) skriver at det eksisterte en utstrakt oppfatning blant europeerne at afrikanere var umoralske, hadde dårlig hygiene, var kriminelle og var en alvorlig trussel mot det siviliserte europeiske samfunn. Europeerne krevde så at myndighetene tok tak i problemet og resulterte blant annet i *the Native Labour Location Bill* som satte begrensinger på de afrikanske arbeidernes bevegelsesfrihet i det offentlige rom. Flikke (2003) sier at det er en nær sammenheng mellom "...helse, politikk og politiets rolle i opprettholdelsen av den sosiale orden" (Flikke ibid:73-74). Koblingen myndighetene gjorde mellom "rase" og sykdom medførte lover som begrenset afrikanernes rettigheter da den europeiske befolkningen så på segregering av befolkningen som en nødvendig onde for å forsvare samfunnet mot spredning av sykdommer. Migrasjon til byene ble så underlagt kontroll gjennom *the Native Reserve Location Act* i 1902 (ibid.). Flikke (ibid.) poengterer så at sykdom også hadde en klassesdimensjon. Dette viser han gjennom å henvise til at det tok svært lang tid før tyfus ble anerkjent som en sykdom, men ble heller ansett som et fattigmannsproblem. Når det så ble anerkjent at sykdommen spredte seg på tvers av klasseskiller ble den bekjempet gjennom å skape geografiske skiller mellom fattig og rik. Tyfus var spesielt utbredt i Durban da den økonomiske tilbakegangen medførte en eskalerende fattigdom blant afrikanere, samt tvang flere arbeidere inn til byene.

Storbritannias ekspansjon i landet medførte først zulukrigen som endte med oppløsning av Zululand, samt britisk kontroll over Transvaal-provinsen. Deretter fulgte den

første boerkrigen som er et resultat av afrikandernes opprør mot britisk kontroll over Transvaal. Krigen endte med britisk tap, og selvstyre for afrikanderne i Transvaal. Det andre boerkrigen foregikk mellom 1898 og 1902 og handlet i større grad om kontroll over rettighetene til gull og diamantressurser. Britene gikk seirende ut av krigen til tross for høye menneskelige tap. Den førte til britisk kontroll over Transvaal og The Orange Free State. Storbritannia har blitt kritisert for de grusomme metodene som drap på mange kvinner, arbeidere, barn og bruk av konsentrasjonsleirer. Krigen førte også til nag mellom afrikandere og briter, som enda henger igjen.

Den Sørafrikanske Union ble så dannet i 1910 og omfattet provinsene Kapp, Natal, Transvaal og Orange Free State. Det var de sørafrikanske britene som styrte unionen, men de fikk støtte fra afrikanderne. Under første verdenskrig sendte det sørafrikanske militære styrker til Namibia, for å kjempe mot det som da het Det Tyske Vest-Afrika. Det resulterte i kolonisering av Namibia under sørafrikansk kontroll. Mange afrikandere tok da avstand til britene ettersom Tyskland som britene kjempet mot i Namibia, tidligere hadde gitt sin støtte til afrikanderne under boerkrigen. Det viser at det eksisterte tydelige politiske uenigheter mellom afrikanderne og de sørafrikanske britene på denne tiden. Likevel ønsket de å samarbeide. Afrikanderne Louis Botha, Jan Smuts og JBM Hertzog spilte en betydningsfull rolle i dette samarbeidet, hvor de ønsket å jobbe sammen med det britiske imperiet for å sikre politiske og økonomiske interesser. I Den Sørafrikanske Union ble det innført såkalte *homelands*, som var reservater for afrikanere som ikke allerede bodde i byene. Det skapte et skille mellom innbyggere av unionen og de som ikke var det, som igjen ble kontrollert gjennom passlover. I tillegg, gjennom lover som *Natives Urban Areas Act*, sørget myndighetene for at arbeidsimmigrantene av afrikansk tilhørighet ikke beveget seg utenfor bestemte områder. Lønningene ble holdt nede og bidro til at hvite arbeidsgivere opprettholdt sin økonomiske status. I byene utviklet det seg samtidig en underklasse blant afrikanderne, ettersom de krevde høyere lønninger enn hva britene var villige til å betale. De afrikanske arbeiderne var nemlig villig til å jobbe for langt mindre enn hva afrikanderne var. Mange afrikandere i byene ble dermed både arbeidsledige og fattige. Dette kan ha vært en av grunnene som resulterte i afrikandernasjonalisme og opprettelsen av *National Party* (NP).

I 1931 ble Unionen Sør-Afrika selvstendig fra Storbritannia. Det britiske politiske partiet *the South-African Party* slo seg så sammen med afrikanderpartiet *National Party* og formet *the United Party* for å forene de hvite innbyggere. Partiet ble så splittet ved inngangen til den andre verdenskrig på bakgrunn av politiske uenigheter, som eksempelvis at de britiske sørafrikanerne støttet Storbritannia i krigen, mens afrikanderne støttet Nazistene.

2.3: Apartheid innføres.

På denne tiden var byene svært overbefolket og National Party vant valget i 1948 med den politiske plattformen *apartheid*, som betyr adskillelse. Den gikk ut på at alle "raser" skulle leve og utvikle seg separat fra hverandre. I tiden frem mot 1994 fulgte en rekke lover som la grunnlaget for segregeringen, der alle ikke-hvite sørafrikanere ble kraftig diskriminert. Lovene var utformet med en ide om at "rasene" var genetisk ulike, og hadde ulike kvaliteter. Det ble utarbeidet et lovverk som skulle sørge for at "rasene" skulle "utvikle" seg i tråd med sin "rase". Det medførte at det ble opprettet separate bydeler, sykehus og skoler for de ulike "rasene" der eksempelvis skolepensumet var tilpasset "rasen". Lovverket forbød samhandling mellom "rasene" og det ble opprettet nye bydeler hvor de skulle bo, gå på skole og leve. I 1950 ble loven *Population Registration Act* innført som tvang alle sørafrikanere til å registrere seg innenfor en av de tre rasekategoriene svart, hvit, eller farget. "Rase" ble definerte ut i fra hudfarge, generell aksept i samfunnet, samt eventuell stammetilhørighet (Reddy 2001). I 1959 ble kategorien farget delt inn i undergrupper som *cape coloured*, *cape malay*, *griqua*, *indian*, *chinese*, *other asiatic* og *other coloured*. På denne tiden var indisk en underkategori av farget, men ble senere en egen kategori. Testene myndighetene gjennomførte for å klassifisere befolkningen gikk ut på fysiske trekk, avstamning og generell aksept i samfunnet. Alle innbyggerne måtte til enhver tid bære ID-kort hvor "rasen" du tilhørte sto oppført på kortet, på linje som kjønn ofte står oppført på dagens legitimasjonskort. Politiet kunne til enhver tid sjekke ID-kortene for å kontrollere at befolkningen ikke brøt lovene om interaksjon på tvers av rasekategoriene (Reddy 2001). I tillegg, hvis politiet var i tvil, kunne de stikke en blyant inn i en persons hår. Dersom blyanten falt ut var personen hvit, men dersom blyanten ble sittende fast var personen svart. Om håret var slett eller krøllete var derfor i noen situasjoner avgjørende for bedømmelsen.

Deretter fulgte *Group Areas Act* som fastslo at alle "raser" skulle leve og bo adskilt fra hverandre. Alle innbyggerne måtte bære pass for å kunne identifisere seg selv, sin arbeidsplass og bosted. Så fulgte lover som fastslo at de ulike gruppene også skulle være adskilt i det offentlige rom, som på busser. I tillegg ble seksuelle forhold og ekteskap mellom de ulike gruppene forbudt, og med *Criminal Law Amendment Act* ble det innført svært strenge straffer for de som gjorde motstand mot autoritetene og myndighetene. Innføringen av *Bantu Education Act* i 1953 førte til segregering i skoleverket, der barn fra de ulike "rasene" skulle gå på ulike skoler, med pensum tilpasset "rasene". Det vil si at eksempelvis hvite barn fikk

annen undervisning enn fargede barn. Gjennom *Natives Resettlement Act* kunne regjeringen lovlig tvangsflytte store deler av befolkningen. I tillegg ble det innført lover som ga hvite forrang på jobber, samt at fagforeninger kunne oppløses dersom medlemmene var fra forskjellige ”raser”. Den fargede befolkningen ble fratatt deres stemmerett under *Seperate Representation of Coloured Voters Act* i 1956, og gjennom *Promotion of Bantu Self-government act* ble det fastslått at de svarte skulle bo i ”hjemland” med egne regjeringer. Hjemlandene var i all hovedsak opprettet i fattige distrikter i Sør-Afrika, og det var stort sett de som ikke kunne arbeide som ble stuet hit. *Bantu Homelands Citizenship Act* i 1970, fratok svarte alle deres rettigheter ved å hevde de ikke er innbyggere av Sør-Afrika, men heller tilhørte et hjemland. Som vi ser ble den rasemessige segregeringen kraftig forsterket gjennom et utarbeidet lovverk. Rasekategoriene ble grunnlaget for klassifikasjon av personer og var avgjørende for hvor en kunne bo, jobbe og hvem en kunne omgås. Passlovene sørget for at regjeringen hadde kontroll over befolkningen. Rettighetene til skole, utdanning, inntekt, levestandard og bolig var fraværende blant den ikke-hvite befolkningen, som var en enorm belastning de fortsatt sliter med i dag. *Group Areas Act* fikk store konsekvenser i Cape Town. Det medførte at alle bydeler og boligområder ble klassifisert som enten hvite, svarte, fargede eller indiske. Hvite innbyggere fikk de mest gunstige boligområdene og ikke-hvite ble flyttet til områder i utkanten av byen. District 6 i Cape Town står i dag som et symbol på denne loven og grusomheten gjennomført av National Party. Det var et boligområde sentralt i Cape Town som hadde en svært multikulturell profil. Det bodde svarte, indiske og fargede der, samt et mangfold av religiøse grupper som muslimer, kristne og jøder. Da myndighetene bestemte seg for å tvangsflytte innbyggerne ble de spredt til ulike områder i Cape Flats, som er et stort område utenfor byen der det ble opprettet separate områder for svarte, fargede og indiske. Mennesker som tidlig var naboer kunne nå bli spredt til alle kanter. De ble tildelt hus i de nye områdene og hele District 6 ble jevnet med jorden ettersom myndighetene hadde planer om å bygge et hvitt boligområde der. Dette skapte nye kunstige boligområder, løsrevet fra det etablerte nabolaget de hadde. I dag står District 6 fortsatt ubebygget. Noen har i dag fått økonomisk kompensasjon for tapte eiendommer og hus, men det er snakk om svært lite penger. Bo-Kaap, som også ligger svært sentralt, ble ikke revet, men alle som ikke var klassifisert som kappmalayer ble tvangsflyttet. Nabolaget hadde på den tiden flere indere boende der, men de ble flyttet til tross for at de hadde bedrifter der.

Flikke (2003) skriver at apartheids byråkratiserte rasepolitikk gikk ut på å begrense sykdommer og epidemier til svarte fattige områder, og var noe av grunnlaget for å opprette separerte boligområder. Han sier at noe av grunnen til den rasistiske politikken var en frykt

for spredning av sykdommer og epidemier blant den hvite befolkningen. Passene innbyggerne måtte bære til enhver tid kontrollerte de epidemiske truslene på en effektiv måte. Dermed kan han si at oppfatninger om helse og frykten for sykdomsspredning hadde innflytelse på utformingen av den rasemessige segregeringen. Samtidig ble segregeringen rettfærdiggjort gjennom retorikk om at ”de” hadde rett til å være annerledes (Flikke 2003:78).

Til tross for at muslimene ble klassifisert som fargede, så er det mye som tyder på at den religiøse identiteten var tilstede, i tillegg til at muslimene hadde lov til å praktisere sin tro. Organet for islamsk rettleiding, *Muslim Judicial Council* (MJC), ble opprettet i 1945. Det var en organisasjon formet av muslimske ledere med det formål å representere muslimske rettigheter og behov i en kristen stat. I senere tid har de blant annet fått gjennomslag for å innføre halalkjøtt i mange av byens fastfood kjeder, samt at enhver matbutikk må ha MJC sertifikat for å selge halalprodukter. Under feltarbeidet var tilgangen på halalkjøtt svært god og alle fastfood restauranter bruker halalkjøtt. MJC har spilt en stor rolle i å gi muslimene en stemme og bedre vilkår og rettigheter.

På en måte dannet de sørafrikanske muslimene en undergruppe av rasekategorien farget, men det var bare dersom de ble ansett som kappmalay. Begrepet kappmalay ble tatt i bruk igjen på starten av 1900- tallet for å bedre situasjonen til den muslimske eliten i et land som forsterket og lovfestet rasemessig segregering og diskriminering (Bangstad 2007). Kappmalayene kunne gjennom antropologiske tekster vise at de fortjente en bedre samfunnsposisjon i Sør-Afrikas stratifiseringssystem. Den økende segregeringen og diskrimineringen førte til at en elite blant kappmuslimene forsøkte å adskille seg fra fargede ved å tilskrive seg en koloniidentitet som kappmalay (ibid.). Ideologien om ”cape malayism” ble også promotert av afrikandere som D.F. Malan og I.D. du Plessis. I følge Mohammed Haron (1997) var akademikerens I.D du Plessis en sentral person i forsterkingen av identiteten kappmalay fra 1930 til 1960. Han skapte *Cape Malay Chior Band*, og forsøkte å opprette et eget institutt for *Malay Studies* ved UCT. Han utga også bøker om kappmalayene, men innholdet ble mottatt med delte meninger blant Cape Towns muslimer. Både du Plessis og Malan ville bedre den muslimske elitens posisjon under segregeringen ved å ha et samarbeid mellom kappmalayene og den afrikanderdominerte regjeringen (Bangstad 2007). Samarbeidet kunne øke opplutning til National Party ved å appellere til en større del av befolkningen. Jeppie (2001) skriver kappmalay i all hovedsak er en tilskrevet identitet. Han mener du Plessis var en sentral person i å ”gjennopplage” og ”oppfinne” identiteten kappmalay. Du Plessis skrev romantiserende ”etnografi” om ”de eksotiske malayene”. Han mente kappmalayene var en distinkt etnisk gruppe som kom fra et annet land, og var dermed ”rene” i

blodet, i motsetning til andre fargede. Dermed fortjente de en bedre posisjon i samfunnet. Boken du Plessis skrev, "The Cape Malays" (1944), fikk mange lesere og bidro til at kappmalayene ble forsøkt plassert som en "rase". Dermed kunne også politikere forme egne bydeler for de. Du Plessis beskrev kappmalayene som en distinkt "etnisk" gruppe gjennom å "gjenoppdage" deres folkemusikk og klesdrakter. Dette ble etter hvert symbol på kappmalayene. Du Plessis kan også sies å ha noe av æren for at malaykvartalet i Bo-Kaap ble fredet. Han argumenterte for at kappmalayene skulle ha "...a specific space which Malays should identify as historically theirs" (Jeppie i Erasmus 2001:93). Jeppie (ibid.) nevner så at noen religiøse lærde motsatte seg malayidentiteten ettersom de mente at islam var en universal religion og ikke utelukkende en malayreligion. Det viser også at det var uenigheter blant muslimene om de var kappmuslimer eller kappmalayer.

Samarbeidet mellom kappmalayene og regjeringen møtte en brå slutt da myndighetene utførte tvangsflyttingene og rev boligområdene i District 6. Mange fargede og kappmalayer ble tvangsflyttet til Cape Flats, hvor tidligere naboforhold og tilhørighetsfølelse måtte en brå slutt. Dette var også slutten på "cape malayism" som politisk ideologi og strategi. På 1960 og 1970 tallet økte også radikaliseringen av anti-apartheid kampen blant muslimene, men uten MJC godkjenning. Til tross for at MJC i 1960 erklærte at apartheid ikke var i samsvar med islamske prinsipper om like rettigheter, så gjorde de lite med de. Tre muslimske organisasjoner ble dermed formet med en klar aktivistisk politisk profil. Det var *Quibla*, *Muslim Youth Movement* (MYM) og *the Call of Islam*. De påvirket MJC til politisk aktivisme og førte videre til en boikott av valget i 1984 som gikk ut på å gi stemmerett til fargede og sørafrikanske indere. Valget var en strategi innført av daværende statsminister P.W. Botha for å inkludere fargede og indere i det sørafrikanske politiske systemet og styrke oppslutning under apartheid. Gjennom boikotten viste muslimske ledere sympati med alle undertrykte i systemet og forsøkte å stå samlet mot det hvite hegemoniet.

Mot slutten av 1980- tallet opplevde regjeringen store problemer med å kontrollere den ikke-hvite befolkningen og økonomisk nedgangstider som er forårsaket av internasjonal handelsboikott på grunn av apartheidsystemet. Det førte til frigjørelse av politiske fanger som Nelson Mandela, nedtrapping av lover som forbød politisk aktivitet og til slutt et fritt valg i 1994.

2.4: Regnbuenasjonen: det nye Sør-Afrika.

African National Congress (ANC) vant valget i 1994 og Nelson Mandela ble valgt til president. På landsbasis vant de valget med 62% mot NPs 20%. I provinsen Western Cape fikk NP majoriteten av stemmene med 53% mot ANC sine 33%. Det eksisterte også mange andre mindre partier, som eksempelvis *Africa Muslim Party* og *Islamic Party*, men oppslutningen var minimal. NPs seier i Western Cape kan skyldes de mange fargede som ikke ga sin støtte til ANC. Fortsatt i dag har ANC problemer med å appellere til den fargede befolkningen. NP ble oppløst noe senere, og i dag er *Democratic Alliance* (DA) den største utfordreren til ANC. DA har røtter tilbake til hvit antiapartheid politikk fra 1970- tallet, da det gikk under navnet *Progressive Party*. I dag har DA majoritet i Western Cape. Fadela Slamdien (West Cape News 17.01.2011) skriver at mange fargede føler seg oversett av ANC. De var del av motstandskampen mot apartheid, og støttet deres kamp. Under apartheid var de alle undertrykte og ønsket en endring. I dag føler de seg oversett, hvor mange uttrykte at de hadde det bedre under apartheid. Noen av grunnene som ble trukket frem er høy arbeidsledighet og kriminalitet. I tillegg forfaller fargede nabolag, og både kriminalitet og narkotikavirksomhet blir tydeligere. En av Slamdiens (ibid.) informanter sa at de hadde det bedre under apartheid. Da var det lite kriminalitet og trygt å gå på butikken om natten. En annen sa at til tross for Group Areas Act så ble de forsørget og passet på av apartheid, mens nå blir de overlatt til gjenger og kriminalitet. Tidligere var ikke folk hjemløse og arbeidsledige, mens nå bli de oversett og lagt i egne hender. Et annet problem som kom frem var kvoteringsystemet Affirmative Action. Mange hevder det er reversert rasisme hvor svarte får forrang over fargede (ibid.) På bakgrunn av dette var det mange fargede som stemte DA. En informant sa at DA støtter de fargede, mens ANC var mer for de svarte. Det var ikke fordi DA er et farget parti, sa hun, men fordi ANC hovedsakelig blir ansett som et svart parti (ibid.). Western Cape er den eneste provinsen i Sør-Afrika hvor de svarte ikke er majoritet og de fargede utgjør 50% av befolkningen her.

Landets økonomi har vokst i tiden etter apartheid, men det er nok bare en minoritet som tjener på denne utviklingen. De rike blir rikere, og de fattige blir fattigere (John Pilger 1998). Til tross for høy arbeidsledighet, korrupsjonsskandaler i ANC (se Feinstein 2009), fattigdom, kriminalitet og gjengvirksomhet så har oppløsningen av apartheid også ført til positive endringer i landet. Ingen kan nå lovlig bli diskriminert på bakgrunn av "rase", og menneskerettighetene har blitt en del av grunnloven. Det omfatter blant annet at ingen skal kunne diskrimineres på bakgrunn av etnisk eller religiøs tilhørighet. Grunnloven er unik i den forstand at menneskerettighetene har fått en så stor plass. Likevel var det flere muslimske

lærde jeg snakket med som uttrykte misnøye med at de enda ikke hadde fått grunnlovsfestet rett til *Muslim Personal Law* (MPL). Det er den del av sharia som tar for seg spørsmål som ekteskap, skilsmisser, dødsfall og arv. Informantene ønsket at spørsmål som disse, som eksempelvis arv, skulle kunne avgjøres av en islamsk domstol og ikke den nasjonale. Ved arveoppgjør mente mange av mine muslimske informanter at det ville vært lettere dersom MPL var en integrert del av grunnloven.

Til tross for grunnlovsfestet forbud mot rasediskriminering så følger bosettingsmønsteret i Cape Town stort sett apartheids byplanlegging. Det er fargede, svarte, hvite og indiske nabolag. Det er ikke lovfestet, men det følger et økonomisk mønster der de rike bor i dyre bydeler og fattige i billige bydeler. Selv om det finnes unntak så flytter som regel de fargede med penger ut av de fattige fargede nabolagene og inn i tidligere hvite bydeler. Det kan handle om både trygghet og tilgjengelighet. De tidligere hvite bydelene er langt tryggere, og ligger som regel mye nærmere arbeidsplassen. Nedenfor følger tabeller som gir et overblikk fra folketellingen i 2001. De utvalgte tabellene tar for seg de ulike folkegruppene i forhold til bosetting, arbeidsledighet, utdanningsnivå og inntekt (Census 2001, Statistics South Africa).

Tabell 2.4 viser hvor stor andel av befolkningen som lever i de ulike provinsene. Som vi ser utgjør de fargede over 50% av Western Cape, men bare 8,9 prosent av landets befolkning.

Tabell 19 viser utdanningsnivået blant de ulike folkegruppene i Sør-Afrika. Som vi ser er utdanningsnivået betydelig høyere blant de hvite sørafrikanerne.

Tabell 2.29 Tabellen viser andel av befolkningen som er i arbeid. Arbeidsløsheten ser vi øker fra høyre til venstre. Det er betydelig flere hvite i arbeid enn svarte og fargede.

Tabell 1.0: Tabellen viser gjennomsnittlig inntekt per hushold i Sør-Afrika. Gjennomsnittlig tjener de fargede under en tredjedel av hva de hvite gjør, og de svarte tjener gjennomsnittlig halvparten av dette igjen. 100 rand tilsvarte 75 norske kroner den 20.03.2012.

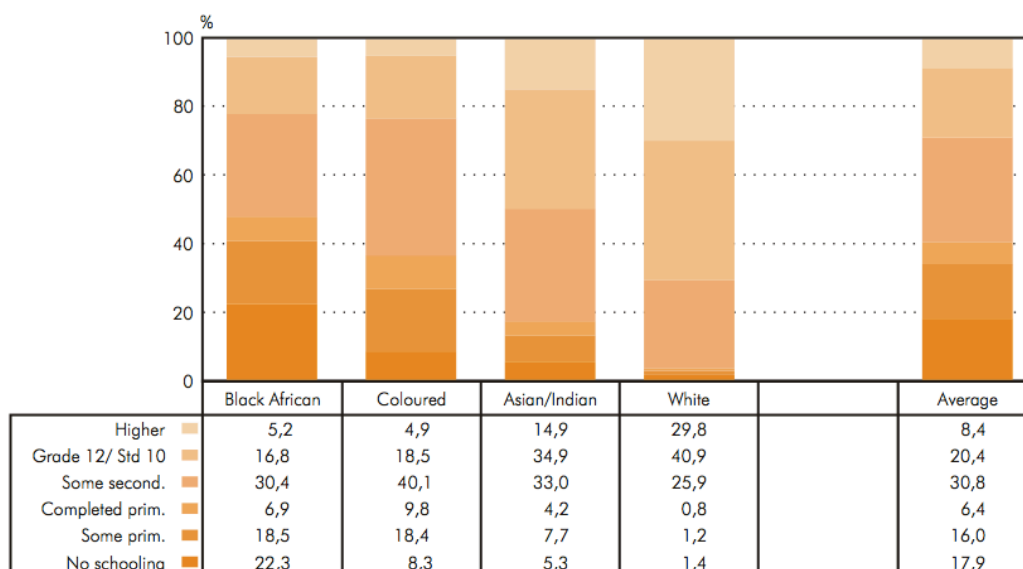
Table 2.4: Population by province and population group (percentages)

Population group	Eastern Cape	Free State	Gauteng	KwaZulu-Natal	Limpopo	Mpumalanga	Northern Cape	North West	Western Cape	South Africa
Black African	87,5	88,0	73,8	84,9	97,2	92,4	35,7	91,5	26,7	79,0
Coloured	7,4	3,1	3,8	1,5	0,2	0,7	51,6	1,6	53,9	8,9
Indian or Asian	0,3	0,1	2,5	8,5	0,2	0,4	0,3	0,3	1,0	2,5
White	4,7	8,8	19,9	5,1	2,4	6,5	12,4	6,7	18,4	9,6
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Please refer to the introduction when reading this table.

People

Figure 19: Distribution of those aged 20 and above in each population group by highest level of education completed



People

Twenty-two per cent of Africans aged 20 years and above had received no education.

