



“Mellom disse hvite brystene”

Reiselitteraturens rasefetisering i Vigdis Hjorths *Snakk til meg* (2010) og Gunn Marit Nisjas *Naken i hijab* (2011)

Rebecca Linn Storevik

Masteroppgave i nordisk litteratur

Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studium

Universitetet i Bergen

Vår 2019

“Between these white breasts that my wandering hands fondle, white civilization and worthiness becomes mine.” (Frantz Fanon: *Black Skin, White Masks* (2008) [1952], 45)

Traveler's tales abounded with visions of the monstrous sexuality of far-off lands, where, as legend had it, men sported gigantic penises and women consorted with apes, feminized men's breasts flowered with milk and militarized women lopped theirs off.¹

Gjennom arbeidet mitt med denne masteravhandlingen har jeg oppdaget flere ting; jeg har oppdaget ord for fenomener jeg vagt har erfart, jeg har oppdaget et teoretisk korpus som har ligget like utenfor rekkevidde av det jeg lærte før mastergraden, og jeg har lært at det er veldig mange mennesker som synes jeg er verdt deres tid og oppmerksomhet. Uten deres tid og oppmerksomhet hadde ikke denne mastergraden blitt til, og om den mot formodning hadde det, ville den hatt en helt annen form enn den fikk til slutt. Takk først og fremst til Christine Hamm, som har vært en fantastisk veileder gjennom prosjektet mitt, og konstruktivt drevet meg framover når jeg trodde jeg satt fast. Uten din hjelp og dine gode innspill hadde oppgaven sannsynligvis aldri tatt skikkelig form.

Takk til kollegaer og elever, som har vist faglig nysgjerrighet på emnet for mastergraden min og motivert meg til å formidle tankene mine. Takk til Ida og Oda for at dere holder meg faglig skjerpet og alltid heier på meg. Takk til Tina for å forankre meg i virkeligheten når jeg har trengt det som mest. Takk til et godt fagmiljø for verdifulle tilbakemeldinger. Takk til alle andre som har vært tålmodige, nysgjerrige, interesserte eller motiverende. Sist men ikke minst: Takk til Are, for din evige tålmodighet og kjærlighet. Du har vært kritisk for fullføringen av dette.

¹ Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, s.22

Innholdsfortegnelse

Kapittel 1: Innledning	9
1.0.1. Problemformulering og forskningsspørsmål.....	10
1.1. Overblikk over oppgaven.....	13
1.1.1. Teoretiske perspektiver: Fetisjering og reiselitteratur.....	13
1.1.2. Lesninger av <i>Snakk til meg</i> og <i>Naken i Hijab</i>	15
1.1.3. Diskusjon og funn.....	16
Kapittel 2: Resepsjonen av <i>Snakk til meg</i> (2010) og <i>Naken i hijab</i> (2011)	19
2.1. Resepsjonen av <i>Snakk til Meg</i> (2010).....	20
2.1.1. “Ingen dialog, ingen evne til forløsende samtale”.....	20
2.1.2. Forskning på Hjorths forfatterskap og <i>Snakk til meg</i>	23
2.1.3. Rase eller kommunikasjon?.....	25
2.2. Resepsjonen av <i>Naken i Hijab</i> (2011).....	26
2.2.1. Toskeskap og bekjennelseslitteratur.....	26
2.2.2. En konstruert resepsjon?.....	28
2.2.3. Nisjas imøtegåelse av resepsjonen.....	29
Kapittel 3: Fetisjer, fetisjering og rase	34
3.0.1. Den freudianske fetisjen.....	35
3.0.2. Marx’ varefetisjisme.....	38

3.1. Stereotypi og konstruksjonen av den andre.....	39
3.1.1. Konstruksjonen av svarte menns identitet.....	40
3.2. Kropp og fetisjering i et raseperspektiv.....	43
3.2.1. Rase som fetisj.....	44
3.2.2. “Drawn by the Desire for White Flesh” – tilgang på hvithet.....	45
Kapittel 4: Lystens territorier: Postkolonial reiselitteratur?.....	48
4.0.1. Reiselitteraturens modus.....	48
4.1. Finnes det postkolonial reiselitteratur?.....	50
4.1.1. Reiselitteratur som videreføring av imperialisme.....	50
4.1.2. Kan reisen være noe annet enn europeisk imperialisme?.....	52
4.2. Reiselitteratur i en global tidsalder.....	54
4.2.1. Den reisendes jakt på det autentiske.....	54
Kapittel 5: Sukker, sjokolade og andre forbudte nytelser på Cuba i <i>Snakk til meg</i> (2010).....	57
5.0.1. Overblikk over motiv.....	57
5.1. Jakten på noe Annet og den Andre på Cuba.....	59
5.1.1. Anti-materialisme eller romantisert fattigdom?.....	59