Table 2.29: Population of working age (15-65) by population group, labour market status and sex – labour force survey and census data compared (percentages) page 52

Labour market status and sex	Black African		Coloured		Indian/Asian		White		Average	
	LFS	Census	LFS	Census	LFS	Census	LFS	Census	LFS	Census
Male										
Employed	39,9	35,0	57,3	52,6	66,5	62,8	73,8	70,4	46,6	41,3
Unemployed*	19,0	26,7	14,7	18,2	11,6	11,7	3,8	4,6	16,5	23,1
Not economically active	41,1	38,3	27,9	29,2	21,9	25,5	22,4	25,0	36,9	35,7
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Female										
Employed	28,6	21,4	43,2	40,1	38,4	36,2	55,7	52,8	33,3	26,8
Unemployed*	18,9	29,3	13,2	16,1	11,8	8,3	4,5	3,7	16,6	24,9
Not economically active	52,4	49,2	43,6	43,8	49,8	55,5	39,8	43,5	50,2	48,3
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Total										
Employed	33,9	27,8	49,9	46,1	52,1	49,2	64,9	61,4	39,6	33,7
Unemployed*	19,0	28,1	13,9	17,1	11,7	10,0	4,1	4,1	16,5	24,0
Not economically active	47,1	44,1	36,2	36,9	36,2	40,9	31,0	34,5	43,9	42,3
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

* Official or strict definition

Sources: Labour Force Survey, September 2001 and Census 2001

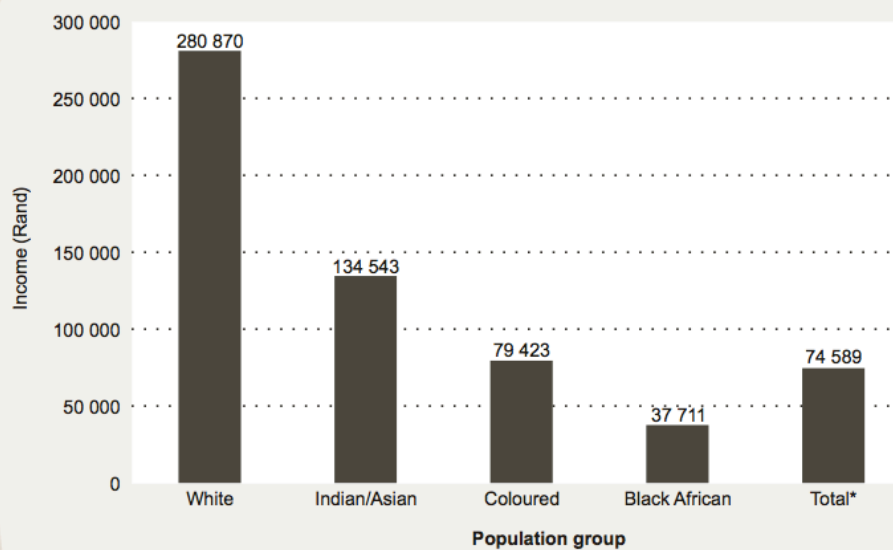
The LFS figures are the official labour market figures – please refer to the introduction.

Note: In this table, the percentage unemployed is not the unemployment rate. It is the percentage unemployed of the entire working age population.

See Figures 21 and 22 for the unemployment rates.

People

Average annual income of South African households by population group of household head



Total* includes unspecified population group

3: Gatelangs i Cape Town.

I følge Sør-Afrikas offisielle folketelling bor det i overkant av 50 millioner mennesker i Sør-Afrika (Census 2001). Av disse bor omtrent 3,5 millioner i Cape Town. Overkant av 10% av innbyggerne i Cape Town er muslimer, men bare noen få av disse bor i Bo-Kaap. De fleste muslimer bor i Cape Flats, hvor de ble flyttet under tvangsflyttingene på 60, og 70- tallet. Jeg inkluderer også store deler av byens forsteder når jeg omtaler Cape Town. Byen er delt inn i mange ulike nabolag og bydeler. Apartheids byplanlegging gjorde det slik at det sentrumsnære ettertraktede stedene ble forbeholdt den hvite befolkningen. Fargede og svarte ble tvangsflyttet til utkanten av byen og deres bevegelsesfrihet inn og ut av byen ble strengt kontrollert. Selv om det etter apartheid offisielt ble slutt på rasediskriminering, så ble det slik at hvite sørafrikanere satt igjen med rikdom og de dyre, ettertraktede boligene og eiendommene.



Kartet viser et overblikk over Cape Town sentrum, hvor både Bo-Kaap og District 6 ligger. Kilde: S-A Venues.com.



Kartet viser en oversikt over Western Cape. Det er tydelig hvor sentrum av Cape Town ligger. På venstre side ligger hva som var hvite bydeler, som Sea Point, Green Point og Camps Bay. I dag er de alle veldig dyre bydeler. På høyre siden ligger Cape Flats og en rekke "townships". Rondebosch ligger like ved M5, ved siden av Athlone. Belhar ligger omtrent midt i mellom Guguletu og Parow.

3.1: "Landsbyen" Bo-Kaap.

Bo-Kaap var et unntak i apartheids byplanlegging. Det er en sentrumsnær ettertraktet bydel, like ved forretningsdistriktet CBD og Long Street. Sistnevnte gate er en folksom gate med mange kafeer, butikker, barer og nattklubber. Den er populær både blant sørafrikanere og turister. Beliggenheten til Bo-Kaap gjør de fargerike husene svært ettertraktede og boligprisene stiger kraftig. Selv om bydelen i lang tid har vært bebodd av muslimer, så velger mange i dag å flytte til rimeligere bydeler. Tendensen til at flere ikke-muslimer flytter inn møter blandede reaksjoner. Bo-Kaap ble historisk sett formet av muslimer, med opprettelsen av moskeer og muslimske skoler. Det utviklet seg etter hvert til å bli en muslimsk bydel. Allerede i 1830 bodde 10% av Cape Towns muslimer i Bo-Kaap. Dette økte til 25% innen 1865. I 1900 var halvparten av Bo-Kaaps innbyggere muslimer. Det økte til 75% i 1930, og i dag eies nesten alle husene av muslimer, selv om det gradvis endres (Wilkinson & Kragolsen-Kille 2006). I 1940 ble Bo-Kaap erklært en slum under *The Slum Act*. Myndighetene kunne gripe inn, overta hus og tvangsflytte mennesker. I 1943 opprettet Guvernør Dr. EG Jansen, en gruppe for å bevare Bo-Kaap. Dette innebar vedlikehold og oppussing av permanente hjem. Gjennom flere forhandlinger ble området erklært et utelukkende *Cape Malay Area*, samt erklært en kulturarv. Likevel ble det satt begrensinger på eierskap til hus gjennom *Group Areas Act*. Området ble så erklært et hvitt boligområde i 1963 under *Group Areas Amendment Act*, men ble ikke revet slik som District 6. Muslimene fortsatte å bo der, men i dag er det i ferd med å endres da verdien på boligene stiger og mange flytter ut av området fordi de kan få større hus for samme pris et annet sted (ibid.).

Bo-Kaap er også et område som blir trukket frem som en turistattraksjon. Turistene kommer dit for å se islams fødested i Sør-Afrika, se den første Moskeen som ble bygd, lære om "den kappmalayiske arven", gå på museet som ligger der, smake på *samoosas*, *bobotie*, *rotie*, *breyani* og *curry*. De kommer for å se på alle de fargerike husene, gå i gatene, høre på *athan* (bønnerop) og spise halalpølse i boden på gatehjørnet. Denne tilgjengeligheten er ikke bare knyttet til den sentrale beliggenheten, men også området i seg selv. Gatene er trygge og folksomme, husdørene står åpne, folk sitter på fortauene, handler på kioskene og butikkene og barn leker i gatene. Det er en generell åpenhet som gjør det lett for en utenforstående å møte de som bor der.

Bo-Kaap har i dag ti moskeer hvorav syv er i bruk. Hver fredag samles alle menn til bønn i en av moskeene. Unger frem til midten av tenårene går på madrassa, hvorav noen få velger å gå videre med islamske studier for å bli lærde. De kan gå i lære hos en shiekh, på en av universitetene i Sør-Afrika eller reise til andre muslimske skoler for høyere utdanning som

i Egypt, Saudi-Arabia eller Malaysia. Idealet for alle muslimer er bønn fem ganger om dagen. De fleste har et eget rom i hjemmet hvor de ber. Foreldrene oppfordrer ungene til å følge retningslinjene i islam. Gatene i Bo-Kaap er sjelden tomme, bortsett fra etter det blir mørkt. Mange kjenner hverandre og det er vanlig å møte på kjente når en går på butikken, til slakteren eller er på vei ned til byen. Ungene går som oftest på barneskolene som er i Bo-Kaap, men noen sender også ungene til andre skoler nå som de har mulighet. Elevene på skolene i Bo-Kaap er hovedsakelig muslimer og fargede, men det finnes selvsagt unntak. Det er offentlige skoler og må forholde seg til et pensum, så det er ingen hovedvekt på islam. Det lærer de på madrasa etter skoletid. Selv om menneskene i Bo-Kaap er svært vennlige mot nye mennesker, så er det et tydelig skille mellom de på *innsiden* og de andre på *utsiden*. Inntrykkskontrollen som forekommer tar tid å komme forbi. Det tok opptil tre-fire uker før jeg følte at jeg gikk fra en på utsiden til en på innsiden.

3.2: "Cases" og nettverk i Cape Town.

Feltarbeid i en by kan by på en rekke utfordringer. Spesielt handler dette om å begrense seg for å ikke havne i fellen av at man forsøker å si noe om alt. Den urbane antropologien, som hadde sin storhetstid på 1980-tallet, tok sikte på å analysere kompleksiteten i bymiljøer (Sanjek 1990). Dette medførte en rekke metodologiske teorier som ble utformet for å kunne utføre feltarbeid i byer. Selv om selve begrepet urban antropologi ikke ble brukt av verken Chicagoskolen eller Manchesterskolen, så dannet forskningen fra disse retningene noe av grunnlaget til den urbane antropologien. Chicago-skolen oppstod i forbindelse med masseimmigrasjonen fra landsbygda til byene i USA mellom 1920 og 40-tallet. Det førte til at byene vokste, og antropologer så at personen som tidligere levde ruralt nå flyttet til urbane miljøer blant annet på søken etter arbeid i et stadig mer industrialisert samfunn. Det førte til samhandling mellom mennesker som tidligere hadde vært skilt mellom by og bygd, eller mellom etniske grenser. I Afrikas kobberbelte dannet også migrasjon fra landsbygda til byene interessefelt for antropologer (Eriksen 2004). Masseimmigrasjon fra bygdene til byene medførte ikke bare nye måter å se på stammetilhørighet og etnisitet, men det medførte også nye utfordringer knyttet til metode. Det var praktisk talt umulig for antropologene å kunne si noe om alle i hele byen. Denne metodiske utfordringen ble løst av Mitchell gjennom å anvende case-metoden, som tar utgangspunkt i en situasjon, sak eller "case", for så å belyse et større tema. Mitchell (1956; cf. Eriksen 2004) skriver om kaleladansen som et slikt "case". Dansen ble fremført hver søndag av bisafolket. Utøverne av

dansen var moderne kledd og dansen var ikke del av gruppens tidligere tradisjoner. Det var en dans og sang som latterliggjorde de andre etniske gruppene i byen, samtidig som den hyllet deres eget hjemland (ibid.). Mitchell (ibid.) skrev også at de andre etniske gruppene hadde lignende danser, og ble fremført som en overkommunikasjon av etnisk tilhørighet i en situasjon der slektsgruppene ikke hadde noen betydelig relevans for arbeidet personene var kommet til byene for å utføre. Gjennom utgangspunkt i denne "casen" kom han frem til at etnisitet var noe som kom tydeligere frem i møte med betydningsfulle andre. Senere kom også extended-case metoden som van Velsom (1979) er kjent for. Metoden gikk bort i fra å undersøke strukturelle regelmessigheter, og satte fokuset på sosiale prosesser hvor individuelle strategiske valg skulle gi innblikk i samfunnets hverdagsliv. Lange studier med en eller flere personer, som deltok i situasjoner skulle danne grunnlaget for dette. Dette gir et mulig løsning til hvordan en kan drive feltarbeid i urbane miljøer.

Nettverksanalyse er en annen mulig metode i bymiljøer, og handler om å studere personers relasjoner som innvevd i et nettverk som strekker seg over ulike sosiale felt (Hannerz 1980). Nettverksanalyse kan være et nyttig redskap i urban antropologi i den forstand at en ser hvordan relasjoner strekker seg over sosiale grenser. Det kan også være en måte å begrense studiets omfang ettersom studie av hele byen blir for omfattende. Nettverksstudier kan således sette søkelys på hvordan personer i byene har relasjoner til landsbygda, eller over landegrenser. Det setter søkelys på relasjoner mellom sosiale felt. En kan si at personene en studerer har mange forskjellige situasjonelle relasjoner og muligheter for å kombinere disse. Dette utgjør det sosiale nettverket til personen. Eriksen (2004) sier det finnes to forståelser av begrepet sosialt nettverk. Den første forståelsen er lik som i dagligtalen. Da snakker vi om et selvcentrert sett av relasjoner som ego har til andre personer. Den kan overlappes andre personers nettverk, men det er ikke nødvendig. Den andre definisjonen handler om å aktivisere et sett relasjoner med henblikk på et bestemt formål. Gjennom denne definisjonen trenger ikke en bestemt person å være i sentrum. Videre sier Eriksen (ibid.) at et nettverk er personavhengig, er lite permanent sosialt system og har et begrenset sosialt virkefelt. Personene i nettverket kan tilhøre mange sosiale grupper og felt, men relasjonene aktiviseres for å oppnå et bestemt formål. Hannerz (1980) trekker frem nettverksanalyse for å sette søkelys på et mulig innfallsvinkel til studie av urbane samfunn, der det finnes et hav av personer og relasjoner som gjøres fysisk mer tilgjengelige for hverandre i et mer eller mindre begrenset rom. Som et analytisk konsept for å forske i bymiljøer trekker også Hannerz (ibid.) frem konseptene domener og situasjoner. Han skriver at det sosiale liv består av situasjoner. Mennesker inngår alltid i situasjoner, og i situasjonene

innehar de statuser som kan komme av alder, kjønn, etnisitet og ”rase”. Statusene innebærer roller og rolleforventninger. Hannerz (ibid.) deler også inn i seks domener som hushold, slekt, forsørgelse, fritid, nabolag og trafikk. Personers statuser og roller er knyttet opp mot domeneene. Ved å dele inn byen i domener og undersøke situasjoner som oppstår mellom mennesker, så mener Hannerz (ibid.) vi har redskap som kan fange byens kompleksitet.

I mitt tilfelle har jeg konsentrert meg om et nabolag, Bo-Kaap. I Hannerz’ (1980) forstand omtales dette som et nabolag som er et domene. I dette domene utspiller det seg mange analytiske situasjoner, og en kan se disse i sammenheng med andre domener. Nettverksanalyse har til dels vært relevant for å se hvordan relasjonene strekker seg til andre nabolag, og til og med andre land.

Cape Town er en by preget av stor klassemessig lagdeling, så vel som skillet mellom ”raser”, religiøse grupper, aldersgrupper, nasjonaliteter og etniske grupper. Innenfor ulike grupper kan det igjen deles opp i underkategorier, og ofte glir gruppene inn i hverandre på forskjellig vis. Muslimene i Cape Town bor spredt utover et stort geografisk område og kan finnes i de fleste forsteder, selv om de fleste bor i Cape Flats. Grunnen til at mange av intervjuene forgikk i Bo-Kaap skyldes hovedsakelig tilgjengelighet. Bydelens sentrale beliggenhet gjorde det enkelt og trygt og oppsøke personer, komme på besøk og ”henge” på gaten. Dersom jeg hadde foretatt intervjuer i eksempelvis Cape Flats ville jeg fått langt flere utfordringer, blant annet knyttet til sikkerhet, transport og kontakt. Bo-Kaap har den største konsentrasjonen av muslimer i landet, samtidig som det blir regnet som stedet det islam oppstod. Jeg valgte derfor å konsentrere meg hovedsakelig om dette området. Likevel viste det seg å være vanskelig å få bolig i Bo-Kaap på et begrenset budsjett. Det skyldes hovedsakelig fotball-VM som presset prisene i været, og førte til at mange leiet kun ut for kortere perioder.

Dermed endte jeg opp i Rondebosch som er mindre sentralt, men langt billigere. Det er en forstad 15km sør for sentrum. Under apartheid var det et boligområde reservert for hvite, men er i økende grad mer blandet. University of Cape Town (UCT) ligger også der som bidrar til et ungt og studentpreget miljø. Rondebosch hadde gode togforbindelser til byen, samt at *minibus-taxis* kjørte langs Main Road og sentrum hele dagen. Jeg benyttet meg selv av minibusstaxi hver eneste dag, siden jeg ikke så det nødvendig å leie bil. Jeg brukte 45 minutter hver vei for å komme meg inn og ut av Bo-Kaap, hvor de fleste av mine intervjuer og feltsamtaler fant sted. Turen innebar en halvtimes kjøretur med minibusstaxi til stasjonen i sentrum og deretter femten minutters gange for å komme til Bo-Kaap. Utfordringen med å reise med offentlig transport i Cape Town er at busstasjonen i byen og veien hjem fra Main

Road til leiligheten min kunne bli utrygg på kveldstid. Det at jeg hadde en risiko for å bli offer for kriminelle handlinger gjorde at jeg alltid passet på å komme meg hjem før det ble mørkt. Det er viktig å påpeke dette siden det har begrenset feltarbeidet mitt på de aller fleste dager til å bare omfatte dagtid i felten. Det vil si mellom klokken 8 og klokken 19. I tilfeller av intervjuer som foregikk senere på kvelden, eller da jeg ble invitert på middag tok jeg heller drosje hjem for å unngå ubehagelige situasjoner.

3.3: Nettverksbygging i Bo-Kaap.

Den første muslimen jeg møtte var en ung grafisk designer. Jeg møtte han mens jeg bodde på et pensjonat de første dagene frem til jeg fant et sted å bo. Jeg møtte han bare noen få ganger, men episoden er interessant. Han hadde mange venner som jobbet på pensjonatet og kom ofte innom for å drikke noen øl eller røyke marihuana på terrassen. Jeg ville aldri antatt at han var muslim ettersom han åpenlyst røyke marihuana og drakk alkohol. Da jeg fortalte om oppgaven min sa han at han var muslim og jeg burde intervjuer han. Ettersom han var påvirket lot jeg være å intervjuer han da, men eksemplet er likevel interessant av flere grunner. For det første brøt det med min egen antakelse om at muslimer holder seg unna rusmidler. For det andre belyser det de vage grensene mellom ungdom i Cape Town. I dette tilfellet ser vi at han kommer fra en muslimsk familie, men det har liten relevans for den sosiale omgangskretsen hans. Jeg så ikke personen igjen, og noen dager senere flyttet jeg i en leilighet i Rondebosch som jeg delte med Robert.

Robert var en ung kunststudent ved UCT. Han var 19 år gammel og hadde vokst opp i Athlone, Cape Town, selv om han hadde bodd mesteparten av sitt liv i Johannesburg. Athlone ble grunnlagt som en farget township under apartheid. Mange fargede ble tvangsflyttet hit, og området har en betydelig andel muslimer. Likevel var området, som de fleste andre områder i Cape Flats, svært multireligiøst. Familien hans hadde flyttet fra Athlone etter apartheid, og bosatt seg i Johannesburg. De var begge ganske velstående. Han var farget, og kom fra en kristen familie. Selv om det aldri var planlagt ettersom Robert ikke var muslim, så ble han likevel en informant. Vi utviklet etter hvert et nært vennskap, og hadde mange samtaler om Sør-Afrika, politikk og hva det vil si å være ung og farget i dagens Sør-Afrika. Jeg ble etter hvert introdusert til mange av vennene hans, hvor det kom mye interessant ut av min deltagelse i vennegjengen. Vennene var hovedsakelig fargede, med noen unntak av hvite. Noen av vennene var muslimer, mens andre var kristne. Deltagelsen i vennegjengen hjalp

meg hovedsakelig å belyse forholdet mellom ”rase” og klasse, men også se hvordan identiteten muslim kan utspille seg i en multireligiøs vennegjeng.

Etter jeg hadde kommet meg på plass i Rondebosch begynte søken etter informanter. Inngangsportalen til informantene mine skjedde gjennom et kokkekurs jeg deltok på i Bo-Kaap. Det var et kokkekurs rettet mot turister som ga en innføring i kappmalayisk mattradisjon, samt omfattet en guidet tur i Bo-Kaap hvor en fikk innblikk i stedets historie og ”kultur”. Før kurset hadde jeg blitt avvist flere ganger i forbindelse med avtalte intervjuer av personer jeg hadde kjennskap til på forhånd. Kursene ble holdt i Bo-Kaap og det var en god mulighet til å komme i kontakt med personer. Hun som holdt kurset het Fatima. Hun ble min første informant og introduserte meg til naboer, venner og familie. Mannen hennes tok meg med i moskeen og introduserte meg til shiekh Nazeem. Jeg ble med ungene på madrassa og møtte Faidelah som var deres lærer. Datteren til Fatima, Aishah, var venninnen til noen jeg møtte senere. Gjennom kokkekurset kom jeg i kontakt med flere og flere informanter. Nettverket mitt økte betraktelig etter å ha kommet på innsiden. Jeg tok så kontakt med de aller fleste som drev butikker, kiosker, slakterier og krydderbutikker. Jeg møtte så Achmat som solgte grønnsaker i en bod på gaten. Han kjente de aller fleste i Bo-Kaap og selv om han ikke selv var fra Bo-Kaap hadde han sittet på samme sted i mange år for å selge grønnsakene sine. Gjennom Achmat kom jeg videre i kontakt med personer han mente jeg burde snakke med.

Det bør også nevnes at jeg ble møtt med både skepsis og mistillit. Blant de første møtene mine hendte det at avtaler alltid ble utsatt eller avlyst, ofte rett før det skulle finne sted. I tillegg hendte det også at ingen anså seg selv som rett mann å snakke med, da jeg fortalte om prosjektet mitt. Om det kom av mistillit til meg eller en følelse av å ikke være ”ekspert” vet jeg ikke. Jeg ble uansett sendt videre, fra person til person, hvor ingen var den rette å snakke med, og ingen hadde noe de ønsket å fortelle. Det kan skyldes mistillit til meg og min status. Jeg var både hvit, ”forsker”, spøkefullt kalt ”spion” og generelt en person som ikke var derfra. Dette er forståelig dersom man tar historien om diskriminering og urettferdig behandling i betraktning. Det kan være vanskelig å legge fra seg assosiasjoner man har tilegnet seg å forbinde med status som både hvit og ”forsker”, hvor de selv sjeldent har fått mulighet til å definere seg selv ut ifra egne kriterier. Det tok tid å bygge nettverk, og opparbeide tillitsforhold med informantene.

Fatima, som holdt kokkekurset, var i slutten av 30-årene og bodde sammen med familien som bestod av Fatima, hennes mann og tre barn. I tillegg hadde Fatimas eldste datter på 19 også en liten datter, men uten kontakt med barnets far. De bodde i et fint lite hus i Bo-Kaap. I tillegg til mannens inntekt som sjåfør hadde de også en biinntekt gjennom Fatimas

kokkekurs, samt utleie av et soverom. Jeg bedrev i stor grad feltsamtaler med denne familien, men de var også svært behjelpelige under min nettverksbygging. Fatimas mann tok meg med i moskeen hvor jeg møtte flere av de religiøse lærde, og ungene tok meg med på madrassa. Døren til huset var alltid åpen og jeg kom ofte uanmeldt på besøk.

Den omtrent 60 år gamle grønnsaksforhandleren Achmat, kjente omtrent alle i Bo-Kaap og alle visste godt hvem han er. Det hendte titt og ofte at vi på solrike dager ble sittende på fortauskanten å prate om alt mellom himmel og jord. Han hadde også en sønnesønn i midten av tenårene som jeg pratet masse med. I og med at Achmat kjente så mange i nabolaget så introduserte han meg også til de, som jeg igjen fikk muligheten til å prate mye med. En av de jeg ble introdusert til var Faaris. Han var 19 år og fra Saudi-Arabia. Han kom til Cape Town for å lære seg engelsk ved en byens språkskoler, og bodde hos en muslimsk familie i Bo-Kaap. Mange elever fra Saudi-Arabia kom til Cape Town for å bedre engelskkunnskapene sine, og deres familier foretrakk at de bodde hos muslimske familier i Cape Town. På grunn av de mange språkskolene som er sentrert rundt CBD, leier mange familier i Bo-Kaap ut rom til elevene. Faaris tok meg med hjem til sin vertsfamilie så jeg fikk treffe de. Det var slik jeg først traff Ilham, Hafeezah og deres familie. Ilham og Hafeezah var søstre og bodde i hver sine hus. Hafeezah var enke og bodde alene i et hus litt lengre opp i gaten. Hun leide ut tre av rommene og delte inntekten med resten av familien. Ilham var yngre og bodde sammen med sin mann og tre barn. Jeg ble boende hos Ilhams familie i en uke, og kom jevnlig på besøk siden. Gjennom Hafeezah ble jeg videre kjent med flere mennesker da hun tok meg med på markeder, familiebesøk i Belhar og til et kasino.

Både shiekh Nazeem og shiekh Ahmed var tilknyttet moskeer i Bo-Kaap. Shiekh Nazeem bodde i Bo-Kaap med sin kone og to barn. Shiekh Ahmed hadde derimot flyttet til de nordlige forstedene i det som tidligere var et hvitt nabolag. Begge var svært behjelpelige med datainnsamling. De var begge religiøse lærde, og i tillegg var shiekh Nazeem utdannet jurist. Han var spesielt opptatt av inkorporeringen av islamsk lov i sørafrikansk sekulær lov. Shiekh Ahmed var noe eldre og var en svært respektert muslimsk lærd. Han var aktiv med motstandskamp i tiden under apartheid. Jeg kunne sitte i timevis å høre på han snakke om tiden under apartheid, og høre hans syn på det sørafrikanske samfunn og hvilke utfordringer de står ovenfor.

Mr. Davids møtte jeg i tilknytning museet i Bo-Kaap. Han jobbet med en utstilling om forskning gjort på slavene og kappmalayisk herkomst. Museet var stengt store deler av feltarbeidet mitt grunnet renovering. Ikke før da VM i fotball startet i midten av juni åpnet

museet. Jeg tilbrakte mye tid på museet og hadde lange samtaler med mr. Davids om hans slektsforskning.

Ismail var faren til Zeenath, som jeg møtte gjennom Melissa. Ismail er også shiekh og var involvert i aktiviteter tilknyttet moskeen og nabolaget.

Melissa var en farget jente på 27 år. Jeg ble kjent med hun under mitt første opphold i Cape Town. Hennes mor var katolsk og hennes far var muslim, men hun er oppdratt som katolikk. Farens tilhørighetsfølelse til islam var i følge Melissa minimal eller fraværende. Han var et godt eksempel på en person som var født av muslimske foreldre, men ikke var praktiserende. Han var som mange andre fargede i provinsen Western Cape gift på tvers av religiøse grupper. Gjennom feltarbeidet møtte jeg Melissa flere ganger, hvor vi har pratet løst og fast om det aller meste. Hun kunne belyse forholdet mellom "rase" og klasse, samt oppfatninger om stereotyper knyttet til den fargede raseidentiteten.

3.4: Mer enn en kopp te.

Det er vanskelig å gi et presist tall på hvor mange informanter jeg har hatt. Under et fire måneder langt feltarbeid møter man mange mennesker i mange ulike situasjoner. Selv om jeg skriver om muslimer så er ikke informantene begrenset til den muslimske befolkningen. Studiet av identitet blant fargede muslimer kan handle vel så mye om hvordan andre snakker om de. Oppgaven er i hovedsak basert på informasjon fra muslimer, men også fargede kristne personer. Igjen, antall informanter er vanskelig å estimere fordi grensen mellom hvem som er informant og ikke kan være vag hvis det eksempelvis er snakk om observasjoner eller løse samtaler. Det er også viktig å påpeke at ulike informanter har krevd ulike feltteknikker. Det skyldes blant annet informantenes yrkesstatus, der noen er mer eller mindre tilgjengelig og noen kan ha hatt mer tid å avse enn andre.

Menn i Bo-Kaap jobbet generelt mer utenfor hjemmet enn det kvinner gjorde. På grunn av min tilstedeværelse i felten på dagtid så har informantene stort sett vært eldre kvinner. Jeg har likevel foretatt strukturerte intervjuer med noen menn. Blant disse var shiekhene som er involvert i moskeene. I tillegg var det mr. Davids og flere av de ansatte på museet, samt Ismail. Shiekhene møtte jeg gjennom min tilstedeværelse i moskeen. Mr. Davids møtte jeg gjennom min deltagelse på Bo-Kaap Museum, og Ismail er som sagt faren til en venninne. Grunnen til at jeg foretok strukturerte intervjuer på disse personene var at de hadde mindre tid å avse enn det hjemmeværende kvinner hadde. Mange avtaler med menn ble også gjort med den hensikt å intervju de, mens avtaler med hjemmeværende kvinner ble i større grad avtalt

som å møtes over en kopp te for å prate. Under de strukturerte intervjuene kom jeg forberedt med en rekke spørsmål som vi skulle snakke om. Spradley (1980) omtaler disse intervjuene som formelle etnografiske intervjuer. Det er annerledes enn en vennskapelig samtale eller uformelle intervjuer. Forskeren kommer med forberedte spørsmål eller emner hun ønsker svar på, og fremstiller de for informanten under et avtalt møte. I tilfeller der informanten ikke har så mye tid å avse kan det fungere godt. Intervjuene har vært betydningsfulle blant annet til å forstå hvordan Bo-Kaaps innbyggere definerer seg selv i kontrast til nylig innflytta mennesker i nabolaget, der det ofte var en idealisert versjon av sitt eget nabolag og felleskap som ble kommunisert.

Shiekhene i Bo-Kaap hadde som regel travle dager, da de var ansvarlig for athan, madrassa og andre gjøremål knyttet til moskeen. I tillegg studerte mange av de ved siden av, enten det er islamske studier eller jus. Under feltarbeidet oppdaget jeg at den beste måten å få informasjon av shiekhene var å avtale et intervju. Da kom jeg forberedt med spørsmål, selv om spørsmålene ofte gled ut i lange samtaler om både det ene og det andre. Strukturerte intervjuer ble således heller et begrep jeg brukte for å få tilgang på en informant, ettersom jeg kanskje ikke hadde fått snakket med vedkommende dersom jeg hadde spurt etter en "samtale". Strukturerte intervjuer med informanter kan også føre til at forskeren blir gitt et "glansbilde" av situasjonen, slik som Tor Halvtan Aase (1997) påpeker fra hans feltarbeid i Pakistan. Hans status endres fire ganger i løpet av feltarbeidet, og under statusen "gjest" får han ikke svar på det han ønsker. Informantene tegnet et utelukkende positivt bilde av situasjoner som han selv visste var mer nyanserte. Dette kan også gjelde strukturerte intervjuer dersom informanten ønsker å danne et utelukkende positivt bilde for forskeren. Dette kom tydelig frem under noen av mine strukturerte intervjuer i Bo-Kaap, der fenomen som barn utenfor ekteskapet, rus og gambling ble underkommunisert i deres fremstilling av Bo-Kaap og det muslimske miljøet. Jeg vil ikke si at disse fenomenene forekommer hyppig, men gjennom deltagende observasjon og feltsamtaler fikk jeg innblikk i slike underkommuniserte tema.

Ustrukturerte intervjuer, samtaler og deltagende observasjon var sentrert rundt spesielt to familier. Gjennom familiene møtte jeg også naboer, slekt og venner. Etter hvert som jeg ble mer gjenkjent i nabolaget og menneskene begynte å kjenne meg, hadde jeg også ofte tilfeldige samtaler med personer jeg møtte på gaten, på kiosken eller i butikken. Samtalene jeg hadde ved et tilfeldig møte som dette faller under samtaler og ikke ustrukturerte intervjuer, selv om grensen mellom disse to er vag. En forsker som har en samtale med en potensiell informant kan ikke utelukke at det en snakker om ikke kan være relevant i forhold til datainnsamling, og

ofte kom den beste informasjonen gjennom ”vennskapelige” samtaler. Cato Wadel (1991) omtaler dette som feltsamtaler og skriver at de samtalene muligens gir den beste dataen. Dette kommer av at statusen mellom forsker og informant er definert som vennskapelig, og hva som blir fortalt blir ikke så strengt kontrollert som hva det muligens ville blitt dersom det skulle vært et formelt intervju hvor grensene mellom forsker og informant er tydeligere. Jeg setter vennskapelig i anførselstegn for å belyse relasjon mellom forsker og forskningsobjekt. Under feltarbeidet startet jeg som en fremmed utenforstående forsker, men etter hvert som jeg ble bedre kjent i nabolaget og med mine informanter, så ble grensen mellom meg og mine informanter vagere. Etter hvert begynte vi å anse hverandre som bekjente, venner, og i noen tilfeller familie. Grensene kunne fort bli utydelige, så det var viktig at informantene var innforstått med at det de sa skulle brukes i en publikasjon. Grensene mellom oss kunne også bli forsterket dersom samtalen gled inn på hva Spradley (1980) omtaler som ustrukturert uformelt intervju. Dette intervjuet har form som en samtale, men det er informanten som tar seg av det meste av snakkingen, mens forsker har knagger, nøkkelord eller tema som hun gjerne vil at informanten skal snakke om. I mitt tilfelle er mye av informasjonen jeg har tilegnet meg skjedd gjennom samtaler, som i stor grad bærer preg av uformelle intervju. Dette var likevel avhengig av situasjon og relasjon. Noen situasjoner var mer egnet for strukturelle intervjuer enn andre. Blant de to familiene jeg tilbrakte mest tid ble jeg etter hvert også omtalt som familie. Jeg var alltid velkommen og det hendte jeg tok med venner dit, kom for å drikke te eller røyke vannpipe på trappen.

Observasjon kan ikke skilles fra deltagende observasjon fordi en på sett og vis alltid er deltager under feltarbeidet. Spradley (1980) skiller likevel mellom grader av deltagelse, som rangeres fra lav til høy. Observasjonen under feltarbeidet skjedde gjennom min deltagelse i felten. Felten kan således deles inn i steder, aktiviteter og aktører (ibid.). Det er viktig å skille mellom ulike arena fordi rolleforventninger så vel som status er knyttet til steder, arena og aktiviteter. Dette er også i likhet med hva Hannerz (1980) omtaler som domener og situasjoner. Grovt sett vil jeg skille mellom hjemmet som en arena, det synlige offentlige rom i Bo-Kaap og ikke-muslimske arena. I tillegg til at de ulike arenaene har ulike koder for oppførsel, så har også de andre aktørene på arenaen noe å si. Datainnsamlingen har i stor grad foregått i informantenes hjem, men også på gaten og andre offentlige møteplasser.

3.5: Anonymisere for oss selv eller andre?

Det er skrevet i det lange og det brede om etikk i antropologien. Det er mange hensyn en skal ta, hvor kanskje det viktigste er at en aldri skal utnytte informanter. Informantenes hensyn og behov skal komme i første rekke (Spradley 1980). For å ivareta dette behovet er det nærmest tatt som en selvfølge at både personer og steder anonymiseres. Det gjør man for å beskytte sensitiv informasjon og unngå at informasjon tilbakeføres og brukes i mot informantene (ibid.). Det skal sies at jeg selv har valgt å holde navnene til mine informanter anonyme. Stedet jeg har gjort mitt feltarbeid er derimot ikke anonymisert. Det kommer av stedets unike karakter som ikke ville latt seg anonymisere. I tillegg er det rett og slett ingen hemmelighet. Det kommer ikke frem informasjon som lett lar seg tilbakeføre, eller er til skade for noen av mine informanter. I noen tilfeller fikk jeg likevel tilgang på informasjon som var ”hemmelig” og ”skjult” for andre informanter. Da tenker jeg spesielt på Hafeezahs hemmelige turer til kasinoet hvor hun gamblet. Hun både vant og tapte penger. Pengespill er også *haram*, ulovlig, i følge Koranen. Dersom naboer eller venner til Hafeezah hadde funnet ut om dette, kunne det kommet til å skade hennes gode renommé, samt gått på bekostning av hennes sosiale integritet. Jeg har derfor valgt å anonymisere hennes, så vel som alle andres, navn.

Det kan likevel stilles spørsmål omkring hensikten med anonymisering. Shannon May (2010) stiller spørsmålet om det alltid er etisk riktig å gi informantene fiktive navn, og spør om vi gjør det for å beskytte informantene eller vår egen informasjon. I antropologien er det nærmest tatt for gitt at informantene anonymiseres. Ved å gi de fiktive navn vil man ikke bare beskytte de for at informasjonen blir brukt mot de. Man unngår også at informasjonen som brukes lar seg tilbakeføre. Det blir dermed vanskelig å kontrollere informasjonen antropologen har tilegnet seg, i tillegg til at informantene selv heller ikke får mulighet til å lese og reflektere over det som skrives om de. May (ibid.) sammenligner antropologien med journalistikken angående ulike praksiser knyttet til informanter. I journalistikken går de etiske retningslinjene ut på at informanter skal omtales med fullt navn slik at det er mulig å kontrollere informasjonen som utgis. I antropologien anonymiseres informantene ut i fra informantenes sikkerhet. May (ibid.) ønsker dermed å skape en debatt rundt den etablerte normen om anonymisering i faget. I mitt tilfelle har jeg valgt å anonymisere informantene mine, men er usikker på hvor viktig det er hvis jeg ser bort i fra noen få enkelte hendelser. Det bør også nevnes at oppgaven er skrevet på norsk, og er dermed ikke tilgjengelig for mine informanter. Dersom jeg hadde skrevet den på engelsk ville jeg gitt informantene mine større mulighet til å kommentere informasjonen som forekommer. Det er etablert forskningsetikk at

informasjonen kontrolleres, og dataen bør være tilgjengelig for informantene. Siden oppgaven skrives på norsk kan det bli vanskelig, men et sammendrag på engelsk vil jeg gjøre tilgjengelig for de som ønsker det.

3.6: Veien videre.

Den mest betydningsfulle informasjonen jeg har fått springer ut av samtaler og deltagende observasjon hvor vi har snakket løst og fast om det meste mellom himmel og jord. Feltarbeid i en storby er utfordrende i den forstand at det er utrolig mange mennesker, steder, statuser og relasjoner og forholde seg til. I mitt tilfelle har jeg brukt mye tid på transport frem og tilbake for å intervju informant, eller prate, observere og delta. Det å bo langt unna informanter er tidkrevende, men likevel gjennomførbart. Dessuten ga tiden på kvelden meg mulighet til å renskrive feltnotater, samt diskutere mine oppfatninger med Robert. Dataen som foreligger springer ut fra utallige samtaler, både løse og faste. Jeg har gått gatene i Bo-Kaap i over fire måneder og gikk fra en hvilken som helst turist til å bli omtalt som "lokal". Jeg har knyttet tette bånd med mennesker som etter hvert omtalte meg som bror, sønn og lokal, men også spøkefullt spion. Vennskapsbåndene har gitt meg mulighet til å bli med muslimer på hemmelige turer til kasino og familiebesøk i fattige strøk. Vi har sittet i mange timer å diskutert både fotball, slekt og apartheid. Jeg har vært i moskeene, deltatt på fredagsbønn og snakket med religiøse lærde. Jeg har vært ute på byen med Robert, deltatt på kokkekurs og knyttet nære vennskapsbånd med alle hans venner. Tiden i Cape Town har bydd på et hav av ulike situasjoner på ulike steder hvor vi har snakket om utallige ting, som igjen dannet grunnlaget for det jeg presenterer i de neste kapitlene.

4: Fremdeles farget.

Hvorfor er det slik at rasekategoriene overlevde etter apartheid? "Rase" var en påtvunget kategori som diskriminerte befolkningen. Det er et kulturelt skapt begrep som ble skapt under skjeve maktforhold. Historien fra 1652 og frem til i dag har vist oss at den hvite minoriteten i all tid har tilskrevet "de andre" egenskaper. Ofte har det da vært snakk om negative kvaliteter, som igjen har blitt koblet sammen med "gruppernes" utsende. Det at "rase" er forankret i noe både synlig, arvelig og medfødt gjør at det kanskje er ekstra vanskelig å bli kvitt. Eller kanskje det er slik at "rase" ikke noe en nødvendigvis ønsker å bli kvitt, men at saken heller handler om like rettigheter for alle. Noen elementer i samfunnet er nemlig med på å opprettholde begrepet "rase". Som for eksempel folketellingen (Census 2001, Statistics South Africa) som presentert i kapittel 2. Den tar sikte på å gi et statistisk overblikk over den sørafrikanske befolkning, og presenterer blant annet inntekt, utdanning og arbeidsledighet blant de ulike "folkegruppene" i landet. Folkegruppe i statistikkenes forstand er hovedsakelig definert som "rase". Den bruker svart, hvit, farget og indisk/asiatisk som de fire overordna folkegruppene. Når rasekategoriene offisielt brukes for å kartlegge befolkningen kan en også argumentere for at det bidrar til å opprettholde rasekategoriene. Det er noe alle sørafrikanere må ta stilling til.

En annen mekanisme som er med på å opprettholde kategoriene er kvoteringssystemet *Affirmative Action* og *Black Economic Empowrment* (BEE). Loven tar sikte på å utjevne økonomiske forskjeller mellom "rasene", men en utilsikta konsekvens er at noen føler loven påpeker "rase" i situasjoner der det egentlig ikke burde være relevant. Likevel er det mange som forsøker å utfordre ideen om "rase". For eksempel gjennom å endre aksenten sin. I Sør-Afrika er det flere fargede som endrer aksenten sin for å tilpasse seg en høyere økonomisk klasse. Likevel er det ikke alltid like lett fordi hudfargen blir trukket frem som en relevant identitetsmarkør. Det er flere elementer i Sør-Afrika som bidrar til å holde rasebegrepet i live. I tillegg vil det være flere ulike "følelser" knyttet til hva det vil si å være farget. I noen situasjoner synliggjøres "fargene", mens i andre falmer de. Hvorfor er det slik? Hvorfor fremstår en stor del av den fargede befolkningen fortsatt som farget, til tross for at det er over 15 år siden apartheidregjeringen mistet makten?

4.1: Fotball: Fargene synliggjøres.

Under feltarbeidet ble VM i fotball arrangert i Sør-Afrika. Det viste seg at det å snakke om fotball kunnen belyse mange aspekter knyttet til identitet i Sør-Afrika. Under apartheid ble også sporten offer for regjeringens favoriseringspolitikk. Som på alle andre arenaer ble også sportslag delt inn i samsvar med apartheids rasekategorier. Det var separate ligaer for hvite, svarte, indiske og fargede. Det var ikke før i 1991 at en felles liga ble opprettet hvor alle kunne spille på et felles lag. I dag er Sør-Afrika i verdenstoppen når det kommer til Cricket og Rugby, mens i fotball gjør de det heller dårlig. Under apartheid heiet fargede og svarte alltid på motstanderlaget da det hvite laget spilte landskamper. Dette etniske eller rasemessige skille i sporten blir ofte omtalt som "the sport issue". I filmen *Invictus* (2009) filmatiseres en vending av dette problemet. Filmen er basert på en sann historie og finner sted rett etter Nelson Mandela ble valgt til president. For å få tillit blant hvite går Mandela strategisk inn å støtter nasjonallaget i VM-finalen i Rugby mot Australia, til tross for at de aller fleste svarte var i mot. Dette kan leses som en symbolsk handling der en som tilhører den ene etniske gruppen sympatiserer med hva den andre gruppen anses som deres. Mandela vant mye tillit blant befolkningen ved å bryte en slik barriere, og det bidro til å utydeliggjøre grensene.

Idrettsproblemet var likevel fortsatt tydelig blant de som hadde levd gjennom store deler av tiden under apartheid. Under mange samtaler med Hafeezah under fotball-VM kom dette stadig frem. Som mange andre fargede fra den eldre generasjon, var hun en ivrig tilhenger av landslaget til Brasil. Selv om fotball var en sport både svarte og fargede foretrakk og sympatiserte med, så sa hun at nasjonallaget var "rasister". Laget besto stort sett av svarte spillere, med unntak av noen få fargede. Da vi pratet om Sør-Afrikas nasjonallag, *Bafana Bafana*, sa hun (min oversettelse):

"Beni er en fattig farget gutt fra Cape Flats, som spiller i internasjonale fotballigaer. Karrieren hans gjorde at han fikk spille for landslaget, men laget som hovedsakelig er svarte vil ikke la han spille. Han ender opp på benken hver kamp. De er alle i mot ham, og derfor heier jeg ikke på landslaget".

Med dette sa hun at laget og treneren diskriminerte han på grunn av hudfargen og satt han på banken under kampene istedenfor å la han spille. Det var en av grunnene til at hun ikke sympatiserte med laget. Hennes mangel på sympati for landslaget grunnet i en oppfatning om at laget diskriminerte den fargede befolkningen ved å ikke la de delta på lik linje som de svarte spillerne. Flere andre fargede utrykte samme misnøye, men de yngre svarte at de svarte

simpelthen spilte bedre fotball. Det var derimot ikke snakk om diskriminering, men om ferdigheter.

Selv støttet jeg åpenlyst nasjonallaget under hele VM. Jeg gikk iført den sørafrikanske fotballskjorten hver gang Bafana Bafana spilte kamp. En dag så en av mine eldre informanter, Achmat, at jeg gikk med denne skjorten. Spøkefullt kalte han meg *moffie* (nedlatende for homofil) fordi jeg støttet landslaget. Han favoriserte Brasil, og beskyldte også Sør-Afrikas landslag for å være rasister. Han mente det var nesten bare svarte på laget og at de aldri lot noen fargede spillere komme til. De yngre var derimot ikke like preget av apartheids diskriminering, og hadde lettere for å føle tilhørighetsfølelse til et samlet Sør-Afrika. Alle yngre jeg snakket med støttet landslaget ett hundre prosent. Sønnensønnen til Achmat, som også var til stede, sa at han støttet Sør-Afrika, men det var bare når bestefaren ikke kunne høre hva han sa. Det var tydelig at følelsen om en nasjonalidentitet var svak blant eldre i dette tilfellet, mens den yngre generasjonen var stolte sørafrikanere under VM i fotball. For de yngre var svaret på hvorfor det bare var svarte på laget stort sett at "...dersom de finner en god farget spiller er jeg sikker på de vil ha han på laget". De var langt mer optimistiske i forhold til dette enn sine foreldre. Når jeg spurte Achmat om hvorfor han trodde de yngre støttet landslaget så svarte han med å si at de var dumme og ikke visste hva de snakket om. Det viser at erfaringer og oppfatninger om virkeligheten under apartheid har satt spor på spørsmål som dette, og påvirker synet på "rase" og nasjonalidentitet. En svart dame i midten av 40-åra jeg kom i snakk med sier det er veldig viktig at Sør-Afrika vinner verdensmesterskapet. Dersom de skulle komme til å vinne, ville det gitt håp til hele landet. Det ville vist at nå kan de klare alt. Wayde sa også at dersom Sør-Afrika vinner vil det virkelig binde hele landet sammen, til tross for store økonomiske, etniske og sosiale forskjeller. Gjennom å snakke om fotball kom det frem hvordan personers erfaringer fra tiden under apartheid har satt preg på forståelsen av "rase" i dagens Sør-Afrika. Hafeezah følte sympati for Beni som ikke fikk spille på grunn hudfargen sin. De hadde begge tilknytning til Cape Flats. Fellesskapet deres kom til syne ved at de begge var farget og hadde tilknytning til et farget boligområde. Farget kan også i dette tilfellet være snakk om en politisk identitet som er basert på rettigheter og plikter knyttet til den gitte status. Nå er det riktignok svarte som har den overordnede posisjonen, og fargede føler seg diskriminert på fotballaget. De yngre som ikke delte de samme erfaringene fra apartheid, delte ikke det samme synet. Historien har satt et annet preg på de eldre enn de yngre. Gjennom fotballen er den yngre generasjonen alle sørafrikanere og det er tydelig at en nasjonalidentitet er tydelig i denne konteksten.

Grunnen til at mange eldre fargede ikke følte tilhørighet til en samlet sørafrikansk nasjon kan grunne i opplevelsene knyttet til apartheid. På den tiden ble de opplært til å tenke at "rasene" var kulturelt ulike. Det var en hvit "rase" som stod for nasjonsbyggingen, der alle ikke-hvite var mindreverdige borgere. Flere informanter fortalte også at de følte den nye regjeringen var like "rasistisk" som den forrige. De følte seg fortsatt ikke som del av det "nye" Sør-Afrika. For de yngre fargede sørafrikanerne var derimot den nye nasjonsbyggingen mer vellykket. De fleste var innforstått med at landet var svært kulturelt mangfoldig, men at de likevel kunne forenes som sørafrikanere. Eriksen (1994:140-144) skriver at en pluralistisk nasjonalisme er mulig, men det krever noe alle folkegruppene kan forenes rundt og tenke at de har felles. I Sør-Afrika kan dette handle om en felles historie og nasjonale myter som alle deler. Det kan handle om felles symboler som eksempelvis det nye flagget, som med sin y-form i midten symboliserer at veien fremover er forent. I tillegg har de postapartheid fått en ny nasjonalsang hvor hvert vers har sitt eget språk. De har også et felles arbeidsmarked, og ikke minst et felles fotballag. Det er felles elementer som i hvert fall flere av de yngre stolt kan føle seg del av.

4.2: Fargenes nyanser: rekodifisering av "fargethet".

"Rase" har vært brukt for å klassifisere befolkningen. Selv om mange kanskje vil ta "rase" for gitt, så ble likevel oppfatningen om hva det vil si å være farget utfordret av den yngre generasjonen. Daniel Hammet (2010) viser hvordan oppfatningen om hva det vil si å være farget er historisk, sosialt og generasjonelt variabelt. Hammet (ibid.) skriver at betydningen av en farget identitet er flerdimensjonal. Han viser til ulike tilfeller der personer legger ulik mening i identiteten. Hammet (ibid.) skriver at rasekategoriene i dag blir rekonstruert til å handle om sosioøkonomiske rettigheter og kulturelt mangfold. Videre sier han at farget identitet må forstås som dynamisk og ukomplett. Han viser til både benektelse av identiteten og aksept for den. Det er en usikker identitet og i konstant endring påvirket av sosial, kulturell og politisk kontekst. Dette kommer av den tvetydige rollen kategorien har hatt, der den er blitt definert uti fra hva det ikke er, fremfor hva det er. Identitet som krever en forhandling mellom intern og ekstern definisjon er i konstant endring, og Hammet (ibid.) underbygger dette med tre nok så ulike empiriske eksempler. Identitet er en historisk konstruksjon, sier han, der meningsinnholdet er i konstant endring gjennom forholdet mellom flere diskurser. Hans første eksempel er en informant ved navn Ebrahim. Han var 43 år da intervjuet fant sted i 2005, og var en farget politisk aktivist. Han fortalte at da han vokste opp

tok han avstand fra en farget identitet og definerte seg isteden som svart. Det gjorde han på grunnlag av politisk aktivisme hvor han følte sympati og tilhørighet med det svarte fellesskapet. I denne forstand ble ”svart” anvendt for å beskrive alle de som var undertrykt av apartheid. I deres øyne var også de fargede svarte. Det var i perioden hvor *the Black Consciousness Movement* var veldig sterkt, og rasebegrepet ble sett på som apartheids redskap for å undertrykke befolkningen. Den fargede befolkningen stod dermed sammen med svarte for å stå samlet mot undertrykkerne, samtidig som det satte spørsmålsteget ved apartheids rasekategorier. Hans foreldre likte ikke identifikasjonen Ebrahim hadde valgt, men for han var det et valg i solidaritet med alle undertrykte. Hammet (ibid.) sier videre at identifikasjon ofte handler om de sosiale, romlige og psykologiske erfaringene en har i forhold til apartheid. Grunnen til at unge gir kategorien farget en annen mening kan forklares ved at de har helt andre erfaringer i forhold til apartheid og rasekategoriene.