5.1.2. Det “erotiske eventyret” som selvrealisering.....	61
5.2. Kaffe og sjokolade – seksuell fetisjering av svarte kropper på Cuba.....	63
5.2.1. Svart hud som forbudt nytelsesvare.....	63
5.2.2. Seksuelle stereotypier om den svarte mannen.....	65
5.2.3. Enriques perspektiv – tilgang på hvithet.....	65
5.3. Bevissthet om forholdets maktasymmetri?.....	67
5.3.1. “Mørk turisme”: Traumehistorie på lån.....	67
Kapittel 6: Rasefobi og orientalismens Egypt i <i>Naken i hijab</i> (2011).....	69
6.0.1. Overblikk over motiv.....	69
6.1. Lives reisetrang og lengsel.....	71
6.1.1. Flukten fra det vante til det autentiske Andre.....	72
6.1.2. Lives romantiske lengsel.....	73
6.1.3. Romantiske parallellhistorier og transaksjonelle forhold.....	74
6.2. Konstruksjonen av Egypt og egyptere.....	75
6.2.1. Individuelle og kollektive stereotypier.....	76
6.3. “Som to oppdagelsesreisende vandret vi gjennom gatene” – kolonistens blikk på Egypt.....	79
6.3.1. Fra turist til europeisk reisende.....	80
6.3.2. Fra reisende til innfødt?.....	82

Kapittel 7:

Rasestereotyper- og fetisjering i <i>Snakk til meg og Naken i Hijab</i>.....	85
7.0.1. Er postkolonial reiselitteratur mulig?.....	85
7.1. Konstruksjonen av den andre.....	87
7.1.1. Dyrevelferd, barbari og skrekk.....	87
7.1.2. Hyperseksualisering av den svarte mannen.....	89
7.1.3. Demoniseringen av den arabiske Andre.....	90
7.2. Transaksjonelle forhold og den reisendes moral.....	93
7.2.1. Hvithet som valuta.....	93
7.2.2. Transaksjonelle forhold i Egypt.....	95
7.2.3. Aksept og fordømmelse.....	96
7.3. Bevissthet og intensjon.....	98
7.3.1. Juridisk kolonialisme.....	99
7.3.2. Svart traumehistorie som selv-frikjenning.....	101

Kapittel 8:

<i>Snakk til meg og Naken i Hijab</i> – cases i fetisjerende reiselitteratur?.....	104
8.1. Fetisjering eller demonisering?.....	104
8.2. Konklusjoner.....	106
8.2.1. Kolonial diskurs i Norge.....	107
8.2.2. Kvinnelig sexturisme og kolonialisme.....	107
8.2.3. Avsluttende tanker.....	110

Litteraturliste.....	112
Sammendrag.....	120
Abstract.....	122
Redegjørelse for profesjonsrelevans.....	124

Kapittel 1: Innledning

Denne masteroppgaven er en respons på det jeg oppfatter som en svakhet og unnfalighet i den kritiske behandlingen av norsk reiselitteratur. Reiselitteraturen er, som Anka Ryall (2004) beskriver i *Odyssevs i skjørt*, i utgangspunktet karakterisert av en forestilling om reisen som noe grenseoverskridende for individet, med reisemålet som en flate for personlig utfoldelse og vekst. For å si det med en klisjé, så skjer den *virkelige reisen* på innsiden av den reisende, i form av deres selvrealisering. Denne varianten av reiselitteratur som går helt tilbake til Odyssevs selvrealiseringsreise – fra en kvinne og så tilbake til den samme ventende kvinnen – domineres av reisende menn, og forholdet til reisemålet er karakterisert av en erobringsmentalitet. Den oppdagelsesreisende representerer sivilisasjonen, og gjennom temmingen av den ukjente begunstiger han barbariet med sitt blotte nærvær.

I masseturismens tidsalder har den reisendes erobring endret karakter: Nå handler reisen i stedet om å komme i kontakt med noe autentisk og annet, som ikke finnes på stedet den reisende drar fra. “Sightseeing-turisten”, som vandrer med nesen i guideboken fra sted til sted, har blitt en latterliggjort stereotypi: En ekte reisende skiller seg fra turisten ved sin (selvopplevde) nære forbindelse til den Andres kultur og væremåte. Kvinner har også alltid reist og skrevet sine reiseskildringer, men det har allikevel blitt oppfattet som en ren, maskulin aktivitet hvor kvinners deltagelse berodde på mannlig oppsyn. Verk som Anka Ryalls *Odyssevs i Skjørt* (2004) har utfordret oppfatningen av hva reiselitteratur er, og bidrar til et teoretisk korpus og en pågående diskurs om hva reise, reisende og reiselitteratur er.