Oliver hadde et ganske likt syn på kategorien farget som Ebrahim. Han nektet å bruke begrepet farget, og omtalte de som ”de såkalte fargede”, noe jeg også opplevde under feltarbeidet. Betegnelsen ”såkalt” hentyder at kategorien er påført ufrivillig og ikke ansees som en ”ekte” identitetskategori. Betegnelsen ”såkalt” oppstod på 70- tallet da personer distanserte seg fra apartheids rasesystem, og identifiserte seg med bredere politisk svart identitet. Likevel hadde Oliver et ambivalent forhold til identiteten farget. På den ene siden følte han at han burde identifisere seg med andre fargede fordi de deler et felleskap, som en felles historie og sosial virkelighet. På den andre siden ønsket han å benekte kategorien fordi den passet inn i apartheids kategoriseringssystem. Eksemplet viser problemet rundt begrepet farget ettersom personer forsøkte å fornekte kategorien samtidig som de aksepterte den. Det viser forholdet mellom intern og eksternt dialektikk, der ”rase” ble påtvunget gjennom eksterne definisjoner, samtidig som den i noen kontekster ble benektet. Forholdet mellom definisjonene blir en prosess der hva det vil si å være farget stadig er i endring.

Nicholas på over 80 år erkjente farget som sin identitet, til tross for konsekvensene av å inneha denne identiteten. Han sa at begrepet farget både var akseptabel og respektfull. Han vokste opp som farget, gikk på en skole for fargede og å være farget var på ingen måte nedlatende, sa han (Hammet ibid.:254). Videre sa han at selv om det ikke var nedlatende, så var konsekvensene at en var underlegen hvite i det rasehierarkiske sørafrikanske samfunnet. Ungdom i dagens Sør-Afrika, som ikke opplevde apartheid, har en annen oppfatning av den fargede identiteten, skriver Hammet (ibid.). Selv om man kunne anta at ”rase” ble mindre betydningsfullt postapartheid, så viser empirien at mange av dagens unge fargede fortsetter å omtale seg selv som farget. Meningen er endret fra å være politisk til kulturell, og kanskje

økonomisk. Samfunnet blir i større grad preget av globale strømninger, og dette påvirker både smak og konsum. Farget identitet har i følge Hammet (ibid.) blitt rekodifisert til å handle om forhandlinger i forhold til smak, stil og konsum. Musikksjangre som hiphop og rap, samt spesielle klesmerker som *Levis* og *Billabong* ble trukket frem som symboler for en farget identitet (ibid.). Likevel er ikke dette en generelt for alle unge fargede. Mange ønsket å nedtone identiteten farget, og fremheve at først og fremst var sørafrikanske. Eksemplene Hammet (ibid.) kommer med ligner min egen empiri og viser de mange dimensjonene som finnes blant den fargede befolkningen. Det er en identitet som har mange lag og ulikt meningsinnhold som ofte er basert på historiske, sosiale og relasjonelle kontekster. Erfaringer knyttet til apartheidsystemet er ofte veldig relevant.

Det er vanskelig å skulle si noe generelt om hva det betyr å være farget i dagens Sør-Afrika, ettersom det er avhengig av personens erfaringer og sosiale virkelighet. For mange er det knyttet opp til en behandling de fikk under apartheid, men det kan igjen ha ført til et samhold i noen bydeler. Etter å ha tilbrakt en hel dag med Hafeezah, hvor jeg var med henne en hel dag på familiebesøk i det fattige boligområdet Belhar, ble jeg spøkefullt kalt ”en hvit farget”. Det å bli en ”hvit farget” kan forklares ved at jeg tilegnet meg egenskaper, eller handlet på en måte som ble ansett å tilhøre de fargede. Jeg brøt med forventningene om hvordan en hvit person oppførte seg. I dette tilfellet handlet det om benytte meg av en type transportmiddel, dra til et bestemt nabolag, spise en bestemt type mat på en spesiell måte, ha gått på en spesiell skole, ha kjennskap til spesielle mennesker og kjøre bil på en bestemt måte. Alle disse faktorene kombinert gjorde at jeg ble mer lik fargede enn det jeg var. Det sier noe om det kulturelle meningsinnholdet som er knyttet til rasekategorien farget. Det er ikke dermed utelukkende snakk om ”rase” i fenotypisk forstand, men det er kulturelle kvaliteter som definerer om du er det ene eller det andre. Likevel skal det sies at ”hvit farget” ikke er en kategori som blir brukt. ”Rase” i Sør-Afrika blir hovedsakelig brukt slik som det ble brukt under apartheid, der fenotype la grunnlaget for klassifiseringen. Jeg trekker likevel episoden frem for å belyse hva fargede personer selv legger i hva det vil si å være farget. Selv om begrepet ikke har noen spesiell betydning, så var det interessant at de syntes mitt besøk som hvit person i en farget township var så sjeldent at det ble gjort relevant. Stereotypene som blir forbundet med rasekategoriene er for mange også nedsettende.

Robert, Wayde og Lauren faller utenfor stereotypene av fargede personer. De kom fra velstående familier, og de snakket britisk engelsk fremfor afrikaans engelsk. Det er veldig mange fargede som har vokst opp med afrikaans som morsmål. Dermed er det vanlig at de snakker engelsk med afrikaans aksent. Da Robert, Wayde og Lauren skulle ut på byen, dro de

stort sett på steder som anses som hvite steder. Det vil si steder som spiller ”hvit musikk” hvor flertallet av gjestene på klubbene er økonomisk velstående og hvite. Jeg hørte aldri noen av de påpeke at de var farget. Jeg syntes dette var rart for blant fattigere mennesker hørte jeg de snakke om det å være farget ganske ofte. Jeg forsøkte dermed å utfordre deres identitet ved å kalle de ”hvite fargede”. De syntes i grunnen det var mest morsomt, men skulle likevel vise meg at de også var farget. Det gjorde de først og fremst ved å påpeke hvor de kom fra, nemlig Athlone. Det er et farget nabolag. I tillegg ville de ta meg med på restauranter og nattklubber som de anså som typisk fargede. *Galaxy*, en nattklubb som ligger i Rylands utenfor Athlone, var klubben de ville ta meg med til. Her spilte de ”farget musikk”, og gjestene var hovedsakelig fargede fra Cape Flats. I dette tilfellet var det musikkstil og lokasjon som skilte de fargede stedene fra de hvite. Det er noe som også lar seg observere en natt i Long Street der klubbene oppfattes som enten hvite, fargede eller svarte. Musikk kan dermed utrykke et kulturell innhold i en rasekategori. Til tross for at Robert, Wayde og Lauren ville vise meg at de også var fargede så ville de likevel vise meg stereotypien av fargede personer. Det er ofte snakk om en måte å snakke på, komme fra et bestemt nabolag og tilhøre en lavere økonomisk klasse. Det er stereotyper som mange fargede også har vanskeligheter med å overkomme, ettersom svært mange ikke passer denne stereotypien.

4.3: Betydningen av språk.

Bourdieu skiller mellom økonomisk, sosial og kulturell kapital. Han anser økonomisk kapital som den viktigste kapitalformen (Bugge 2002). Kapital i Bourdieus forstand kan også forstås som makt fordi det er anerkjente knappe ressurser som kan brukes for å få innflytelse over andre (ibid.). For Bourdieu handler sosialt kapital om nettverk og relasjoner. Kulturell kapital kan være kunnskap som manerer, utsende, sosiale koder og språk (ibid.) Både kulturelt og sosialt kapital kan brukes for å anskaffe seg økonomisk kapital. Beherskelsen av et språk vil definere om en havner innenfor eller utenfor et fellesskap, og er et redskap for å få de ressursene en ønsker. Dersom en ønsker tilpass i et fellesskap kan en endre eksempelvis språk for å bli anerkjent. Likevel viser dette seg å være problematisk i Sør-Afrika ettersom ”rase” blir tydeliggjort i mange sammenhenger og gjort relevant.

Melissa snakket ikke som en ”typisk farget”. Hennes aksent var mer lik britisk, som var et resultat av hennes oppvekst. Under et intervju fortalte hun om oppveksten sin og hvorfor hun snakker som hun gjør. Hun sa at aksenten hennes er kraftig påvirket av venner og miljø fra barndommen. Vennene var både svarte, hvite og fargede, men majoriteten på skolen

hun gikk på var hvite. Aksenten hennes tilpasset seg miljøet og den fikk tydeligere preg. Etter barneskolen begynte hun på en skole som hadde en farget majoritet og hun fikk flere fargete venner. Hun fortalte meg at hun ikke helt fant seg til rette på denne skolen og beholdt flesteparten av sine venner fra barneskolen. Hun la likevel vekt på at det var tilfeldig at vennene hennes var hvite, samtidig som det skolemiljøet hadde en påvirkning. Aksenten hennes ble derfor påvirket av vennene hun hadde rundt seg, som på grunn av omstendighetene var hvite. Om sine foreldre sa hun at de har en aksent som blir ansett som farget. Likevel, dersom hennes mor snakket i telefon med noen hun ikke kjente, la hun om aksenten sin. Hun underkommuniserer sin fargede aksent. Melissa sa at det var klare fordommer mot en farget aksent, og gjerne noe en underkommuniserte i møte med andre utenfor dette miljøet. Selv søstrene til Melissa ertet vennene sine for å bruke "farget slang" eller snakke med en tydeligere farget aksent. Det kommer av at denne måten å snakke eller ordlegge seg på blir forstått som ensbetydende med å komme fra en lavere klasse. Melissa sa at disse aksentene blir sett på som uprofesjonelle, og at mange i offisielle sammenhenger velger å endre aksent til hva som blir ansett som mer internasjonalt eller profesjonelt. Det gjelder ikke bare fargede med afrikaansaksent, men også hvite afrikandere. Melissa fortalte meg at afrikandere kan oppleve å bli dømt på en negativ måte for måten de snakker på. Hun sa at i Cape Town er det et uoffisielt profesjonelt språk som blir assosiert med det å ha en god utdanning og en god jobb. I dette tilfellet er språket britiskinspirert engelsk, og for mange holder det ikke å få en god utdanning. De må også lære seg å snakke "riktig". 'Farget aksent blir assosiert med lavere økonomisk status og personer uten utdanning. Melissa sa at til tross for dette så er hun likevel i den tro at dette er i endring og at det blir mer og mer akseptabelt å snakke med "farget aksent".

På grunn av Melissas britiske aksent har hun opplevd noen bemerkninger som hun opplevde som ubehagelige. En gang ble hun fortalt av en hvit person at hun ikke hørtes farget ut og at hun var veldig artikulert. Selv om det kanskje kan ha vært ment som en kompliment så syntes hun det var krenkende. Grunnen til det var at hun følte personen som kommenterte hennes aksent hadde en oppfatning om at fargede var uartikulerte, eller skulle snakke med en "farget aksent". En annen gang ble hun beskyldt for å prøve å være hvit, og et annet tilfelle var det noen som gjorde narr av en "farget aksent" i hennes nærvær. Hun syntes alle disse episodene var ubehagelige, og til tider krenkende. Spesielt siste eksempel opplevde hun som upassende da hennes hudfarge ble gjort til utgangspunktet til en vits hun opplevde som rasistisk. Hun sa hun ikke likte at hennes hudfarge ble konstant gjort til et poeng, ettersom de tilhørte samme økonomiske klasse. Videre fortalte hun meg at ved å snakke en type aksent

kan en vise tilhørighet til en klasse. Likevel eksisterer det fordommer mot "rase", som i eksemplet der noen etterligner en "farget aksent" i Melissas nærvær selv om hun ikke har denne aksenten.

Heidi har jobbet lenge i turistbransjen. Hun var også enig i at britisk-engelsk blir ansett som det "riktige" arbeidsspråket. Hun sa at britisk aksent fremfor afrikaans aksent blir regnet som mer egnet i arbeidslivet, noe som gjør at flere legger om sin aksent. Hun sa at i bedrifter som behandler kunder i stor grad vil prioritere søkere som snakker med britisk aksent. Begrunnelsen for dette var at kundene, spesielt de utenlandske, har lettere for å forstå britisk aksent. Som farget med afrikaans aksent måtte hun dermed tilpasse seg det som blir ansett som et internasjonalt arbeidsspråk. Selv om språket Heidi og mange andre må forholde seg til i arbeidslivet er britisk så er det mange som legger om aksenten, og snakker annerledes bak hjemmets fire vegger. Dette omfatter også en skille mellom den offentlige og private sfære. Både Heidi og Melissa sa at mange legger om aksenten sin i offentlige eller profesjonelle sammenhenger. Ilhams datter, Haaniem, sa at endringen fra afrikaans til engelsk skyldes generelle endringer i samfunnet som hovedsakelig dreier seg om at samfunnet blir mer internasjonalt, der engelsk er "verdensspråket" og afrikaans er "gammeldags". Det kan tyde på at endringen fra afrikaans til engelsk skyldes en tilpasning til arbeidslivet og dermed et ønske om å klatre på den økonomiske stigen. Personer som snakker afrikaans i den private sfæren kan skifte til engelsk i den offentlige sfæren som eksempelvis på universitetet for å kunne kommunisere på et felles språk på tvers av etniske grupper.

I disse tilfellene kan språket belyse både etnisitet og klasse. Eksemplene viser at mange har en forestilling om at fargede tilhører en økonomisk klasse, og dermed snakker på en bestemt måte. Dersom en ikke lever opp til denne forventingen kan de bli beskyldt for å "prøve å være hvite", eller få bemerkninger som antyder at de ikke "hører hjemme". Melissa opplevde dette som vanskelig ettersom hennes hudfarge signaliserte noe hun selv ikke følte seg hjemme i. Hun har vokst opp med fargede foreldre, men fikk muligheten til å gå på skole og ta høyere utdanning. Språket hennes tilpasset seg omgivelsene, men mange rundt henne tenkte seg at dette var tilgjort. Hudfargen ble i dette tilfelle et symbol for tilhørighet til noe hun selv ikke følte tilhørighet til. De etniske grensene blir i noen situasjoner markert gjennom hudfargen. Selv om Melissa forsøkte å utfordre dette ved å vise tilhørighet til samme klasse så møtte hun motgang.

I følge Bourdieu (1991) er språket kulturell kapital. Ved å beherske et profesjonelt språk vil en kunne bruke dette for å tilegne seg økonomiske ressurser, og dermed øke sitt økonomiske kapital. I Melissa sitt tilfelle ser vi derimot at hun behersket de sosiale og

kulturelle kodene, og hadde kulturell kapital. Likevel blir hennes hudfarge poengtert. Selv om språk kan brukes som en mekanisme for å tilegne seg økonomisk kapital, slik som de som legger om aksenten sin for å ”passe inn”, så eksiterer det tydeligere oppfatninger knyttet til hudfarge, klasse og språk.

4.4: Betydningen av økonomiske klasser.

Sherry Ortner (1998) skriver at klasse i USA ofte er en skjult dimensjon av etniske identiteter. Hun sier at klasse ofte er innvevd i etniske identiteter, og skjult i den forstand at det som regel er de etniske dimensjonene som trekkes frem, og ikke de klassemessige. Likevel er de uadskillige. Ved å dekonstruere identitetskategoriene som ”rase” og etnisitet vil hun vise hvordan vi sitter igjen med et klasseperspektiv. Med begrepet klasse bygger hun både på Marx sin forståelse av begrepet der det handler om kontroll av produksjonsmidler, og Bourdieus forståelse hvor det handler om posisjoner i sosialt rom som er definert av økonomisk og kulturelt kapital (ibid.). Disse rommene gir både begrensinger og muligheter. Ortner (ibid.) mener det er verdt å undersøke klasse, den skjulte siden av identitet, ettersom ”rase” og etnisk identitet ofte har et klasseperspektiv som vi tar for gitt. Hun sier videre at klasse er skjult i den forstand at det vi ikke har et språk til å definere det. I stedet skjuler klasse seg i andre identiteter som kjønn, ”rase” og etnisk identitet. Hennes materiale viser at det er en klar sammenheng mellom andre identiteter og klasse. Det er vanskelig å separere dimensjoner som etnisk identitet og klasse, men hun poengterer at de henger tett sammen. I hennes empiri kommer det frem at det er en sammenheng mellom jødisk identitet og middelklasseidentitet i USA. Det viser seg slik at dersom en jødisk person ikke havner innenfor middelklassen, så er sjansen for at vedkommende føler seg som del av middelklassen likevel stor.

En kan si at i Sør-Afrika er det en lignende sammenheng mellom etnisitet, ”rase” og klasse. Det har seg slik at det er en klar sammenhengen mellom de som tidligere ble diskriminert og økonomisk status. Tabellen vist i kapittel 2 viser at inntektsnivået til sørafrikanere i stor grad følger mønstret etter apartheid. Samtidig er det en tilsvarende forventning om at ”rase” og klasse går hånd i hånd. Majoriteten av svarte er fortsatt blant de fattigste i landet, men det blir politisk forsøkt å utjevne forskjellene. Gjennom BEE og Affirmative Action kobles hudfarge til de som tidligere levde under ugunstige forhold og dermed også til klasse. Dette medfører at ”rase” og klasse henger sammen, men at det blant annet i den politiske diskursen blir snakket om etnisitet eller ”rase”. I dagens politiske system i Sør-Afrika er det gjort noen tiltak som er

rettet på å utjevne økonomiske forskjeller som ble skapt av apartheids segregeringspolitikk. Landet har ekstremt mye fattigdom. Selv om det etter apartheids fall har vokst frem en svart politisk og økonomisk elite, så følger de økonomiske skillene i stor grad apartheids rasekategorier (se tabell 1.0, s 22). Det vil si at svarte fortsetter å være på bunnen av den økonomiske stigen, og de mest velstående er fortsatt hvite. I tillegg har forskjellen mellom rik og fattig har eskalert etter innføringen av demokrati og markedsliberalisme. I den kapitalistiske retorikken gir demokratiet og det frie markedet alle i prinsippet like rettigheter og muligheter til å tjene penger, men virkeligheten er noe annet. Apartheid diskriminerte systematisk befolkningen på bakgrunn av "rase", noe som gjorde at svarte og fargede ikke fikk tilgang på like gode skoler, utdanning, jobber og velferdstilbud. I dag betyr det at store deler av befolkningen er uten skolegang og utdanning, og har derfor ikke mulighet til de samme jobbene som hvite. I tillegg er dagens boligsituasjon svært lik som under apartheid. Det vil si at det i stor grad er egne bydeler for svarte, fargede og hvite. Det er ikke lengre lovfestet, men bydelene lar seg inndele økonomisk. Noen bydeler er riktignok mer etnisk varierte, men sammenhengen mellom økonomi, "rase" og bydel er tydelig. Dersom noe fra den ene gruppen skulle gå på skole i et annet område innebar det lange reisestrekninger. I tillegg kostet de gode skolene mye penger, noe som gjorde at man ble diskriminert på et økonomisk grunnlag, som igjen ble skapt gjennom apartheids rasediskriminering. Diskriminering på bakgrunn av "rase" under apartheid ble fordømt av verdenssamfunnet. I dag er det mer fattigdom i Sør-Afrika enn under apartheid, men de økonomiske forskjellene blir sett på som legitime fordi det er en naturlig uheldig konsekvens av markedsliberalismen.

Selv om det er en bred oppfatning blant den fattigere del av befolkningen at ikke nok er blitt gjort for å utjevne de økonomiske forskjellene, så er likevel noen tiltak innført, deriblant BEE (Black Economic Empowerment) og Affirmative Action. Kort fortalt er det et kvoteringsystemer for å utjevne de økonomiske forskjellene mellom hvite, indiske, svarte og fargede. Når en søker på skole, høyere utdanning, jobb, styreverv og lignende får en forrang dersom en tidligere ble diskriminert. I følge loven ble alle ikke-hvite diskriminert. Den skiller ikke mellom de ulike rasekategoriene brukt av apartheid, men omtaler alle som "black people". I loven står det: "*In this Act, unless the context indicates otherwise— "black people" is a generic term which means Africans, Coloureds and Indians*"³. Loven bruker dermed svart som et overordna begrep for å klassifisere alle som ble diskriminert under apartheid. Det betyr fargede, indiske og "african". "African" blir således definert som et begrep som beskriver de

³ <http://www.dti.gov.za/bee/BEEAct-2003-2004.pdf>.

med afrikansk opprinnelse. I loven blir fargede og sørafrikanske indere definert som "black", men ikke "african". Det vil si at i følge lovverket er fargede og sørafrikanske indere ikke opprinnelig afrikanere fordi de stammer fra et annet sted. Loven har laget en overordnet definisjon og sørger også for at i offentlig sammenheng der loven tas i bruk, som eksempelvis i en jobbsammenheng, så eksisterer ikke gruppen farget. Flere av mine informanter uttrykte at loven var uhensiktsmessig. Robert sa at landet har kommet så langt i å utjevne forskjellene som ble skapt under apartheid, at de ikke trenger en lov for å kvotere personer på bakgrunn av "rase". Han følte at han som farget ble satt i en bås som medførte et handikapp han ikke hadde. Han reagerte dermed på at fargede ble likestilt med svarte. Han trengte ikke denne fordelingen for å lykkes i samfunnet. Han hadde en god bakgrunn og ville konkurrere på lik linje med alle andre. Loven kan således skape et stigma i den forstand at personer kvotert inn i en jobb, utdanningsinstitusjon eller styreverv blir ansett som mindre kvalifisert. Robert hevdet selv at han var bekymret for at mindre kvalifiserte personer fikk jobber de ikke mestret. Dette synet var også svært utbredt blant hvite. Jeg hørte flere ganger en bekymring for å eksempelvis bli behandlet av en underkvalifisert lege som har blitt kvotert inn i en jobb. Loven kan dermed forsterke forestillinger om at svarte og fargede er underkvalifiserte, men får en jobb eller posisjon i lys av sin etniske bakgrunn. Likevel er det en forestilling som ikke henger helt på grep. Loven kvoterer personer inn i utdanningsinstitusjoner for å få større andel svarte og fargede til å ta høyere utdanning. De blir ikke gitt bedre karakter på bakgrunn av loven. Likevel hadde mange forestillinger om at loven senker kompetansen og ferdighetene i yrkeslivet.

Loven er med på å legge til rette for at noen blant de fattigere kan få muligheten til en bedre skolegang og bedre betalt jobb til tross for personens bakgrunn. På lang sikt kan det være med på å utjevne de økonomiske forskjellene. Likevel er loven også problematisk i forhold til den fargede befolkningen. Robert mente loven påførte han et stigma. Hans foreldre opplevde økonomisk oppgang post-apartheid. De levde i både store dyre hus og hadde godt betalte jobber. Som barn av relativt velstående foreldre følte han at loven var uhensiktsmessig og unødvendig. Han klarte seg veldig bra uten loven. Likevel omfattet lovverket personer av hans hudfarge, og han fryktet at hans senere kolleger skulle tenke at han var kvotert inn i arbeid og mindre kvalifisert enn han var. Han ville at det skulle være hans ferdigheter, og ikke hans hudfarge som var avgjørende i tilgangen på utdanning og jobb. Melissa hadde derimot et annet syn enn Robert på kvoteringslovene. Hun sa det var tåpelig å føle seg stigmatisert over å tidligere ha vært diskriminert. Det er ingen skam i å ha vært undertrykt, sa hun. Likevel forstod hun at det ikke er alle som føler at de har fått ulemper eller et dårligere utgangspunkt

på grunn av apartheid. Likevel sa hun at de må innse landets historie og svelge stoltheten sin. Dette mente hun Robert også måtte gjøre, til tross for at han var født etter apartheidens fall.

Dersom vi skal følge Ortner (1998) innfallsvinkel, så kan en tenke seg at ovenfor "rasen" farget er det en oppfatning om tilhørighet til en lavere økonomisk klasse. De er ikke fullt så fattig som de svarte, men langt nær så rike som de hvite. Det er en kompleks gruppe. Gjennom de siste hundre årene har gruppen inneholdt både rike mennesker på lik linje som noen hvite, samt fattige mennesker på lik linje som svarte. De har alltid stått midt i mellom og vært "både og". Dersom en prøver å distansere seg fra oppfatningen om at fargede er fattige gjennom å endre språket sitt til overklassens språk, møter en likevel motgang. Det har i Melissa sitt tilfelle ikke alltid vært nok å tilhøre en rikere klasse og snakke "riktig" språk. Oppfatningen om at hun bør snakke med en farget aksent, og "egentlig" tilhører en lavere klasse blir tydeliggjort gjennom vitser omkring hennes aksent. En kan derfor tenke seg at det finnes en skjult klassesdimensjon i rasebegrepet, og at det er vanskelig å distansere seg fra dette ettersom hudfargen er kroppsliggjort.

4.5: Bare farget?

Adhikari (2005) skriver at engelsk var det foretrukket som språk blant den fargede økonomiske eliten på starten av 1900 tallet. Empirien min viser også at det stort sett er fargede med høy økonomisk status som foretrakk engelsk. Det kan tyde på at språket således blir en mekanisme for å distansere seg fra en "rase" og fremtøne tilhørighet til klasse. Språket kan i dag være en mekanisme for å distansere seg fra "rase", og vise tilhørighet til klasse. Melissa tilhørte middelklassen og snakket som middelklassen, men opplevde likevel at hennes hudfarge ble gjort relevant i situasjoner hun selv ikke følte det hadde noen betydning. "Rase" er således en identitet det er vanskelig å fjerne seg helt fra dersom den konstant blir oppfattet som betydningsfull av andre. Det eksisterer forestillinger om de ulike "rasene", der eksempelvis stereotypen av en farget person handler om fattigdom, gjengaktivitet, narkotika, slang og afrikaansaksent. Det kan være vanskelig å distansere seg fra "rase" ettersom hudfargen som etnisk identitetsmarkør er arvelig og medfødt. Det eksisterer i tillegg oppfatninger om sammenhengen mellom "rase" og klasse, der noen vil påpeke dersom en farget ikke tilhører "riktig" klasse. Noen ønsker å distansere seg fra "rase" gjennom å vise tilhørighet til klasse, som symboliseres gjennom blant annet språk. Selv om språket brukes for å vise tilhørighet til en økonomisk klasse så er det problematisk ettersom det er en skjult klassesdimensjon i kategorien farget. Denne kategorien gjenkjennes så ved å ha en type fysiske

trekk som personen alltid bærer med seg. Andre personer føler derimot ikke den samme tilhørigheten til en spesiell klasse, men finner andre måter å distansere seg fra "rase" på. Det kan være vektlegging av religiøse forskjeller, eller underkommunisering av disse.

5.: Religiøse felleskap og grenser.

Rundt om i verden etter 1990 skjedde det store endringer. Sovjetunionen ble oppløst, Berlinmuren revet, den kalde krigen tok slutt og apartheid falt. Mange tenkte seg at når disse autoritære regimene falt, ville folks etniske og religiøse identiteter blir tydeligere. Dette var et sentralt poeng i Samuel Huntingtons bok "the clash of sivilizations" (1996), hvor han argumenterte for at kultur og religion kom til å bli de viktigste kildene til konflikt i tiden etter den kalde krigen, da det ikke lengre var store ideologiske motsetninger.

Balkan kan trekkes frem som et eksempel på dette. Under kommunismen levde både kristne og muslimer side om side i lang tid. Først når Jugoslavia gikk i oppløsning ble den religiøse tilhørigheten gjort relevant og mobilisert. Muslimer og kristne "gjenoppdaget" sine religiøse uenigheter og gjorde de til symbol for en blodig krig. I dette tilfelle kan vi dermed snakke om religion som en etnisk identitet. Det var ikke selve innholdet i religionen som ble kommunisert, men utvalgte symboler som ble brukt for å vise ulikhet.

Religiøse identiteter kan handle om tilhørighetsfølelse til et religiøst felleskap. Identiteten kan vises gjennom deltagelse, og gjennom symbolbruk. Det er ikke alltid den religiøse tilhørigheten gjøres relevant, men i noen sammenhenger blir den trukket frem som svært betydningsfull. I noen tilfeller kan man til og med argumentere for at det ikke er religionen som skaper grenser til de andre, men at religiøs symbolikk blir brukt for å markere en grense til en annen gruppe. Den religiøse identiteten handler om likheter innad og forskjeller utad, men betydningen av det er avhengig av situasjon og relasjon. Noen ganger trekkes symboler frem for å symbolisere ulikhet. Likevel er det ikke alltid det er relevant å symbolisere eller vise forskjellene.

Er Cape Towns muslimer først og fremst fargede? Førte apartheids fall til en muslimsk oppvåkning i Cape Town? Hvordan symboliserer muslimene sine felleskap og grenser? Hvor går egentlig grensene mellom "rase" og religion? Kan man være både farget og muslim? I så fall, hvordan og til hvilke tider er man det ene eller det andre?

I dette kapittelet skal jeg undersøke hva ved det religiøse fellesskapet som uttrykker etnisk identitet. Det medfører et fokus på utvalgte sider ved islamsk praksis i Cape Town som er uttrykk for grenser, felleskap og identitet. Grensene mellom ulike religiøse grupper blant fargede kan virke vage, så jeg setter fokus på noen situasjoner og symboler som kan sette lys på grensene. I tillegg drøfter jeg hvilke identitetsmessige utfordringer muslimer stilles ovenfor

som religiøs minoritet i en sekulær stat. Det muslimske miljøet kan i Cape Town være en kontekst hvor tilhørighet skapes, men er det slik at denne "lokalitet" er mer betydningsfull enn "rase" eller sørafrikaner?

5.1: Hijab: Et løst symbol?

Den yngre generasjonen fulgte ikke foreldrenes ønsker for hvordan barna skulle kle seg. Selv om de yngre kledde seg i moderne mote, så sa likevel de fleste jeg snakket med at de kom til å kle seg mer "tradisjonelt" etter de giftet seg. *Hijaben* blir ofte trukket frem som svært symbolsk når det kommer til muslimsk kleskode. Materielt sett er hijaben i Bo-Kaap et tøyestykke som brukes for å dekke til hår og nakke hos muslimske kvinner. Likevel er meningene knyttet til dette tøyestykket svært variabelt. Det sies at kvinner dekker seg til for å vise sin underkastelse til Allah, på lik måte som muslimske sørafrikanske menn går med en type hatt i moskeen. Hijaben ble likevel brukt i mange flere offentlige sammenhenger, spesielt i møte med mennesker utenfor familien. Hijaben er et klesplagg med en svært omdiskutert symbolikk i Norge, men i Cape Town var det verken diskusjoner om det er kvinneundertrykkende eller om det er anstendig i arbeidssituasjoner. En bankansatt jeg møtte da jeg satte inn penger i banken bar hijab, og de mange muslimske ansatte i tertiærnæringen gikk med hijab. Det var svært vanlig at gifte muslimske kvinner gikk med hijab. Først og fremst er det kanskje et symbol for å vise tilhørighet til islam, men det var mange yngre muslimer som ikke ønsket å ta på seg hijaben med mindre de deltok i en religiøs aktivitet. Flere av de eldre viste bekymring over at de yngre ikke gikk med hijab, men de yngre sa at de etter ekteskapet kom til å gå med den. Hijaben er en identitetsmarkør som kan fortelle oss om situasjon, ekteskapsstatus, kjønn og religion. For å belyse dette vil jeg trekke frem ulike steder der hijaben ble mer eller mindre viktig avhengig av kontekst. Hijaben er del av et system hvor kontekst og relasjoner avgjør hvor vidt en dekker seg til eller ikke.

Da jeg først ble kjent med mine eldre, gifte, kvinnelige informanter hadde de alltid på seg hijab. Fatima hadde det under kokkekurset. Ilham hadde det da jeg først møtte hun og Hafeezah gikk alltid med klesplagget de første gangene jeg snakket med henne. Likevel tok det ikke lang tid før jeg merket meg at det å dekke seg til ikke var fullt så viktig som først antatt. Etter noen få intervjuer med Fatima tok hun ofte av seg hijaben hjemme i huset. Det samme gjaldt også Ilham. Etter jeg hadde bodd hos henne noen dager hendte det ofte at hun tok den av for å rette på den, eller løsnet på den slik at håret kommer til syne. Hver gang hun gikk for å be rettet hun den på plass. Dersom hun fikk venninner fra nabolaget på besøk kunne

de alle sitte der uten hijab. Da venninne dro tok de på seg hijaben før de gikk ut døren. Det virket ikke som min tilstedeværelse som mann hadde noen betydning, men det kan komme av at jeg ikke var muslim eller at vi ble godt kjent. Det var vanlig at kvinnene ba i hjemme, og ikke i moskeen. Dersom de gikk i moskeen, som for eksempel under ramadan, så var de alltid ikledd hijab. Hafeezah tok alltid av seg hijaben i huset, men dersom hun gikk utenfor huset tok hun den på. En dag vi satt og spilte kort, banket noen på døren. Husvant som jeg hadde blitt gikk jeg for å åpne døren. Da ropte Hafeezah meg tilbake og ba meg vente med å åpne døren. Jeg skjønnte ikke hvorfor jeg ikke fikk lov til å åpne døren for gjester, men det gikk opp for meg siden; Hafeezah måtte ta på seg hijaben før hun kunne vise seg til de som ringte på. Det var hennes søster som kom på besøk, og straks hun var i hus kunne de begge ta av seg hijaben.

Shiekh Nazeem leide ut rom i huset sitt til språkstudenter. Han sa det var svært viktig at de respekterte hans krav, hvor ett av de var at de ikke kunne gå opp i andre etasje hvor han og hans kone tilbrakte mesteparten av tiden. Det sa han skyldes at hans kone alltid må være anstendig kledd ovenfor fremmede. Ismail påpekte at det å gå ikledd hijab er noe som primært er rettet mot fremmede og ukjente, men også andre i nabolaget. Det er en egen skjønnhet i det å ikke vise for mye, sa han. Hijaben var således primært et symbol som var rettet mot de utenfor familien og hjemmet. På gaten i Bo-Kaap gikk de aller fleste gifte kvinner med en eller annen form for hijab. Det var ofte snakk om skjerv i ulike farger som er knytt rundt hodet slik at det dekker håret, ørene og i noen tilfeller nakken og skuldrene. Det som fanget mitt interesse var hovedsakelig hvordan bruken av hijaben var knyttet opp til kontekst. I noen situasjoner, og på noen steder, var det på sin plass. I andre situasjoner var det derimot mindre nødvendig. Det kan være skille mellom yngre og eldre, inne og ute, hjemme og borte eller helligdag og hverdag. Eksempelvis vil jeg trekke frem da Hafeezah, Shirin og jeg dro på kasino sammen. På veien ut til kasinoet gikk de begge med hijab, men da vi kom inn på kasinoet løsnet de etter hvert på hijaben og hang den rundt halsen. Da vi gikk derifra passet de på å sette den på plass før vi forlot lokalene. Fatima hadde også et avslappet forhold til hijab. Hun hadde tøyestykket slapt surret rundt håret. En dag vi sto utenfor huset hennes å pratet, kom det en gruppe mennesker som jobbet med en dokumentarfilm om mennesker i Sør-Afrika. De ville filme Fatima og stille hun noen spørsmål om hvor vidt hennes levestandard hadde bedret seg etter apartheid. Før hun lot seg filme måtte hun skifte. Hun kom tilbake i ført pene klær og hijaben godt på plass. Hun ville se respektabel ut.

Hijaben i Bo-Kaap er en identitetsmarkør som i stor grad benyttes på gaten, i nabolaget ovenfor de personene de eventuelt møter i dette rommet. Dersom noen beveget seg

utenfor dette rommet kunne betydningen ble svekket, som eksempelvis med kasinoet. Det bør også nevnes at kasinoet er haram, og dermed også et tabu for muslimer.

Hijaben er en identitetsmarkør for islam. Likevel er det ikke alltid det er betydningsfulle å symbolisere grensen. For eksempel på kasino var det ikke relevant, men derimot når noen fremmede kom på besøk ble det viktig. Hijaben kan også belyse ekteskapsstatus. Gifte kvinner hadde større tilbøyelighet for å gå med den enn ugifte. Jeg er klar over at meningsinnholdet til hijaben kan variere sterkt, men jeg ønsket heller å fokusere på når den brukes, av hvem, på hvilke steder og ovenfor hvem. Ved å ha dette fokuset finner jeg ut av når det gjøres relevant å vise sin tilhørighet til islam. Det var tydelig at yngre muslimer i Bo-Kaap ikke så det som relevant å bruke hijaben med mindre det er i forbindelse med en høytid eller spesiell anledning. Eldre kvinner brukte den oftere, som regel knyttet til det offentlige rom. Likevel var det noen arenaer som var mindre betydningsfulle, som for eksempel kasinoet. Hijaben kan således sees på som en markør både for islam, men også en status som gift, slik som uttalelsen til Aailiyah viser. For yngre muslimer var det ikke fullt så vanlig å gå med hijab, og sier kanskje noe om det er en side som ikke anses som veldig relevant å vise. For yngre muslimer i Bo-Kaap kan det kanskje være vel så viktig å symbolisere tilhørighet til andre felleskap, enten det skulle vise seg å være ungdomskulturer eller økonomisk klasse.

5.2: Annenrangs muslimer?

Personens navn kan spille en vesentlig rolle i forhold til muslimsk identitet. Flere av mine informanter, blant annet shiekh Ahmed, fortalte meg at tidligere var det langt vanligere med gruppeendogami. Han mente at tidligere giftet muslimer seg i større grad med andre muslimer, og gjerne fra samme boligområde. Gruppen omfattet både religion, og boligområde. Det bør nevnes at blant Cape Towns muslimer så skilles det mellom sørafrikanske indere, afrikanske svarte, og kappmuslimer eller kappmalayer. Shiekh Ahmed sa at nå møter ungdommen flere personer fra ulik bakgrunn, som for eksempel på universitetet. Det kan svekke gruppeendogami. Likevel sa de aller fleste informantene mine at de vil ha en muslimsk partner, og selv om interreligiøse ekteskap ble snakket om, så var det aldri tilfellet blant mine informanter i Bo-Kaap. Dersom de fant en ikke-muslimsk partner ville de selv, eller familien, krevd konvertering. Personer med muslimsk bakgrunn hadde i alle mine tilfeller muslimske navn, som var lokale varianter av arabiske. Fornavnene er således en måte å vite om personen er muslim. Bangstad (2007) poengter at det å ha et arabisk

navn verken er del av islam eller sharia, men er en lokal skikk i Cape Town hvor det er en generell oppfatning blant muslimene at de skal la seg identifisere med et arabisk navn. Han skriver så at dette fungerer som en mekanisme som skiller de på innsiden fra de på utsiden. Videre argumenter han for at konverteringen til islam bør analyseres gjennom en gradvis tilpasning, der markører som endring av navn og klesstil er symbolsk mest relevant (Bangstad 2007:68). Svarte konvertitter til islam endrer dermed ofte fornavnet sitt til et arabisk (Bangstad 2007:90). Han sier dette gjøres for å bli akseptert og anerkjent som muslim. Det medfører også et brudd med fortiden og tradisjonell afrikansk tro, og kan føre til et brudd med familie og venner. Til tross for oppfatningen om brudd med tradisjonell tro, så viser Bangstad (ibid.) at konvertitten ofte ser på islam som forenelig med familiens tradisjonelle afrikanske tro.

Navn er symbolsk relevant for å vise tilhørighet til islam i Cape Town. Det symboliserer hvem som er muslim og hvem som ikke er det. Bangstad (ibid.) skriver om svarte som konverterer til islam og deretter endrer både navn og klesstil, men likevel så kan de oppleve å bli behandlet som noe annerledes av fargede. Malherbe (2008) skriver om misjonering både til islam og kristendom blant etterkommerne av slavene i det nittende århundre, og konkluderer med at det har vært svært mange interreligiøse ekteskap, samt en god del konvertering og samhandling mellom gruppene. Muslimer og kristne har levd side om side i århundrer, og vært preget av begge religionene. Likevel blir islam oppfattet religionen og historien til den fargede befolkningen. I likhet med Malherbe (ibid.) skriver Bangstad (2007) at det er en generell oppfatning om at islam i Sør-Afrika er troen til fargede og sørafrikanske indere. Islam blir ofte sett på som deres historie og deres religion, og har ført til at svarte muslimer ofte føler seg som konvertitter eller annenrangs muslimer på grunn av at de ikke har fått noen plass i historien om Sør-Afrikas muslimer (ibid:64). Eksemplet viser riktignok at "rase" gjøres relevant også i dette tilfelle til tross for endring av navn, klesstil, og at de tilhører det samme religiøse fellesskapet. Det religiøse fellesskapet har nyanser og er tydelig preget av landets historiske klassifikasjonsprosesser basert på "rase". Islam har blitt religionen til de fargede, og de svarte muslimene opplevde å bli sett på som annenrangs muslimer fordi de ikke hadde riktig hudfarge.

Aailiyah møtte sin nåværende kjæreste da hun var på ferie i Durban. Han var ikke muslim, men hindu. Dette omtalte Aailiyah som svært komplisert, og hun holdt forholdet hemmelig for sine foreldre. Hun sa hun ikke kunne gifte seg med han med mindre han konverterte til islam. Hun var svært usikker på hvordan hun skulle håndtere situasjonen, for dersom hun giftet seg med han uten at han konverterte risikerte hun å bli utstøtt fra familien

sin. Det ville stilt familien hennes i et dårlig lys. Hun poengterte også at hennes familie kan ha vært strengere enn andre familier, så tilfellet hennes trenger ikke være representativt for hele det muslimske miljøet. Videre sa hun at også hans familie, som var sørafrikanske indere, heller ikke ville likt at deres sønn giftet seg med en kappmalay. Forholdet og kategoriene er komplekse. For det første ville ikke Aailiyahs familie likt et eventuelt ekteskap mellom hun og en som ikke var muslim. I dette tilfellet var det religionen som avgjorde. At kjæresten var hindu var også problematisk for hans familie. Likevel var det ikke religionen som var problemet. For de handlet det snarere om at hun ikke var sørafrikansk inder. Kappmalay brukes dermed i dette tilfellet som noe annerledes enn sørafrikansk indisk, men Aailiyah følte seg ikke som en kappmalay. Hun hadde ikke direkte avstamning til Indonesia, og sa: ”Det er stor blanding blant oss muslimer”. Hun påpekte videre at hun også hadde nederlandsk slekt. I tilfellet av ekteskap så ser vi at både religion og herkomst kan være betydningsfullt.

Bangstad (2004) skriver om et lignende tilfelle. En av hans informanter, Maria, konverterte fra islam til kristendom. Etter konverteringen ble hun støtt ut fra sin familie, og ble utestengt fra alt fra brylluper til begravelser. Selv om de fortsatte å bo i samme nabolag ble hun likevel oversett på gaten. Bangstad (ibid.) argumenterer for at konvertering fra islam kan true familiens sosiale status innenfor et felleskap, og sier at det grunner i oppfatninger om sosial status heller enn religiøse oppfatninger. Videre sier han at ekskommunikasjon forekommer sannsynligvis oftere blant middelklassen enn arbeiderklassen. Dette skyldes at arbeiderklassen oftere blir konfrontert med anomalier som konvertering fra islam. Bangstads (ibid.) materiale viser så til hyppigheten av interreligiøse ekteskap i område han foretok feltarbeidet sitt. Statistikken han presenterer viser at 28% av ekteskapene blant muslimer i Mekaar var med ikke-muslimer. Det var heller ikke noe betydelig forskjell i praksis mellom kvinner og menn. Han sier videre at interreligiøse ekteskap har foregått i århundrer. Mekaar var under Group Areas Act forbeholdt fargede. Det bor ca. 10% muslimer der. I likhet med mitt eget materiale så opplever informanten å bli utstøtt av familien dersom hun konverterer fra islam. Bangstad (ibid.) knytter dette opp mot et økonomisk aspekt, der det stort handler om middelklassen og deres frykt for å miste sosial status i nabolaget. Arbeiderklassen opplever anomalier som konvertering fra islam oftere, og konsekvensene er derfor ikke så alvorlige. Det er store likheter mellom dette og Aailiyahs situasjon. Aailiyah kom fra middelklassen og bodde i et område hvor majoriteten var muslimer. Dersom hun skulle ha giftet seg med sin hindu kjæreste ville hennes familie følt at de hadde mistet sosial status i nabolaget. Bangstad (ibid.) påviser likevel at det er svært høy toleranse for interreligiøse ekteskap blant muslimene i Mekaar, og at det har vært vanlig i lang tid. Group Areas Act

under Apartheid delte heller ikke befolkningen inn etter religiøse skiller, men ”rase”. Bo-Kaap er riktig nok et spesielt tilfelle ettersom kappmalayene forsøkte på et tidspunkt å få innpass i apartheidsystemet som en egen ”rase”. Bo-Kaap er et middelklasseområde hvor muslimene er en majoritet. Det kan dermed sies at interreligiøse ekteskap var mer sjeldent der enn i Bangstads (ibid.) tilfelle. Det skyldes blant annet økonomiske og sosiale forhold.

5.3: Matens etnoreligiøse dimensjoner.

Ikke bare navn, steder og klær har vært betydningsfulle for å symbolisere tilhørighet til Islam. Mat og mattradisjoner har også vist seg å være betydningsfullt for fellesskapsfølelsen. Bangstad (2004) skriver at produksjon, deling og konsum av mat i ethvert samfunn er en vesentlig del av identitetskonstruksjonen. Kommunikasjon knyttet til mat er dermed med på å inkludere, ekskludere og danne bilder av både seg selv og andre.

I Bo-Kaap var det for eksempel mange kvinner som tilbød kokkekurs i kappmalayisk matlaging til turister. I tillegg til kurset, fikk turistene også en innføring i stedets historie og kultur. Islam var således en betydelig del av den historiske og sosiale fremstillingen. Kurset jeg selv var med på begynte på Bo-Kaap Museum. Vi var en gruppe på åtte turister og ble guidet rundt i bydelen hvor guiden fortalte om historien bak stedet. Deretter fikk vi omvisning i krydderbutikken, og til slutt dro vi hjem til Fatima som bodde i området. Hun skulle lære oss å lage kappmalayisk mat, som har tradisjoner helt tilbake til slavenes første møte med landet. Vi lærte å lage *Samoosa*, *Curry*, *Roti* og *Sambal*. Det er retter som forbindes med kappmalayisk mat, men er ganske lik indiske retter. Fatima fortalte ivrig om seg selv, og om hennes indiske og malayiske herkomst. Maten var i dette tilfelle en relevant identitetsmarkør hvor avstamning fra ”malayene” ble kommunisert i møte med turistene. Dette bekreftet også Melissa, som sa seg enig i at mat symboliserte herkomst. Selv om denne typen mat symboliserte herkomst, så ble den også laget av personer som ikke var kappmalay. I sørafrikansk gourmetdiskurs ble den trukket frem som del av Sør-Afrikas arv og var med på å danne det mangfoldige sørafrikanske kjøkken. En annen informant av meg, Ailiyah, er muslim og glad i å lage mat. Hun omtalte seg selv først og fremst som muslim, sekundært som farget. Hun sa at kappmalay stort sett handlet om en type matlaging som sto i kontrast til eksempelvis indisk mat. Den kappmalayiske mattradisjonen er også knyttet opp mot de sørafrikanske muslimske tradisjonene. Maten omfatter dermed skillet mellom *halal* og *haram*, altså hva som er tillatt og ikke, men bare dersom det er muslimer selv som lager maten. En ikke-muslimsk kokk ville sannsynligvis ikke brydd seg om disse reglene.

Kokkekursene i kappmalayisk mat i Bo-Kaap la stor vekt på mattradisjonene, og historien til det kappmalayiske. Den la derimot liten vekt på skille mellom halal og haram. En kan derfor argumentere for at det handler mer om en sosial og kulturell tradisjon, enn det gjør om religiøs tilhørighet. Dette er også et sentralt poeng hos Bangstad (2004). Der skriver han at kappmalayisk mat har blitt kommersialisert gjennom kokebøker og på gourmetrestauranter, hvor en ofte kan nyte maten sammen med eksklusiv vin. Ved å drikke vin til maten dekontekstualiserer man rettene fordi alkohol er haram i muslimsk tradisjon. Under hans feltarbeid blant muslimer i Western Cape oppdaget han også at begrepet kappmalay var et ukorrekt begrep for å omtale kappmuslimene, ettersom det offisielt ikke brukes for å omtale personer lengre. Det var under apartheid at begrepet ble brukt for å klassifisere og segregere personer, men det henger fortsatt igjen og brukes både av muslimer og ikke-muslimer. Dernest sier han at begrepet er del av et rikt repertoar av begreper som brukes til klassifisering av personer. Likevel er det mest sannsynlig at det brukes til å referere til kultur heller enn religiøs tilhørighet. Dette sier han på grunnlag av at maten hans muslimske informanter konsumerte henviste til kultur og ikke religion som han først antok. Henvisninger til religion ville vært klare referanser til halal og haram, men isteden viste maten seg å være del av et historisk og sosialt repertoar av retter som blant de muslimske familiene ble omtalt som ”kappmalayisk mat”. Likevel er det kappmalayiske overlappende med det kappmuslimske på mange måter. For eksempel ved muslimske høytider og spesielle anledning er maten sentral. Da lages det kappmalayisk mat i store mengder hvor hele storfamilien samles for å dele maten. En kan kanskje si at de sørafrikanske muslimene i stor grad benytter kulturelle uttrykk som kan klassifiseres som kappmalay, men at den kappmalayiske mattradisjonen ikke inneholder de klare skillene mellom halal og haram.

Dette kom derimot til synet ved en annen anledning. Det var Nicoles bursdag, og hele vennegjengen skulle en søndag ettermiddag feire dette. De aller fleste i vennegjengen var fargede, med noen få unntak av hvite. Nicole som hadde bursdag kom fra en kristen familie, i likhet med mange av vennene hennes. Hun hadde også en del muslimske venner som hun hadde vokst opp, og gått på skole sammen med. Under feltarbeidet erfarte jeg sjeldent at de i den flerrereligøse vennegjengen handlet ulikt ovenfor hverandre på bakgrunn av religiøs tilhørighet. Bursdagen til Nicole begynte på den kjente restauranten *Mzolis* i Gugeletu. Der kjøpte man kjøtt hos slakteren og grillet det selv. Det var et svært populært sted, og til tross for at det ligger i en fattig township, så har det blitt veldig attraktivt for turister og ”trendy” sørafrikanere. Søndager var en av de mest populære dagene og på denne dagen var det som vanlig mange mennesker, musikk og god stemning. Det var et fint sted for å feire en bursdag,

men Nicole hadde ikke tenkt over at kjøttet de serverer ikke var halal. Faiza og Roda, som var de eneste muslimene i vennegjengen unnlot dermed å spise. Senere på dagen dro vi alle til stranden i Camps Bay, og moren til Nicole hadde lagd lasagne som vi tok med. Hun hadde glemt at Faiza og Roda ikke spiste svinekjøtt, og hadde dermed brukt bacon i lasagnen. Hun sa ikke i fra ettersom hun ikke hadde tenkt over at svinekjøtt var problematisk. Vi satt på stranden, så på solnedgangen og spiste lasagne. Etter hvert oppdaget både Faiza og Roda at det var bacon i retten, og de ble begge fysisk uvel. Faiza kastet opp. Situasjonen skapte ubehag hos alle. Nicole fikk skyldfølelse for ikke å ha tenkt over svinekjøttet. Bursdagsfeiringen ble avbrutt og alle dro hjem.

En slik hendelse hjelper oss i å forstå betydningen av religiøse identiteter. Et brudd i den etablerte definisjon av hverandres status kom til syne. Frem til de ble gjort oppmerksomme på svinekjøttet i maten var det ingen som synlig handlet annerledes ovenfor hverandre på bakgrunn av deres status. Da bruddet skjedde ble de oppmerksomme på hverandres status som muslim eller kristen, og det ble relevant. Dersom mat eller svinekjøtt ikke hadde vært involvert i situasjonen ville ikke statusen vært relevant. Bruddet med de religiøse normene hos Faiza og Roda ble et tabu. Tabuet hjelper oss å forstå identifikasjon fordi vi ser hva som gjøres relevant i ulike situasjoner. Alle parter ble oppmerksomme på hverandres religiøse status på grunn av det som skjedde. Det fører til en revurdering av situasjonsdefinisjonen. I den nye situasjonsdefinisjonen vil antakeligvis den religiøse tilhørigheten vektlegges til en større grad dersom situasjonen omhandler mat. Til tross for at den religiøse tilhørigheten ble synliggjort, så er det lite som tyder på at det er noen som bar nag over situasjonen eller følte det var negativt for vennegjengen. Likevel er det interessant å se at tilhørighetsfølelse som det å være muslim kan internalisere oppfatninger om rett og galt. Det å kaste opp kan sees på som en fysisk reaksjon på en kulturell norm, og jeg antar at reaksjonen er internalisert. Det viser at i det personer produserer tilhørighet kan dette også ha fysiske utslagsgivende reaksjoner.

Mat har således vist seg å handle om både religion og antydninger til herkomst. Gjennom konsum kan vi dermed få innblikk i personers følelse av felleskap så vel som brudd på de. Ved å se på konsum av mat kan en se de religiøse forskjellene bli synlige, og gjort tydelige. Mat kan dermed kontekstuellet fremheve og belyse forskjeller og likheter.

5.4: Sekularisering og islam.

Sør-Afrikas fargede muslimer har levd side om side med fargede kristne i århundrer. Det har vært mye interaksjon, interreligiøse ekteskap og konvertering både fra og til. Så vidt jeg vet har dette vært forholdsvis uproblematisk. Sør-Afrikas grunnlov fra 1996 har inkorporert FNs menneskerettigheter som del av grunnloven, hvor deriblant like rettigheter mellom kjønnene er en lov (Bangstad 2008). I forkant av valget i 1994 var Nelson Mandela i Bo-Kaap og lovet anerkjennelse av islamske ekteskap dersom ANC vant valget. Islamske ekteskap er del av *Muslim Personal Law* (MPL) og er et viktig tema for lærde muslimer i Sør-Afrika. Anerkjennelse av islamske ekteskap er enda ikke grunnlovsfestet, så når muslimer gifter seg må de i tillegg til vielsen hos imamen, også få det offisielt anerkjent på tinghuset. MPL omhandler også retten til polygami og behandling av skilsmisser og arv etter islamsk lovgivning. Dette er enda ikke inkorporert i grunnloven, til tross for årevis med forhandlinger. Selv om MPL ikke enda offisielt er anerkjent som del av loven, så eksisterer også det som heter *customary law*. Loven bygger på sedvane og kulturelle rettigheter. Denne loven gir noen etniske grupper rett til polygami. Den nåværende president Jacob Zuma er zulu og har flere koner. Blant den etniske gruppen zulu er det lov å leve i polygame forhold i henhold til sedvanelovgivningen. Muslimene har enda ikke lov, fordi polygami blant muslimene har vært unntaket heller en regelen og støtter seg på en religiøs lovgivning (sharia) og ikke kulturell sedvane. Denne saken symboliserer en av grunnene til at mange sørafrikanske muslimer føler seg marginalisert og oversett av den nåværende regjeringen, fordi de enda ikke har anerkjent MPL. Regjeringen ble kritisert for å favorisere sine egne etniske grupper. Bangstad (ibid.) skriver at det er problematisk å innlemme MPL som del av grunnloven fordi den kan bli oppfattet som grunnlovsstridig med paragrafen som omhandler like rettigheter mellom kjønnene. Det er lagt frem en rekke forslag til hvordan man kan inkorporere MPL i grunnloven. Bangstad (ibid.) skriver at dette innebærer at partnerne i et ekteskap frivillig skal kunne velge om ekteskapet skal reguleres av loven eller sivile ekteskapsordninger. Det er satt en minimum ekteskapsalder til 18 år, og de islamske ekteskapene skal reguleres av en kontrakt som begge partene må underskrive. Dersom kontrakten brytes på noe vis kan partene få bot. I tilfelle polygame ekteskap er også mannen pålagt tre krav i forhold til sine koner. For det første må mannen ha tilstrekkelige midler til å forsørge begge koner. For det andre må han behandle begge konene likt, og for det tredje må ikke det andre ekteskapet være en ulempe for eksisterende koner (ibid.). Tolkningen av disse kravene kan også være vanskelige, som for eksempel å definere hva "tilstrekkelige midler" betyr. Det er i all hovedsak mannlig lærde sammen med domstolene og jurister som diskuterer slike spørsmål. Få kvinner er representert,

og gjør saken komplisert i mange tilfeller. Bangstad (2008) skriver at polygame ekteskap ofte er et resultat av utenomekteskapelige affærer og uønskede barn. Å få barn utenfor ekteskapet blir som regel ikke tatt godt i mot blant kappmuslimene, og kan være en grunn til å inngå ekteskap. I noen tilfeller har mannen hatt en kone fra før, og giftet seg med kone nummer to på grunn av en uforutsett graviditet med ei utenfor ekteskapet. Fatimas eldste datter, Aishah, hadde riktig nok en unge utenfor ekteskap. Siden Aishah gikk på universitetet ble det Fatimas oppgave å oppdra barnet. Hun virket ikke opprørt over tilfellet, men sa at det skjedde fordi Aishah ikke tok til seg hennes råd når det gjaldt Aishahs daværende kjæreste som hun ble gravid med. Fatima ga aldri sitt samtykke til forholdet, og som hun sa ”...se nå hva som skjer”, da barnet ikke hørte på moren. Tilfellet til Aishah viser til at ekteskap ikke alltid er resultatet av barn utenfor ekteskap. Materialet mitt viser at et barn kan føre til ekteskap, men at det ikke alltid er tilfellet. Ingen av mine informanter var i polygame ekteskap, men mennene sier de har retten til det, selv om det ikke var ønskelig. Likevel, gjennom samtaler om MPL, ble det sagt at retten er der, og at det bør bli anerkjent på lik linje som sedvaneloven.

Shiekh Nazeem var utdannet jurist. I tillegg til å jobbe fulltid i moskeen studerte han jus. Han var spesielt opptatt av hvordan Sør-Afrikas lover kunne bli forenet med islamsk lov. Det var MPL som opptok han mest, og han sa at selv om han var enig i andre deler av sharia, som eksempelvis straffeloven, så sa han det var både umulig og uønskelig å inkorporere dette i den sørafrikanske lov. Han sa at som minoritet ville det vært umulig å få innpass for alle deler av muslimsk lov. Det var heller ikke alt som var ønskelig å innføre. MPL var kanskje det som ble mest diskutert, og kunne bli gjennomført. Det ville åpnet for offisiell godkjenning av islamske ekteskap, polygami og rettigheter knyttet til arv og skilsmisse basert på muslimsk lov. Shiekh Nazeem sa at retten til å få bestemme over deres egen lovgivning var en viktig del av muslimsk identitet. Ismail var også enig i dette. Han la stor vekt på at de som muslimsk minoritet må være realistiske i forhold til å leve i et sekulært samfunn. Han sa at det ville vært fullt mulig å stemt på de muslimske politiske partiene, fått pengestøtte fra Saudi-Arabia og stilt større krav til muslimske rettigheter i landet, men at det simpelthen ikke var realistisk som en minoritetsgruppe. Det kan virke som diskusjonen rundt MPL handler om retten til å få lov til å være muslim. For mange sørafrikanske muslimer var dette en vesentlig del av deres tilhørighetsfølelse. De ønsket anerkjennelse i større grad enn hva nasjonalstaten tillot. Likevel var både shiekh Nazeem og Ismail enige om at det var flere ting ved islam som ikke lot seg gjennomføre i Sør-Afrika. Nasjonalstaten har dermed i dette tilfellet lagt noen begrensninger

som de sørafrikanske muslimene må forholde seg til. De var ikke bare muslimer; de var sørafrikanske muslimer.

Multikulturalisme ble ofte trukket frem som et ideal blant mine informanter. Med det mente de gjensidig respekt og toleranse for alle befolkningsgruppene på tvers av ”rase”, religion og etnisitet. De skulle alle kunne bo, jobbe og leve i samme områder og komme godt overens med hverandre. Dette kom ofte frem i fortellinger om District 6. Det ble sagt at der levde alle side om side, og alle kom overens til tross for hudfarge og religiøs tilhørighet. Bildet som ble tegnet av District 6 var romantiserende og sa ingen ting om fattigdommen, gjengene og kriminaliteten som satte stor preg på området. Likevel sa fortellingene mye om hva som er kriteriene for et idealsamfunn, slik informantene forestilte seg det. Multikulturalisme i form av gjensidig respekt og toleranse for hverandres tro, ”rase” og opprinnelse ble trukket frem som idealer. Alle kunne leve side om side å respektere hverandre. Slik ble det også snakket om Bo-Kaap. Ismail fortalte om den jødiske mannen som bodde på andre siden av gaten. Han sa at han kunne hengt et palestinsk flagg i vinduet sitt, eller trakassert jøden for det ”de” gjør i Israel og Palestina, men at det rett og slett ikke var ønskelig. Det er ikke realistisk, sa han. Selv om han følte sympati med muslimene i Palestina, så bodde han i Bo-Kaap, hvor idealet var at alle skulle komme overens. Det kan skyldes en lang historie preget av mye samhold mellom de religiøse gruppene.

I Bo-Kaap virket alt ”vanlig” og problemfritt. Nasjonalstaten satt likevel noen begrensninger på utfoldelsen i det muslimske felleskap. Likevel var det mange som påpekte at de var sørafrikanske muslimer, hvor en kunne leve som en god muslim til tross for at det var en sekulær stat. Likevel ønsket flere at MPL ble grunnlovsfestet. MPL har som Bangstad (2008) skriver blitt sett på som et nøkkelsymbol for Sør-Afrikas muslimer etter apartheid for å styrke deres identitet. Han sier det kan stå for et symbol for muslimer som et alternativ til ”vestlige modeller”. Likevel er lovforslaget utfordrende på grunn av de nevnte punkter som er uforenelige med landets grunnlov (ibid.). Flere av mine informanter så på MPL som et viktig del i å få sidestilt muslimsk identitet på lik linje med etniske identiteter som zulu og xhosa. Muslimsk identitet er likevel kompleks, og den var ikke like betydningsfull for alle. Grensene settes internt mellom muslimer, der rasekategorier og etnisk tilhørighet spiller inn. Men de synliggjøres også eksternt, som gjennom klær og navn og symboliseres et felleskap som strekker seg over etnisk tilhørighet, ”rase” og nasjonalidentitet. Om tilhørighet til religion kan utfordre ”rase” er nok ikke så enkelt, og har sammenheng med at kappmalayene ble behandlet som en undergruppe av ”rasen” farget. Kappmuslim er også blitt behandlet som nærmest synonymt med kappmalay. Hva som ligger i denne kategorien kan være oppfatninger om

opphav, mat, steder og kultur. Likevel har vi sett at grensene mellom de ulike kategoriene er flytende og sammenvevd.

6: Andre typer produksjon av "lokalitet".

Appadurai (1995:213-214) skriver at nasjonalstaten kan være svært betydningsfull for folks "lokalitet". Med det mener han at det stort sett har vært innenfor nasjonalstatens grenser at innbyggerne har produsert sine tilhørighetsfølelser. De har identifisert seg som nasjonale innbyggere av en stat, med et meningsinnhold knyttet til den konteksten nasjonalstaten gir. Dette blir utfordret av globale strømninger i en tid der nasjonalstaten spiller en mindre rolle en tidligere. Tilhørighet skapes på kryss og tvers av nasjonale grenser, men det er heller ikke uvanlig å føle seg svært hjemme der en bor. Identiteter kan formes lokalt så vel som globalt, men skjer innenfor en kontekst. I dette kapitlet skal jeg fokusere på steders betydning for folks følelse av tilhørighet, samt hvordan disse kan oppleves som betydningsfulle og til tider truede.

Jeg skal begynne denne diskusjonen av appaduraiske "localities" med det mest lokale i konkret geografisk forstand, nemlig bydelen Bo-Kaap. I lang tid har dette vært "kappmalayenes hjem". Islam har vært en vesentlig del av stedets identitet, og har blitt synliggjort gjennom blant annet moskeer og halalslaktere. Innbyggernes røtter strekker seg helt tilbake til de første slavene og politiske flyktingene fra Indonesia, som for noen har vist seg å være svært betydningsfullt. Det er en bydel mange turister besøker. De kommer for å få innblikk i hvordan kappmalayene lever og bor. Selve bydelen blir markedsført som en viktig del av Sør-Afrikas historie. Her kommer turistene for å delta på kappmalaysiske kokkekurs, smake på maten, høre på athan og få innblikk i kappmalayenes kultur. Det er et betydelig sted for kappmalaysisk identitet. Mange av de føler seg hjemme her, men er samtidig bekymret for stedets utvikling.

6.1: Betydningen av sted.

Fellesskapet som oppleves i Bo-Kaap ble ofte satt i kontrast til de nye som flytter inn i nabolaget. Politikk og et markedsliberalt boligmarkedet innvirker i endringen av Bo-Kaap. Stedets identitet har mange dimensjoner, som blant annet religiøs, historisk, politisk og diasporisk. Om steders identitet skriver Trond Thuen (2003) at steder kan oppfattes som unike, enestående, individuelle og har en egen plassering i tid og rom. Innbyggerne av stedet har alle egne oppfatninger, følelser og forhold til stedet, og det finnes ikke to like steder eller to like erfaringer om et sted. Likevel kan innbyggerne skape en kollektiv representasjon av

stedet dersom det er et felles grunnlag for mobilisering. Det er ofte et resultat dersom hva som anses som viktig for stedet er truet eller i endring. Stedets identitet kan også klassifiseres i kontrast til andre steder, og inngå i et system av kategorier for hva som hører hjemme og ikke. En diasporisk identitet bygger på en tilhørighetsfølelse til et sted de ikke nødvendigvis har vært, men føler de hører hjemme (Eriksen 1994:186-187). I Sør-Afrika har Bo-Kaap blitt definert som "hjemstedet" til kappmalayene, og har en religiøs dimensjon i tillegg til en diasporisk og historisk. Thuen (ibid.) skriver at i modernitetsteori er det antatt at kategorier som kjønn, klasse, etnisitet, alder og profesjon overskrider lokal tilhørighet, samt at overlokale nettverk spiller en vesentlig større rolle i identitetsutformingen. Selv om alle innbyggerne av Bo-Kaap hadde ulike erfaringer knyttet til bydelen så var det likevel et felles grunnlag. Dette ble kommunisert i møte med endringsprosesser i håp om å bevare lokalsamfunnet slik de forestilte seg det.

Bo-Kaap har i stor grad vært preget av et muslimsk miljø. Husene har stort sett blitt nedarvet gjennom generasjoner, og bydelen bar preg av samhold basert på felles historie, opphav og religion. I tillegg var det en generell oppfatning om at alle kjente hverandre og tok vare på hverandre. En dag Hafeeza og jeg spaserte bort til det månedlige markedet i Bo-Kaap, gikk hun innom hus i hver eneste gate for å hilse på kjente. På markedet møtte hun også mange kjente, som viser hvor godt alle kjenner hverandre. Dette tette nettverket skyldes flere grunner. Jeg nevnte felles historie og religion som noen faktorer, men apartheids politikk bør også nevnes. Befolkningen i Bo-Kaap opplevde også segregeringen, og lover som gjorde det ulovlig å bosette seg utenfor området eller bevege seg utenfor etter bestemte tider på døgnet var tydelig med på å gjøre boligområdet mer sammensveiset. Fatima poengterte også under kokkekurset at hun heller kjøper *koesisters* fra naboen sin enn på butikken. Det gjorde hun fordi hun ønsket å støtte naboen sin økonomisk, fremfor noen ukjente. Hun fortalte meg videre at det var en trygghetsfølelse at alle kjente alle. Det har alltid vært slik, sa hun. Barna som vokser opp i nabolaget blir oppdratt og passet på av alle. De går på skole og madrasa der, og har familie og venner der. Dersom noen skal reise til Mekka vil alltid "alle" i nabolaget komme for å ønske de god tur. Personer i Bo-Kaap tok ofte også opp gatenavnene og de fargerike husene som viktige symboler for fellesskapet. Gatenavnene er i mange tilfeller oppkalt etter kjente personer innenfor det muslimske miljøet i Cape Town, slik som eksempelvis *Yusuf Drive*, som er oppkalt etter *shiekh Yusuf fra Macasaar*. Mangfoldet av de sterke fargene på husene sa de representerte varmen i deres hjerter, eller friheten de fikk etter slaveriet. Ideen om å være behjelpelig mot naboen sine kom også tydelig frem da vi snakket om ekteskap. Flere informanter fortalte meg at tidligere ville alle i nabolaget hjelpe til med

forberedelse til bryllupet ved å lage mat og stille sin tid til rådighet. I dag endres det, sa de. Ismail fortalte meg at nå benytter de aller fleste seg av catering fremfor å få hjelp av naboer og venner. Det gjør at det blir kostbart, og antall personer som får komme til bryllupet blir kraftig redusert. Tidligere ville et bryllup vært en begivenhet som angikk hele lokalsamfunnet, men nå er det redusert til stort sett å omfatte storfamilien. Ismail sa at det er synd for felleskapsånden, men påpekte at det er en del av å bli et vestlig samfunn. Dette kommer også til syne gjennom hvordan det ble snakket om forskjellene mellom den eldre og den yngre generasjonen, samt om de nye som flytter inn i nabolaget.

6.2: Den yngre generasjonen, ”vestliggjøring” og endring.

Zeenath var en jente på 25 år som var født og oppvokst i Bo-Kaap. Hun fortalte meg at Bo-Kaap ikke er slik det pleide å være. Hun sa at tidligere var det en helt annen atmosfære. Ungene lekte i gatene, og alle naboene passet på dem. Dette har endret seg, sa hun, og tilføyde at dette området ligger så nært sentrum at det er vanlig for de som skal feste i Long Street å parkere bilene i nabolaget. Når de kommer for å hente bilene er de som regel fulle og forstyrrer freden og roen i Bo-Kaap. Eksemplet viser at det ikke er samme tillit til naboene som før, samt at alkohol er noe som er ødeleggende for lokalsamfunnet. Hennes far, Ismail, poengterte også dette med alkoholen. Han fortalte meg at tidligere ville en alltid følge med hva som skjedde utenfor huset dersom han hørte en ulyd, og refererte til samholdet de hadde til naboene tidligere. I dag ville han oversett bråk på gata fordi han ville regnet med at det var fulle turister eller noen av de nye i nabolaget som ikke kjenner til Bo-Kaap ”koden”. Det å drikke alkohol ble sett ned på. Også Fatima fortalte meg om dette problemet. Hun sa at de nye folkene som flyttet inn ikke respekterte normene i Bo-Kaap slik de burde. Av de som flyttet inn var det mange som ikke var muslimer, hvor de ofte hadde høylytte fester med åpenlyst alkoholkonsumet. Likevel poengterte de fleste at det ikke var snakk om et seriøst problem for innbyggerne i Bo-Kaap, men det at det ble snakket om reflekterte holdninger og verdier som ble verdsatt av de fleste i nabolaget. I tillegg til dette var det flere av de nye som klaget på *athan*, innkallingen til bønn. Det var en bred enighet om at de nye måtte tilpasse seg Bo-Kaap ”koden”.

Det var ikke bare de nye som ble snakket om. Også den yngre generasjonen ble sett på som en utfordring i forhold til lokalsamfunnet. En taxisjåfør jeg benyttet meg av var fra Bo-Kaap. Han fortalte meg at tidligere var alle barna hverandres barn, og alle respekterte de eldre. Dersom en eldre dame trengte hjelp med å bære vesken eller handleposen, ville alle

straks komme å hjelpe hun. I dag ville det vært mer sannsynlig at de stjal vesken hennes, sa han. Videre sa han at folkene har blitt mer private og opptatt av seg selv. Jentene dekker seg heller ikke lengre til og bryr seg ikke om den muslimske kleskoden. Ailiyah avkreftet denne oppfatningen. Hun var en muslimsk jente på 25 år og bodde i Bo-Kaap. Til daglig kledde hun seg i vestlig mote, men til høytider eller spesielle anledninger kledde hun seg i tradisjonelle klær. Hun fortalte meg at hennes mor var svært streng når det kommer til klær, og ga aldri komplimenter dersom hun ikke kledde seg etter de muslimske retningslinjene. Likevel sa hun at hun har sett på bilder fra sin mors barndom at også hennes mor ikke alltid kledde seg i hijab eller klær som dekker områder som skuldre og knær. Det kan tyde på at måten det blir snakket om forskjeller mellom yngre og eldre referer til noe normativt og ikke noe deskriptivt. Det handler dermed om hvordan de eldre ønsker at det skal være, heller enn hvordan det faktisk var. Også Ailiyah sa at når hun blir eldre kommer hun til å kle seg mer tradisjonelt, men nå mens hun er ung ønsker hun å kle seg i en moderne vestlig stil. ”Jeg er bare ung en gang”, sa hun med et smil.

Det ble også sagt at ekteskap på tvers av klassifiseringskategorier var vanligere i dag. Shaheeda, en dame i 40 årene fra Bo-Kaap, fortalte meg at begrepet kappmalay ble brukt som et klassifiseringsbegrep under apartheid fordi ”...de trudde vi alle så like ut”. Hun vokste opp som kappmalay, men gikk i klasse med flere indere som bodde ulovlig i området. Hun sa så at sørafrikanske indere så på seg selv som bedre enn kappmalayene, og ville ikke gifte seg med de andre. Tiden under apartheid var i stor grad preget av gruppeendogami, men i dag er det større rom for å gifte seg på tvers av tidligere kategorier. Den yngre generasjonen gifter seg både på tvers av tidligere kategorier, samt ut av boligområdet. Likevel tviler jeg sterkt på at ekteskap mellom ”rasene” er vanlig. Jeg så svært sjelden par på tvers av rasekategorier. Det er uten tvil mer samhandling, men sjelden ekteskap. Kanskje i noen tilfeller mellom sørafrikanske indere og kappmalayer, og muslimer og kristne. Men ekteskap mellom svarte, hvite og fargede var svært uvanlig. Det kan også skyldes økonomiske faktorer; altså, at det ikke hovedsakelig er slik at en hvit ikke ønsker å gifte seg med noen som er fargede eller svarte, men at det er vanlig å gifte seg innenfor sin sosioøkonomiske omgangskrets. Dersom en hvit er sammen med, eller gifter seg med, en farget vil de med all sannsynlighet være innenfor den samme økonomiske klasse og ha omtrent likt utdanningsnivå.

Ekteskap på tvers av grupper og kategorier kan skyldes flere faktorer. Økt eksponering for hverandre og samhandling ble ofte trukket frem som en betydelig faktor, i tillegg til det som blir sett på som ”vestliggjøring”. Flere av mine informanter sa at landet blir i økende grad mer vestlig. Med det mente de en økt eksponering for omverdenen gjennom media, TV,

internett, musikk, klær, kultur og verdier. En muslimsk sørafrikansk indisk dame fortalte meg at skillene mellom sørafrikanske indere og kappmalayer er i ferd med å forsvinne. Hun sa at de i dag er mye mer eksponert for hverandre gjennom media, TV, vestlig innflytelse og ikke minst at de bor og går på skole sammen med hverandre. Nabolagene er ikke like segregert som tidligere. Mange av de yngre brøt med tradisjoner som klesdrakt og bevegde seg mot en ”vestlig” livsstil, som betydde at det ble vanligere for jenter å jobbe, kle seg mer utfordrende og ikke legge så mye vekt på hvor de kom fra. Videre sa hun at tidligere, under apartheid, levde de mer beskyttet. Sørafrikanske indere bodde i egne områder og gikk på egne skoler. Skolen hun gikk på og området hun bodde i var bebodd av indere. Det var både hinduer og muslimer, men de ble aldri eksponert for kappmalayer eller fargede. Hun fortalte så at i dag er de unge mer fri til å bosette seg, jobbe og gå på skole hvor de vil så de omgås på tvers av de tidligere ”rasene”. Ekteskap mellom kappmalayer og sørafrikanske indere blir dermed vanligere, selv om islam fortsatt er en viktig faktor for valg av partner. I tillegg til segregeringspolitikken under apartheid var også media og TV underlagt streng sensur. I dag blir de eksponert til alt i hele landet, samt verden rundt oss, som er med på å påvirke verdier og levemåte.

Økt eksponering og tilgang ovenfor hverandre kan føre til økt samhandling på tvers på identitetskategorier. Ekteskap mellom eksempelvis kappmalayer og sørafrikanske indere kan ha blitt vanligere, men islam og religion, i tillegg til ”rase”, kan ha en overskridende faktor. Men det finnes også eksempler på ekteskap på tvers av rasekategoriene. Det kan skyldes en økonomisk faktor, der det er det eventuelle partnerens økonomiske klasse som er utslagsgivende og ikke rasekategorien. Sammenhengen mellom ”rase” og klasse er til stede, men kan være tilsynelatende utydelig eller vanskelig å få øye på.

6.3: Boligmarkedet: en trussel for fellesskapet?

En av den største trusselen mot fellesskapet i Bo-Kaap var muligens det ukontrollerte boligmarkedet. Bo-Kaaps beliggenhet mellom CBD og Green Point gjorde bydelen svært ettertraktet, og boligprisene steg kraftig. Siden de opprinnelige innbyggerne i området ikke hadde veldig høye inntekter, så satt de likevel på eiendom og boliger som var verdt store summer. En del av innbyggerne hadde allerede solgt husene sine, for å få bedre råd og større finere hus i mindre ettertraktede områder. Hafezas familie gjorde dette. De flyttet alle til Belhar, hvor de fikk mye mer for pengene sine, men også for å flytte nærmere den andre siden av slekten som bodde der. Noen valgte å leie ut rom, eller hele huset. Dette resulterte i at hus

som tidligere ble nedarvet i familien ble solgt til personer uten tilknytning til boligområdet eller islam. Det at boligområdet fikk mange nye beboere uten tilknytning til islam eller området så mange på som en trussel mot nabolagets felleskap. Som jeg har vært inne på handler det om å ikke respektere normene og verdiene som anses som viktige for fellesskapet i Bo-Kaap. Ismail fortalte meg at de nye beboerne ikke var klar over det selv, men at de brøt ned fellesskapet ved å ikke leve opp til normene. Det han trakk frem som ødeleggende elementer for lokalsamfunnet var elektriske gjærer foran husa, barn som ikke fikk leke i gatene, høylytte fester, åpenlys alkoholkonsum, klager på *athan*, og alle bilene de hadde. Innflytterne var også høylytte og apatiske, sa han. Videre sa han (min oversettelse):

”I dag er det en annen type Bo-Kaap. Det er det 21ste århundre og alt er mye mer materialistisk. Det tar over! Hele ideen med å ha et felleskap er noe som er i ferd med å forsvinne. Menneskene har blitt mye mer selvcentrert. Hvis du ikke kan ha et felleskap, hvem skal da ta deg til graven? Tidligere hadde Bo-Kaap hjem. Nå har det blitt et rom for investering”.

Eksemplet viser til Ismails bekymring for endringene i lokalsamfunnene. Truslene om endring er et resultat av slutten på apartheids segregeringspolitikk og et markedsliberalt boligmarked. Misnøyen til dagens politikere var også stor, og mange følte seg marginalisert som kappmalay og farget. At det er ”et reversert apartheid”, var svært vanlig høre blant Cape Towns mange fargede som følte de ikke hadde fått det noe bedre etter apartheids fall. De følte det hvite hegemoniet hadde blitt erstattet med et svart hegemoni. De aller færreste av mine informanter i Bo-Kaap ga sin stemme under de politiske valgene fordi de følte det ikke var noen som representerte dem. De følte seg oversett og straffet. Grunnen til at de føler seg straffet kan være fordi de fleste fargede ikke stemte ANC ved forrige valg, og dermed blir oversett fordi ingen tar hensyn til den historiske betydningen av Bo-Kaap. Det gamle Malaykvartalet, et lite område av Bo-Kaap, var et fredet område, men det var ingen som mottok penger til renovering. Ismail fortalte meg at det politiske partiet DA, som har flertall i Western Cape, forsøkte å presse innbyggerne ut av området gjennom lovverk. Han nevnte *the Slum Act*, som en av de. Loven går ut på at dersom huset er i dårlig stand, kan politikerne erklære det en slum og ta over eiendommen dersom de finner et nytt hus til de. Loven som *the slum act* er med på å skape mistillit mellom mine informanter og politikerne. De følte ikke de hadde fått det noe bedre etter apartheid. Likevel bør det nevnes at boligmarkedet er preget av markedsliberal økonomi, der de mest attraktive eiendommene blir de dyreste. Det fører til en segregering i en økonomisk forstand der de som har råd til det kan bo i de ettertraktede

områdene. Uheldigvis for innbyggerne i Bo-Kaap så var personers økonomiske status sterkt knyttet opp mot de tidligere rasekategorier fordi fargede og svarte ble nektet like rettigheter til skole og jobb som hvite.

Bo-Kaap har således vist seg å være et betydningsfullt sted. Det er et sted hvor kappmalayene har bodd i lang tid. Gjennom de siste hundre årene har det blitt formet som en utpreget muslimsk bydel, som var attraktiv både for kappmalayer, andre sørafrikanere og turister. I tiden under apartheid var det dessuten ulovlig for alle andre enn kappmalayene å bo der, og denne konteksten kan ha styrket en kappmalayisk identitet. I tiden etter apartheid ser vi derimot at menneskene står friere til å kjøpe og selge hus, samt bo hvor de ønsker. Det har ført til at flere kappmalayer velger å selge husene sine eller leie ut. De som kjøper eller leier er i stor grad ikke kappmalayer, men turister, utlendinger eller investorer. Mange i nabolaget ga uttrykk for bekymring knyttet til dette, da de fryktet at samholdet de opplevde i nabolaget var truet. I Bo-Kaap viste også flere personer sin bekymring ovenfor den yngre generasjonen angående deres væremåte. De yngre, som er mer eksponert ovenfor andre grupper i samfunnet, samt media og TV, viser kanskje sine tilhørighetsfølelser til andre steder og uttrykk enn hva de eldre i Bo-Kaap gjør. Til tross for endring så viste mange yngre fortsatt verdsettelse ovenfor fellesskapet som oppleves i Bo-Kaap.

6.4: Kulturelle røtter.

Den sørafrikanske sosiologen Zimitri Erasmus er farget og vokste opp under apartheid. Om sin egen oppvekst skriver hun at hun som ung visste at hun ikke var hvit, og i tillegg at hun var noe mindre enn hvit (Erasmus 2001). Hun visste også at hun heller ikke svart, men samtidig noe mer enn svart. Det innebar at hun ofte måtte velge mellom å være svart og hvit, for som farget var hun noe midt i mellom. Erasmus (ibid.) påpeker at fargede sørafrikanere alltid har blitt definert ut i fra deres mangler, hvor de aldri har passet inn i Sør-Afrikas rasesystem. Systemet for inndelingen av "raser" i Sør-Afrika var ofte tuftet på en ide om "rene" raser. De fargede ble i lang tid ansett som en "blandingsrase", og var derfor vanskelig å plassere. Fargete sørafrikanere ble ansett som bastarder, og barn av seksuelle forhold mellom hvite herrer og svarte slaver. Det var en identitet som har blitt forstått som både mangelfull og underordnet, samtidig som den har hatt *noe* som de svarte ikke hadde. I tiden før apartheid ble de fargede ofte ansett som "hvite barn med svart blod", som innebar både skam og umoral. Utover på 1930- tallet ble "raseblanding" sett på som et tegn på landets forfall, og myndighetene forbød ekteskap og barn på tvers av "raser". Under

motstandskampen mot apartheid var det mange fargede som definerte seg som svarte, ettersom de også var undertrykte. Likevel ble de av de svarte ansett som en spesiell type svarte (ibid.), og dermed heller ikke fullverdig svarte. Senere, i tiden etter apartheid, har det også kommet uttrykk for at det er en oppfatning om at de fargede ikke vet hvor de kommer fra, men er ”til overs”. De fargedes kultur blir også ofte redusert til en snever kulturforståelse der det er klær, musikk og dans som blir trukket frem som farget kultur (ibid.). De blir ansett som noen som mangler det ”autentiske”, i motsetning til svarte som har det afrikanske og de hvite som har det europeiske. Mange hevder de mangler både historie, minner og ”autentisk” kultur. (ibid.) Erasmus (ibid.) ønsker å omdefinere farget kultur. Hun skriver så at for å forstå farget identitet må vi gå bort i fra ideen om at det er en ”blandet rase”, og heller se på identiteten som en kreolisert identitet. Det er en identitet som inneholder kunnskap, kulturell praksis, minner, ritualer og måter å være på. Dette har blitt skapt gjennom tidenes morgen i Sør-Afrika, under forholdene der kolonimaktene, afrikanere, khoi/san folket og slaver fra Øst-Afrika, Sør-Asia og India levde sammen. Dette møtet, skriver Erasmus (ibid.), medførte en kulturell prosess hvor kulturell berøvelse, låning og transformasjon førte til det som skulle bli en farget identitet. Det er en spesiell sammenblanding, hvor elementer av nederlandsk, britisk, malayisk, khoi/san og afrikansk ble rørt sammen. Erasmus (ibid.) mener det er viktig å ta dette i betraktning for å forstå en farget identitet. Hun (ibid.) føyer så til at identiteten ble skapt under marginale forhold i en kontekst av slaveri og kolonialisme. Identiteten ble formet under maktforhold der de opplevde å være mindre enn hvit, men bedre enn svart.

Denne følelsen av mindreverdighet kan være noe av grunnen til at fargede søker tilhørighet i andre identiteter enn ”rase”. For Mr. Davids betydde det en ”gjenoppdagelse” av hans kappmalaysiske røtter, først etter apartheids fall. Han var en mann på rundt 60 år som oppdaget sin identitet som kappmalay i tiden etter apartheid. Han var både farget og muslim. Under feltarbeidet jobbet han på museet i Bo-Kaap. Han hadde en utstilling knyttet til historieforskning om slavenes historie. Han ga foredrag og stilte ut arbeid knyttet til hans egen forskning og historie. Mr. Davids har i hele sitt voksne liv jobbet på sjøen. Han vokste opp i en muslimsk familie, men sa han ikke var religiøs under tiden på sjøen. Han gikk aldri i moskeen og visste heller ikke hvordan man utførte ritualene knyttet til bønn. Han fortalte meg om det ville livet som sjømann, hvor han reiste rundt i hele verden. Han fortalte meg historier hvor han har vært i Norge, Europa og Amerika. Sentralt i fortellingene var det han omtalte som ”det ville livet som sjømann”, hvor alkohol og damer var en vesentlig del av livet. Han omtalte seg selv som syndefull på den tiden, men at han i senere tid fant Allah igjen og lever i

tråd med Koranen. Under mine samtaler og besøk hos mr. Davids gikk han i moskeen hver gang det ble kalt inn til bønn.

Det var ikke før i 1997, sju år etter apartheids fall, at mr. Davids begynte å undre seg over sin egen herkomst. Han hadde hele sitt voksne liv levd som sjømann, uviten om historien om hans slekt og familie. Det var da han begynte med slektsforskning og forklarer det som en religiøs åpenbaring. Hans far hadde dødd fem år tidligere, men viste seg til mr. Davids i en drøm. Drømmen handlet om at hans far fortalte han om en dagbok som har vært i familien i generasjoner, som han ble oppfordret til å finne og lese gjennom. Mr. Davids fortalte så drømmen til sin mor, men hun ba ham glemme det. Han drømte så det samme på nytt, og da sa moren at han må gå å besøke tanten sin. Da han fortalte sin tante om drømmen visste hun med en gang hvilken bok han mente. Han kjente straks boken igjen fra barndommen sin og husket at det var en veldig hellig bok. Han måtte alltid utføre rensesritualet *wudu* før han kunne røre den, og boken hadde vært nedfelt gjennom generasjoner. Tanten visste ikke hva som var så viktig med boken, men mr. Davids var brennsikker på at den var betydningsfull fordi den inneholdt navn på steder han aldri hadde hørt om etter hans mange år på sjøen. Boken inneholdt utdrag fra dagbøker og slekthistorie, men var skrevet på malayisk, arabisk og arab-afrikaans. Han forsøkte å få den oversatt, men det viste seg å være vanskelig, siden få kunne alle disse språkene. Han begynte dermed å grave dypere, og fant siden flere dagbøker og dokumenter som inneholdt informasjon om hans slekt, slavene og etterkommerne fra Indonesia. I tillegg undersøkte han informasjon knyttet til ulike *kramats*⁴ og kom også over en bok som inneholdt over 800 sider med historie om tidligere generasjoners slekt, familie, hvor de var født, hvor de døde. Han skrev ned alt som hadde historisk betydning, og klarte etter hvert å spore slekten sin tilbake til en etterkommer som viste seg å være en politisk fange fra Indonesia. Han sier de politiske fangene var svært nøye med å dokumentere hva som ble gjort mot de, hvor de var fra og hvem de var i slekt med. Dette ble så nedarvet fra generasjon til generasjon og nå hadde det havnet i hendene på mr. Davids. Etter å ha funnet ut hvor en av hans forfedre kom fra bestemte han seg for å dra til Indonesia for å få resten av tekstene oversatt og finne mer ut om sin slekt. Han forsøkte å få økonomisk støtte til dette av myndighetene, men ingen ville gi ham noen ting. Han sa det kom av at myndighetene fokuserte mye på undertrykkelsen gjort under apartheid, men lite til den undertrykkelsen som skjedde av nederlenderne under kolonitiden.

⁴ En kramat er gravkammeret til en hellig person innenfor sufismen.

I 1999 kom mr. Davids seg omsider til Indonesia. Han hadde med seg en tolk, og støtte fra *South African Malay Cultural Society*, som har åpnet for samarbeid om historiske bånd mellom Sør-Afrika og Indonesia. De dro fra landsby til landsby i søken etter å få de historiske bøkene oversatt og finne slekten til mr. Davids. Det var svært vanskelig å finne noen som kunne oversette det, men mr. Davids fortalte meg at de gjennom en kraftig spirituell kraft ble guidet til den landsbyen som var stedet der hans forfedre hadde kommet fra. Landsbyen de kom til så helt forlatt ut, men etter hvert kom det en person gående som mr. Davids omtalte som prikk lik hans far. Personen fortalte tolken at lederen av landsbyen visste hvem mr. Davids var og hva han var på utkikk etter. Leder av landsbyen fortalte de så at det var et profeti om at familien ville gjenforenes 250 år etter de ble splittet. Mr. Davids fortalte det hele som svært emosjonelt og spirituelt. I landsbyen hadde de lignende dokumenter som viste slektslinjen, og ved å oversette og sammenligne dokumentene kunne de fylle ut manglene. Det viste seg at personen mr. Davids stammet fra var en av to brødre som stammet fra denne landsbyen i Indonesia. Han ene hadde blitt fengslet og sendt til Sør-Afrika av VOC, mens han andre hadde blitt igjen på Indonesia. Han fortalte hele historien som en gjenforening med familien sin etter å ha vært adskilt i 250 år. Mr. Davids gikk gjennom en seremoni og ble tatt opp som familiemedlem blant de han stammet fra i landsbyen. Han sa videre at alle i landsbyen var veldig interessert i å høre hva som hadde skjedd med slekten, om tiden under slaveriet, og hvordan de nå hadde det i Sør-Afrika. I landsbyen fant de også graver til brødre og fedre til kjente personer som er gravlagt i kramats i Western Cape. Det var i 1752 hans forfedre hadde blitt kapret av nederlendere og mr. Davids beskrev møte med deres graver som en religiøs opplevelse. Om da han besøkte graven til sin forfader sa han:

”De sa at gravsteinene bevegde seg frem og tilbake fordi Skaperen ønsket meg velkommen. Jeg tok hånden min på gravsteinen, sa navnet til min forfader Ismail, og gravsteinen stoppet å bevege seg. Jeg var akseptert som en direkte etterkommer. Jeg var den utvalgte. Profetien hadde sagt så”.

Da han fortalte innbyggerne i landsbyen om den bortkommende slekten deres og måten de hadde blitt torturert på i Sør-Afrika, var det mye tårer og følelser på spill.

Mr. Davids fortsatte slektsforskningen etter han returnerte til Sør-Afrika. Han fikk med seg flere dokumenter fra Indonesia og ønsket å samarbeide med nederlandske og sørafrikanske myndigheter for å ”...få en anerkjennelse for hvem vi var, hvem vår familie var og hvor vi kom fra”. Han sa han følte det ikke fantes noen generell offentlig aksept for

historien og bakgrunnen til fargede sørafrikanere. Mr. Davids savnet en anerkjennelse for sin kultur, og bakgrunn som etterkommer av hans forfader fra Indonesia.

I samarbeid med *South African Malay Cultural Society* har mr. Davids vært med på å lage flere utstillinger på museer. I tillegg har han fått sin historie presentert i en bok som omhandler røttene til en utvalg av sørafrikanske personer⁵. Han har også fått en offisiell anerkjennelse fra nederlandske myndigheter om at han er en direkte etterkommer av en av de indonesiske flyktingene som VOC hadde kapret. Mr. Davids sa ”...Jeg har lyst til å spre dette til alle kappmalayene i Sør-Afrika”, og vil oppfordre familier i Bo-Kaap til å undersøke slekten sin nærmere. Han vet de sitter på mye viktig informasjon og dokumenter, men at de ikke gjør noe med det. Han ønsket å starte egne studiegrupper for personer i Bo-Kaap hvor han kunne lære de om slektsforskning. Vider sa han at de er fullt klar over sin historie, men er skeptiske til å vise frem hva de har liggende.

Til tross for disse eksemplene er det tvilsomt at oppfatningen om en diasporisk identitet er sterk blant innbyggerne i Bo-Kaap. Eriksen (1994) skriver at diasporisk identitet handler om at personers primæridentitet er knyttet til et land hvor deres forfedre bodde, selv om personene selv aldri har vært der (Eriksen 1994:186). Begrepet kan være analytisk relevant, både for å forstå grupper og individer. Videre skriver Eriksen (ibid.) at diasporisk identitet handler om å bevare forfedrenes kultur, samtidig som det gjenoppdages eller gjenoppfinnes. Endringer er umulig å unngå ettersom en skal innpasse dette i et nytt miljø (ibid.). Diaspora innebærer at personen oppfatter en forbindelse med seg selv og sine forfedre fra et annet land. Noen kulturelle trekk kan bli sett på som mer relevante enn andre og trekkes gjerne frem for å symbolisere dette. På individnivå var det klart mr. Davids følte en tilhørighet til sitt ”hjemland”, men det er viktig å påpeke at det ikke nødvendigvis var en primæridentitet blant mange av Bo-Kaaps muslimer. I tillegg er det viktig å poengtere at diasporisk identitet ikke eksisterte på et kollektivt nivå i Bo-Kaap. Selv om noen hadde slekt fra Indonesia, så var det er ytterst få som så på disse landene som sine hjemland. Det er en bred enighet om at de fargede stammer fra mange ulike steder, men at de i dag er sørafrikanere. Robert vektla for eksempel hans italienske slekt, som han hadde fått påvist gjennom en DNA test. Shiekh Ahmed, en svært opplyst og respektert muslimsk leder, påpekte at han ikke utelukkende stammet fra Indonesia (min oversettelse):

⁵ Se Faber, Paul (ed.). Rassool, Ciraj. Witz (ed.), Leslie (ed.) (2007) *South African Family Stories: Reflections on an Experiment in Exhibition Making*. Amsterdam, KIT Publishers

”Malayisk kultur startet for over 300 år siden da shiekh Yusuf kom til Cape Town. Han var en politisk flyktning fra Indonesia, og etablerte islam i Cape Town. Alle omfavnet islam- til og med de hvite. Men, min herkomst er ikke malayisk. Kappmalay referer heller til muslimene her i Cape Town, og alle deres opphav. Det er et begrep som har blitt brukt for å skille oss fra eksempelvis fargede kristne”.

Det var som regel Indonesia og India som ble trukket frem som relevante opphavslend. Dette kan skyldes historien bak klassifikasjonsbegrepet kappmalay, samt mattradisjonene knyttet til det. Mat kan i dette tilfellet gi konnotasjoner til en diasporisk identitet. Til og med Presidenten av Indonesia forsøkte å etablere vennskapsbånd mellom kappmalayer og Indonesia ved å uttale at ”...Malayene i Sør-Afrika har vedlikeholdt en bevissthet om at deres røtter er i Indonesia”⁶ (min oversettelse). Til tross for dette er det uenigheter og usikkerhet knyttet til begrepet.

Likevel var det for mr. Davids svært meningsfylt å oppdage sin slekt. For han kunne det bety at han var noe mer enn farget. Han kunne henvise til en slekt fra et annet land, som innebar både kultur og historie. Han kunne fortelle historien til ”sitt folk”, og henvise til noe særegent og ”autentisk”.

⁶ Pretoria 2003, sitat hentet fra en grav i Bo-Kaap.

7: Tilhørigheter og forskjeller i postapartheid Cape Town.

Etter Mandela vant presidentvalget i 1994 rådet det en stor optimisme. Sørafrikanerne skulle fra den dagen bli frigjort fra undertrykkelsen. Det skulle markere slutten på mange tiår med brutal diskriminering av majoriteten av sørafrikanerne. Fra denne dagen av skulle "rasene" gjenforenes gjennom forskjellene, og gjøres likeverdige som nasjonal statsborgere av den nye Sør-Afrika. Ingen skulle lenger kunne bli diskriminert fordi de var svarte eller fargede. Ikke heller skulle de hvite få forrang på jobber, penger og utdanning. Det skulle bli et samfunn der "rase" ikke lengre skulle være relevant for å oppnå sosiale goder, og det nye samfunnet skulle forene alle innbyggerne.

Apartheidsystemet hadde i mange tiår definert innbyggerne som enten hvite, fargede, indiske eller svarte. Det var en tilstand med strenge begrensinger for det sosiale, økonomiske og politiske liv. Befolkningen var "fanget" i gruppene som apartheid hadde brukt for å definere dem. Staten definerte rett og slett hvem som tilhørte de fire "rasene", uavhengig hvor enig befolkningen var i de. Følelsen av sosial tilhørighet ble dermed ofte skapt innenfor denne konteksten, og var basert på det overordna rasebegrepet. Det betydde lite om hvor enig man var i dette, for både vold og tvang ble brukt for å holde befolkningen adskilt.

Da apartheid var over skulle dette endre seg. Rammeverket for hvor innbyggerne oppnår sine sosiale tilhørigheter skulle utvides, og en skulle tenke seg at innbyggerne stod friere til å kommunisere, symbolisere og vektlegge identiteter på egne premisser.

7.1: Fanget som farget?

Det sosiale landskapet for hvor sørafrikanere i dag skaper og utspiller sine tilhørighetsfølelser er ikke det samme som det var under apartheid. Grunnloven gir i dag alle like rettigheter uavhengig av "rase", og kvoteringsregler er innført for å utjevne sosioøkonomiske ulikheter. I dagens Sør-Afrika skal innbyggerne ideelt sett kunne få lov til å være som de ønsker å være, så lenge de er sørafrikanere og følger sørafrikansk lov. Likevel har det vist seg å være vanskelig å utelukkende velge tilhørighet på egne premisser. Gjennom mange år hvor "rase" var den mest markante distinksjonen mellom "oss" og "dem" har dette fått et rotfeste som viser seg å være vanskelig å røske opp i.

Mange fargede ble stadig påminnet "rase". Da var det ikke som under apartheid, men gjennom andre strukturer i samfunnet. For eksempel ble det forventet at fargede skulle tilhøre

den nedre del av middelklassen, hvor språk og kultur skulle kommunisere dette. Dette var en utfordring for flere fargede i Cape Town, ettersom de ofte møtte stereotypiserte forventninger. Dersom vi ser på tabellen som viser oversikt over hvordan økonomisk inntekt fordeler seg på de ulike folkegruppene (tabell 1), så ser vi at det stemmer statistisk sett. De levde ikke i ekstrem fattigdom, men hadde heller ikke med stort å rutte med. Ofte bodde de i områdene i Cape Flats, hvor afrikaans var det mest utbredte språket. Likevel kommer ikke de identitetsmessige nyansene frem i en slik statistikk. For å undersøke nyansene av en farget identitet, kan det å undersøke sammenhengen mellom "rase" og klasse være en innfallsvinkel. Det var ikke like vanlig å snakke om klasse som "rase" i Sør-Afrika, og det kan være en likhet med Ortner (1998) empiri der det kom frem at etnisitet i USA ofte har en skjult klassesdimensjon en ofte ikke snakker om. I Sør-Afrika var det en tilsvarende sammenheng. For de fargede eksisterte det en oppfatning om at de i lys av sin hudfarge skulle tilhøre en viss økonomisk klasse. Det innebar også forventninger om at vedkommende bodde i Cape Flats og snakket afrikaans, eller engelsk med en afrikaans aksent. Denne forventningen eller oppfatningen knyttet til det å være farget og en lavere klasse kan forsterke den mangelfulle eller negative forståelsen av de fargede. BEE viste seg også for noen å forsterke denne ideen, til tross for at kvoteringsloven på sikt er ment å fjerne sammenhengen mellom klasseskiller og "rase". Kvoteringen ble ansett som svært positivt hos de aller fleste sørafrikanere. Robert hadde likevel en annen oppfatning. Han mente loven gjorde "rase" relevant da det egentlig ikke burde være det. Han ønsket ikke som farget å bli kvotert inn i arbeidslivet ettersom han selv ikke hadde noe "handikap". Han mente loven skapte mistro til de "tidligere diskriminerte", og skapte oppfatninger om at de var mindre egnet til jobben enn de egentlig var. Sett ut i fra Roberts oppfatning kan det virke som BEE er et system hvor "rase" på sett og vis reproduseres. Roberts sosiale tilhørighet har lite med "rase" å gjøre, men på grunn av landets kontekst blir han tvunget til å ta stilling til dette. I kvoteringslovens øyne er han farget.

Robert, som mange andre fargede, ønsket å distansere seg fra stereotypiene knyttet til det å være farget. Det gjorde han blant annet ved å snakke engelsk med britisk aksent, i motsetning til sine foreldre som hadde en tydeligere afrikaans aksent. Om kanskje ikke bevisst, så var det flere andre fargede som endret aksenten sin. Heidi, som jobbet i turistbransjen, la om aksenten ettersom det var anstendig i arbeidslivet. Gjennom en slik endring ville hun underkommunisere hva som ble ansett som "typisk farget" og fremtone det som ble regnet som mer profesjonelt. I dette tilfelle kan en tenke seg at farget aksent også ble sett på som underordnet det profesjonelle arbeidsspråket. Det var et språk med konnotasjoner til uprofesjonalitet. Melissa snakket en tilnærmet britisk aksent. Det skyldes hovedsakelig

hennes sosiale omgangskretser i tidlig alder. Det var derfor ikke noe bevisst valgt for å distansere seg fra en farget identitet. Det var rett og slett et resultat av en oppvekst i ”det nye Sør-Afrika”, der hudfarge ikke avgjorde hvilken skole hun skulle gå på eller hvem hun skulle omgås. Dermed ble det også slik at hun gikk på det som tidligere hadde vært hvite skoler, hvor også språket hennes tilpasset seg dette miljøet. Likevel opplevde hun senere i livet å bli minnet på om hennes hudfarge, fremfor hennes sosioøkonomiske status. Det kom til syne gjennom uttalelser som eksempelvis at hun var veldig velartikulert til å være farget.

Under verdensmesterskapet i fotball var det flere av de unge fargede som uttrykte at de følte seg som stolte, fullverdige sørafrikanere. Det var uttrykk for en nasjonal identitetsfølelse jeg sjeldent så blant eldre fargede. Det kan være slik som Hammet (2010) påpeker at de sørafrikanske identitetene ofte er knyttet opp mot følelser og behandling en opplevde i tiden under apartheid. De unge sørafrikanerne som ikke opplevde apartheids segregering har derfor antakeligvis andre følelser knyttet til ”rase”. I en kontekst som under VM virket det som mange av de yngre var opptatt av å vise og kommunisere tilhørighet til Sør-Afrika som en samlet nasjon. En nasjon som til tross for en lang historie med kolonialisering, fattigdom og undertrykkelse har klart å løse overgangen fra apartheid til demokrati på en god måte. Det var en stor optimisme knyttet til landets fremtid blant de mange unge, hvor ”rase” ikke skulle ha noen betydning.

7.2: Farget som muslim?

I ”det nye Sør-Afrika” kan en tenke seg at tilhørighet til religion skulle bli opplevd som mer betydningsfullt enn ”rase”. Å føle tilhørighet til en religion kan på flere måter sies å være mer frivillig enn hva tilhørighet til ”rase” var. Det er heller ikke en statlig påtvunget identitet. For noen kan dermed tilhørighet til islam føles som mer meningsfullt, og mange vil symbolisere denne tilhørigheten på flere måter. For andre var dette fellesskapet derimot mindre viktig.

Navn har for eksempel vist seg å være relevante for muslimsk identitet. Ikke bare var det vanlig for muslimer å bruke lokale varianter av arabiske navn, men også gatenavn og steder var oppkalt etter sentrale personer fra det muslimske miljøet. Bangstad (2007) skrev om svarte konvertitter til islam i Sør-Afrika, der han poengterte at de til tross for endring av både navn og klesdrakt fortsatt satt igjen med en følelse av å føle seg som annenrangs muslimer. Bangstad (ibid.) argumenterer for at det kan være slik at islam i Sør-Afrika har blitt sett på som en farget religion. Dermed kan en tenke seg at selv om navnene symboliserer

tilhørighet til islam, så spiller også ”rase” en rolle for tilhørighetsfølelsen til det sørafrikanske muslimske fellesskap. Det handler om å kunne relatere til historien islam har hatt i Sør-Afrika, som i stor grad har blitt ansett som en farget historie. Dette viser til en sammenheng mellom religion og ”rase”, der sistnevnte ble en relevant markør for hva en følte tilhørighet til.

Dette er også i likhet med hva Ailiyah opplevde i forhold til hennes kjæresteforhold til en sørafrikansk indisk hindu. Dette forholdet var på tvers av både religiøse og ”etniske” grenser, og ble ikke godtatt av deres familier. Fra hennes muslimske familie ble det forklart ut i fra et religiøst synspunkt, mens hans familie sa det skyltes at Ailiyah ikke var indisk. Til tross for dette eksemplet viste det seg i Bangstads (2004) empiri at interreligiøse ekteskap var langt fra sjelden blant den lavere middelklassen. En kan derfor tenke seg at det kan handle vel så mye om økonomisk status, som religion eller ”rase”. Det har vist seg å være sjeldnere for de av mer velstående muslimene å gifte seg på tvers av ”rase” og religion, og en kan anta at det er en større frykt for å miste sosial status blant dem.

For noen muslimer er spørsmålet om å få fullverdig respekt for sin muslimske identitet i det sørafrikanske samfunn viktig. En av hovedsakene i dette spørsmålet er kanskje inkorporeringen av MPL i grunnloven. Det ville medført at lover som omfattet personlige spørsmål, slik som ekteskap, arv og skilsmisse, kunne avgjøres i henhold til muslimsk lov av en imam uten en godkjennelse fra offentlige domstoler. Mange muslimer sa de ville foretrukket dette, ettersom det ville betydd at de kunne tatt eksempelvis arveoppgjør og ekteskap i egne hender. Det ville da på sett og vis blitt sidestilt med sedvanelovgivning som gir grunnlag for å ta hensyn til kulturell sedvane i bedømmelsen av en lov eller rettighet. Flere shiekher jeg snakket med mente dette var et sentralt element for muslimske rettigheter, og det å få fullverdig respekt som muslimer i dagens Sør-Afrika.

7.3: Kappmalayenes hjem.

Muslimske identiteter i Cape Town var nært tilknyttet begrepet kappmalay. Gjennom landets historie har det blitt brukt flere begreper for å omtale de fargede sørafrikanske muslimene. Mange av mine informanter ønsket først og fremst å bli omtalt som sørafrikanske muslimer, eller kappmuslimer. Det var muligens det mest nøytrale begrepet som eksisterte under feltarbeidet, ettersom begrepet kappmalay har en historisk ballast ikke alle ønsker å identifisere seg med. ”Malay” ble tidlig anvendt for å omtale de malayspråklig slavene, i tillegg til at de muslimske lederne og bygningene ble beskrevet som ”malay-priest” og ”malay-church”. Det var som oftest tilskrevne identiteter (Jeppie 1996). Også under den

tidlige delen av apartheid ble kappmalay anvendt som en gruppeidentitet for Cape Towns fargede muslimer. Det innebar en oppfatning om herkomst fra Indonesia. Både under kolonitiden og under apartheid ble identiteten kappmalay ansett av landets ledere som noe bedre enn andre fargede og svarte. Selv om den ikke var like ”utviklet” som det europeiske, så ble den ikke ansett som ”raseblandet” slik som andre fargede eller umoralsk slik som svarte (ibid.). Sentrale personer som I. D. du Plessis ønsket å gjøre kappmalay en egen ”rase” i apartheidssystemet ettersom han mente de var en ”ren” rase som fortjente en høyere samfunnsposisjon enn de andre fargede. Du Plessis argumenterte for at kappmalayene var en distinkt etnisk gruppe, og utga flere publikasjoner hvor han skrev utfyllende om deres ”kultur” (Jeppie 2001). Videre poengterer Jeppie (ibid.) at du Plessis var en av pådriverne for at malaykvartalet i Bo-Kaap ble fredet, ettersom han mente at kappmalayene skulle ha et sted de kunne identifisere seg med. Fredingen av malaykvartalet medførte at det ikke ble lov å rive bygninger, og nye bygg skulle bygges i stil med resten av området. Du Plessis ønske om et eget sted for kappmalayene kan ha vært en av grunnene til at stedet fortsatt i dag blir assosiert med kappmalayisk identitet.

Bo-Kaap ble fortsatt omtalt som kappmalayenes hjem under mitt feltarbeid. Da var det som regel i møte med turister at dette ble trukket frem. Turistene som kom til denne bydelen ønsket å få innblikk i hvordan kappmalayene, eller kappmuslimene, bodde og levde. De kunne få en omvisning i bydelen hvor de fikk høre om historien til kappmalayene. Stedets historie ble ofte trukket frem som noe betydningsfullt for de som bor der. Det var her deres ”røtter” var, og var synliggjort både gjennom kramats, gatenavn, butikker, kiosker og moskeer. Det var alle sentrale symboler for stedets identitet. Mattradisjonene ble også trukket frem som sentrale symboler for identiteten kappmalay. Det er en mattradisjon som sies å strekke seg tilbake til slavenes ”røtter” og krydderet som ble importert fra de tidligere koloniene i Østen var sentrale elementer i matlagingen. Disse mattradisjonene er del av ”pakken” som blir kommunisert ovenfor utenforstående. I tillegg har denne mattradisjonen blitt del av Sør-Afrikas matrepertoar, og en kan finne kappmalayisk mat på de mange restaurantene rundt om i Cape Town.

I tillegg til dette var de fleste av Bo-Kaaps innbyggere innforstått med en moral og sett av leveregler for bydelen. De som bodde der mente dette var en sentral del av bydelen, og det hang sammen med islamske leveregler som eksempelvis forbudet mot alkoholkonsum. Nye ikke-muslimske innflyttere ble ofte sett på som en trussel mot denne veletablerte muslimske bydelen ettersom de brøt normene. Det nye regjeringen som har åpnet for en liberal boligpolitikk fikk ofte mye av skylden for endringene i bydelen. Jeg ble fortalt av noen

informanter at selv om de ikke var enige i apartheid, så ble i hvert fall bydelen bevart som en kappmalayisk bydel under apartheid. Mange i dag fryktet utviklingen den liberale boligpolitikken førte til, ettersom det førte til at mange familier som hadde bodd i Bo-Kaap i generasjoner valgte å selge husene sine å flytte til billigere bydeler. Bydelen Bo-Kaap var for mange svært betydningsfull i forhold til deres identitet, ettersom den inneholdt både minner, historie, familier og tradisjoner.

Mr. Davids var en mann som aktivt jobbet for å styrke den kappmalayske identiteten. I tiden etter apartheid hadde han gjenoppdaget sin identitet som kappmalay. Det kan være slik at han følte farget ikke var en fullverdig identitet postapartheid, og ønsket å finne mer ut av hvem han var. Det medførte en slektsgransking, hvor han fant ut at han var etterkommeren til en av de store politiske lederne som var fengslet i Kapprovinsen sent på 1600-tallet. Han hadde hele livet vært farget. Det var først etter apartheid fall han ble religiøs og praktiserende muslim. Likevel var han noe mer. Han var kappmalay. Slutten på apartheid skapte et mulighet for mr. Davids å finne ut hvem han *virkelig* var og hvor han *virkelig* kom fra. Han sporet derfor slekten sin tilbake til Indonesia, og jobber i dag med å øke bevisstheten omkring kappmalayenes slekt. Hans ”lokalitet” strakk seg dermed over geografiske grenser, hvor fjerne slektninger på Indonesia ble del av hans sosiale tilhørighet. Det kan være en antydning til hva Appadurai (1991) omtaler som etnoskap, der en persons etniske identitet ikke er stedbundet.

Det er likevel verdt å poengtere at det var spesielt en fjern slektning som ble relevant for mr. Davids. Han snakket sjeldent om slekt med herkomst fra andre land, men trakk frem en spesiell person som relevant. Det at det ikke nødvendigvis er snakk om et utelukkende slektskap til et land kan være en av grunnene til at det var mindre relevant for andre. Ikke alle kappmuslimer var så opptatt av slektsforskning. Shiekh Ahmed sa for eksempel at kappmuslimene kom fra mange ulike land, og at det ble feil å hevde at de utelukkende var ”malay”. Han mente kappmalay var feilaktig brukt av myndighetene, og at kappmuslim var et mer presist begrepet. Kappmuslim mente han kunne stå som en fullverdig identitet, og var mer betydningsfullt en både farget og kappmuslim.

7.4: Utydelige grenser.

Grensene mellom sosiale grupper har vist seg å være svært utydelige i Cape Town. Det er ikke klare avgrensede ”etniske grupper” som vektlegger subjektive kulturforskjeller fra hverandre. Under apartheid var det kanskje slik at en måtte være enten hvit, farget, indisk

eller svart, med noen få undergrupper av disse. I lang tid var "rase" det man var. I tiden under apartheid ble man definert ut i fra rasebegrepet og la så strenge begrensninger at en kunne risikere strenge straffer om man motta seg dette. Grensene ble på den tiden håndhevet med tvang og vold, og var lovfestet. Frem til apartheids slutt var det den mest markante markøren for å dele befolkningen inn i "grupper". Nå var det ikke slik at "gruppene" ble skapt til alles beste, men snarere ut i fra en ide om at "gruppene" burde leve og samhandle adskilt. Det var ikke til majoritetens fordel, men staten brukte både vold og straff for å skape og opprettholde "gruppene". Selvsagt kunne man være muslim også under apartheid, men det i statens øyne betydde det lite hva man trodde på; man fikk rett og slett den behandlingen ens kategoriserte hudfargen tilsa.

Etter apartheid skulle ikke "rase" lenger være betydningsfullt for oppnåelsen av sosiale goder. Likevel følger de økonomiske klassene stort sett mønsteret etterlatt av apartheidstatens "raser". Det eksisterer derfor tilsvarende forventinger om tilhørighet til økonomisk klasse og "rase". Disse forestillingene har vist seg å bli vanskelig å bli kvitt, spesielt dersom en tilhører "feil" klasse i forhold til "rase". Melissa ble for eksempel påminnet hennes "rase" ettersom hun behersket et språk hennes "rase" ikke gjorde. I tillegg blir "rase" gjort relevant gjennom BEE. Loven skal utjevne sosioøkonomiske forskjeller mellom "rasene", men for Robert betydde det et stigma han følte han ikke hadde. Selv om "rase" ikke bestemmer hvor du skal bo, jobbe, hvem du skal omgås eller hvor mye du skal tjene så eksisterer likevel begrepet i aktørenes oppfatninger om hvem som er hva.

Appadurais (ibid.) modell gir oss mulighet til å forstå kompleksiteten i Cape Towns mange sosiale identiteter. Hans fokus på "naboskap" hjelper oss å forstå rammeverket for hvor tilhørighetsfølelse produseres. "Naboskapet" oppstår ikke ut i fra intet, men er historisk formet. Det er en kontekst som både er historisk produsert, så vel som den endres gjennom menneskelig handling. "Lokalitet" produseres innenfor rammeverket som "naboskapet" definerer. Dersom vi tenker med Appadurais (1995) begreper så var dette nye "naboskapet", som slutten på apartheid representerte, åpent for å føle tilhørighet til andre "lokaliteter" enn "rase". Likevel overlevde rasebegrepet overgangen til demokrati. Enn om brukt på andre måter, så var det likevel til stede. Begrepet viste seg å være en del av systemet, og denne "nye konteksten". Det kom til syne både gjennom kvoteringsystemer, og ideer om sammenhengen mellom klasser, steder og sosiale grupper. "Rase" har vist seg å fortsatt være betydningsfullt i Sør-Afrika. Likevel kan religiøs tilhørighet oppleves i noen situasjoner som noe mer betydningsfullt. En kan også argumentere for at det å være muslim henger sammen med det å være farget. Dette kom frem i Bangstads (2007) empiri der svarte konvertitter følte seg som

annenrangs muslimer. Det kom blant annet av at islam i Sør-Afrika var ansett som historien til de fargede. For noen muslimske lærde var inkorporeringen av MPL i grunnloven en betydningsfull sak i søken etter å bli ansett som en fullverdig sørafrikansk gruppe, på lik linje som zuluene. Muslimske ungdom var igjen kanskje mer opptatt av en populærkulturell stil, og identitetsmarkører som hijaben var først noe de kom til å bruke senere. Bruken av klesplagget ble dermed viktig først etter ekteskapet. Som unge sørafrikanere var andre felleskap mer betydningsfulle.

Fokuset hos Appadurai (1995) ligger ikke da på hvordan ”etniske grenser” skapes og opprettholdes, men heller om hva menneskene føler tilhørighet til. Det er mange måter å føle tilhørighet på i Cape Town. Det kan være snakk om hvor sørafrikanerne i Cape Town ”føler seg hjemme”. Da kan det handle om hvilke begrensinger og muligheter som eksisterer innenfor en kontekst for å produsere tilhørighetsfølelser. Disse følelsene kan gå på både kryss og tvers av rasekategoriene. Aktørene i Cape Town er ikke ”fanget” i rasekategoriene på samme måte som tidligere, selv om de er historisk formet av en kontekst hvor ”rase” har vist seg å være relevant. Det er kategorier som var til stede, og som viste seg gjeldene i noen situasjoner. Mange valgte å nedtone dette, å heller føle tilhørighet til noe annet. Det var et større rom for å føle tilhørighet til noe annet: som religioner, ungdomskulturer, nasjonal identitet, økonomisk klasse så vel som tilhørighetsfølelse til nære og fjerne steder.

Appadurai (1995) har presentert et teoretisk rammeverk som hjelper oss å forstå hvordan tilhørighetsfølelser skapes og reproduseres. Det er kanskje spesielt rettet mot en antropologi som tar sikte på å forklare identiteter i en verden der disse følelsene i mindre grad er stedbundne. I større grad enn tidligere har personer mulighet til å produsere og reprodusere sine følelser av tilhørighet i flere ulike kontekster. Ved hjelp av dette rammeverket kan vi forstå hvordan menneskers identiteter formes innenfor globale kontekster, hvor det ikke bare er den stedbundne gruppedannelsen som spiller inn. I Sør-Afrika viste det seg at de sørafrikanske rasekategoriene var betydningsfulle, men bare til en viss grad. Mange finner sine tilhørighet også andre ”steder” som skjer gjennom global påvirkning, enten det viser seg å være økonomiske systemer, ”etniske” identiteter eller ungdomskulturer som henter inspirasjon fra media. Dette kan en kanskje tenke seg at ikke bare er spesielt i Sør-Afrika, men en tendens som blir vanligere og mer aktuelt i tiden som kommer.

Litteraturliste.

Aase, Tor Halvtan (1997): "En status som passer for meg? Deltagende observasjon i Pakistan", i *Metodisk feltarbeid: Produksjon og tolkning av kvalitative data*, redigert av Fossåskaret, E., Fuglestad, O.L., og Aase, T.H. Universitetsforlaget, Oslo.

Adhikari, Mohamed (2005): *Not White Enough, Not Black Enough: Racial Identity in the South African Coloured Community*. Ohio University Press, USA.

Anderson, Benedict (2006 [1983]): *Imagined communities: reflection of the origin and spread of nationalism*. Verso, London

Appadurai, Arjun (1991): "Global ethnoscaapes: Notes and queries for a transnational anthropology", i R. Fox: *Recapturing anthropology. Working in present*. School of American Research, Santa Fe. NM.

Appadurai, Arjun (1995): "The production of locality", i *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, redigert av Fardon, R. Routledge, London & New York.

Bangstad, Sindre (2004): "When Muslims Marry non-Muslims: Marriage as Incorporation in a Cape Muslim Community", i *Islam and Muslim-Christian Relations*, 15 (3), 349-364.

Bangstad, Sindre (2005): "Food For Thought: The Social Meanings of Food in a Cape Muslim Community", i *Annual Review of Islam in South Africa* 6.

Bangstad, Sindre (2007): *Global Flows, Local Appropriations: Facets of Secularisation and Re-islamization Among Contemporary Cape Muslims*. ISIM Dissertations, ISIM/Leiden, Amsterdam University Press.

Bangstad, Sindre (2008): "Islamske ekteskap i en sekulær kontekst: Noen sørafrikanske eksempler", i *Norsk tidsskrift for menneskerettigheter*, vol. 26, nr. s. 148-162. Universitetsforlaget.

Barth, Fredrik (1998 [1969]): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Waveland Press, USA.

Bourdieu, Pierre (1991): *Language and symbolic power*. Polity press, Cambridge.

Bugge, Lars (2002): *Pierre Bourdieus teori om makt*. Agora, 20(3-4): 224-248.

Du Plessis, I. D. (1944): *The Cape Malays*. Maskew Miller, Cape Town.

Erasmus, Zimitri (2001): "Introduction: Re-imagining Coloured Identities in Post-Apartheid South Africa", i *Coloured by History, Shaped by Place: New Perspectives on Coloured Identities in Cape Town*, redigert av Ersasmus, Z. Kwela Books, Cape Town.

Eriksen, Thomas Hylland (2004 [1998]): *Små steder- store spørsmål: innføring i antropologi*. Universitetsforlaget, Oslo.

Eriksen, Thomas Hylland (2010 [1994]): *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Pluto Press, London.

Faber, Paul (ed.). Rassool, Ciraj. Witz (ed.), Leslie (ed.) (2007): *South African Family Stories: Reflections on an Experiment in Exhibition Making*. KIT Publishers, Amsterdam.

Feinstein, Andrew (2009): *After the party*. Verso, London.

Flikke, Rune (2002): "Offentlig helse som rasisme: epidemier og biopolitikk i Sør-Afrika, i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, vol 14 nr. 2-3, s. 70-83. Universitetsforlaget.

Hammet, Daniel (2010): "Ongoing contestations: the use of racial signifiers in post-apartheid South Africa", i *Social Identities*, 16:2, 247-260.

Hannerz, Ulf (1980): *Exploring the City: Inquires Toward an Urban Anthropology*. Columbia University Press, New York.

Haron, Muhammed (2010): "Arabic-Afrikaans: A Vehicle for Identity Formation rather than Integration", i *Islam et Societie au Afrika du Sud*. (CAMEf, Paris) 2:163-179, Januar 2010.

Hendricks, Cheryl (2001): "'Ominous' Liaisons: Tracing the Interface between 'Race' and Sex at the Cape", i *Coloured by History, Shaped by Place: New Perspectives on Coloured Identities in Cape Town*, redigert av Ersasmus, Z. Kwela Books, Cape Town.

Huntington, Samuel P. (1996): *The clash of sivilizations and the remaking of the world order*. Simon and Schuster, New York.

Jenkins, Richard (2003 [1997]): *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. Sage Publications, London.

Jenkins, Richard (2008 [1996]): *Social Identity*. Routledge, New York.

Jeppie, Shamil (1996): "Leadership and Loyalties: The Imams of Nineteenth Century Colonial Cape Town, South Africa", i *Journal of Religion in Africa*, Vol. 26, Fasc 2 (May, 1996) pp. 139-162.

Jeppie, Shamil (2001): "Reclassifications: Coloured, Malay, Muslim", i *Coloured by History, Shaped by Place: New Perspectives on Coloured Identities in Cape Town*, redigert av Ersasmus, Z. Kwela Books, Cape Town.

Johnson, R. W. (2006 [2004]): *South Africa: the first man, the last nation*. Phoenix, Storbritannia.

Malherbe, Vertrees (2008): "Christian-Muslim Marriage and Cohabition: An Aspect of Identity and Family Formation in Nineteenth-Century Cape Town", i *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 36: 1, 5-24.

Ortner, Sherry (1998): "Identities: the Hidden Life of Class", i *Journal of Anthropological Research*, vol. 54, No. 1, pp. 1-17.

Qqola, Pumla Dineo (2001): "Slaves don't have opinions": Inscription of Slave Bodies and the Denial of Agency in Rayda Jacobs 'the Slave Book'", i *Coloured by History, Shaped by Place: New Perspectives on Coloured Identities in Cape Town*, redigert av Ersasmus, Z. Kwela Books, Cape Town.

Reddy, Thiven (2001): "The Politics of Naming: The Constitution of Coloured Subjects in South Africa", i *Coloured by History, Shaped by Place: New Perspectives on Coloured Identities in Cape Town*, redigert av Ersasmus, Z. Kwela Books, Cape Town.

Sanjek, Roger (1990): "Urban Anthropology in the 1980s: A World View", i *Annual Review of Anthropology vol. 19: 151-186*.

Shannon, May (2010): "Rethinking anonymity in anthropology: a question of ethics", i *Anthropology news*, april 2010.

Shell, Robert (1994): *Children of Bondage: A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope, 1652 – 1838*. Witwatersrand University Press, Johannesburg.

Spradley, James P. (1980): *Participant Observation*, Wadsworth, Thomas Learning, London.

Trond Thuen (2003): "Stedets identitet", i *Sted og tilhørighet*, redigert av Thuen, T. Høyskoleforlaget, Kristiansand.

Van Velsen, J. (1979): "The extended-case method in situational analysis", i *The Craft of Social Anthropology*, redigert av Epstein, A.L. Tavistock, London.

Wadel, Cato (1991): *Feltarbeid i egen kultur*. Seek.

Wilkinson, Robyn og Kragolsen-Killie, Astrid (2006): *Bo-Kaap: Inside Cape Town's Malay Quarter*. Struik Publishers, Sør-Afrika.

Internettkilder

Census 2001: Census in brief / Statistics South Africa. Pretoria: Statistics South Africa, 2003. Hentet fra: <http://www.statssa.gov.za/>, 15.3.2012. Sist sjekket 25.4.2012.

Department: Trade and Industri. Republic of South Africa (2003): "No. 53 of 2003: Broad-Based Black Economic Empowerment Act, 2003", på <http://www.dti.gov.za/bee/BEEAct-2003-2004.pdf>. Hentet 12.02.2011. Sist brukt 28.04.2011).

South Africa Government Information, About SA: <http://www.info.gov.za>. (23.11.2009. Sist brukt: 28.04.2011)

<http://www.sa-venues.com/maps>. (kart over Cape Town). Hentet: 7.4.2012. Sist brukt: 25.4.2012.

Haron, Muhammed (2007): "Conflict of Identities: The Case of South Africa's Cape Malays", på: <http://phuakl.tripod.com/eTHOUGHT/capemalays.htm>. Lest 28.02.2011. Sist sjekket: 28.04.2011.

Slamdien, Fadela (17.1.2011): "The ANC is not for us, say coloured voters", i *West Cape News* på internett: <http://westcapenews.com/?p=2609>. Lest: 13.3.2012. Sist besøkt: 25.4.2012.

Andre kilder.

Film (2009): *Invictus: de uovervinnelige*. Regissert av Eastwood, Clint, skrevet av Peckham, Anthony, basert på bok av Carlin, John. Warner Brothers.

John Pilger (1998): *Apartheid did not die*. (dokumentarfilm). Skrevet av John Pilger. Regissert av Alan Lowery.