Slik sett er Vigdis Hjorths *Snakk til meg* (2010) og Gunn Marit Nisjas *Naken i Hijab* (2011²) eksempler på reiseromaner hvor det er kvinnen som legger ut på erobringstokt. Romanenes hovedpersoner, Ingeborg og Live, er ikke bare på jakt etter å komme i kontakt med den fremmede kulturens autentiske Annethet – de er også på et frigjørende, erotisk eventyr hvor det kjønne elementet i reiselitteraturens opprinnelige erobringmotiv snus på hodet. Men er reisen alene det dominerende motivet? Hjorths *Snakk til meg* utforsker også en tematikk om nedbrutt kommunikasjon i nære relasjoner, og romanens resepsjon skulle tilsi at reisemotivet er underordnet dette, eller fungerer som en narrativ farkost snarere enn noe som er verdt å utforske nærmere på egne premisser. Nisjas *Naken i Hijab* bærer preg av å delvis

² Min utgave er fra 2013, så referansene videre i teksten viser til denne utgaven.

være et memoar basert på Nisjas egne forestillinger, og fanebærer en kultur- og religionskritisk tendens som undergraver romanens romantiske handling. Likevel har det som finnes av resepsjon i liten grad fanget opp dette, og romanen kan like gjerne leses som en ubevisst vandring gjennom orientalistiske troper som det bare stedvis reflekteres over.³

Dette er det som tematisk forbinder to ellers ulike romaner og deres resepsjon: En tilsynelatende ubevisst holdning til de koloniale maktstrukturene og premissene som underbygger reiselitteratur i sin alminnelighet, men reiselitteratur om europeeres reiser til tidligere kolonier (som Egypt eller Cuba) i særdeleshet. Hvilke historiske mønstre er det som reproduseres når en hvit “erobrer” ankommer en destinasjon som er ufravikelig preget av sin kolonihistorie? Hvilken rolle spiller de lokale mennenes hudfarge som indikator på Annethet for de hvite kvinnenes frigjørende, seksuelle utfoldelse? Hvilke uuttalte mekanismer er i effekt når hvite kvinner og svarte menn fra tidligere kolonier innleder transaksjonelle kjærlighetsforhold?

1.0.1. Problemformulering og forskningsspørsmål

Dette er problemer som verken romanene eller resepsjonen av dem i noen særlig grad konfronterer, selv om romanenes motiv etter min mening klart fordrer en slik undersøkelse. Resepsjonens blikk på det seksuelle rasemotivet er svært overfladisk eller ikke-eksisterende, og forbigås til fordel for et fokus på kvinnens sjelsliv eller lesninger som ser politisk symbolikk eller unyansert islam-kritikk (jf. Straume 6.september 2010; Krøger 26. september 2011). Målet mitt er å bøte på dette, med en analyse som vektlegger seksualiseringen av rasemotivet i to eksempler på samtidig reiselitteratur: De to nevnte romanene, Vigdis Hjorths *Snakk til meg* (2010) og Gunn Marit Nisjas *Naken i Hijab* (2011).

Hjorth har en langt mer fremskutt posisjon i norsk litterær offentlighet enn Nisja, som gjør det ekstra påfallende at ingen tilsvarende lesning har blitt gjort av *Snakk til meg* tidligere. Nisja har ikke en tilsvarende posisjon, og illustrerer slik hvordan rasetematikken forblir en lite fremhevet understrømning både i en reiseroman fra en kanonisert forfatter, og i en reiseroman fra en mindre kjent forfatter.

Disse to romanene er de skjønnlitterære primærtekstene denne masteroppgaven vil studere. Min lesning vil fokusere på hvordan selve hudfargen til mennene seksualiseres og

³ Min egen lesning, i kapittel 5 og 6, viser dette.

gjøres til en et komponent i deres Annethet, og dermed uttrykker en form for fetisjering som bygger på tradisjoner for seksuell undertrykkelse med røtter i kolonitiden. Valget av romanene beror på at de spenner over samme tematiske felt. Begge handler om hvite kvinners romantiske og seksuelle interaksjon med svarte og fargede menn, til tross for at de portretterer hvite kvinners møte med to ulike kulturer på to nokså ulike måter.

Nordisk litteratur som utforsker forestillinger om rase og tilhørighet kommer ofte som en reaksjon på innvandringen fra Nord-Afrika eller Midtøsten som skjedde i løpet av siste halvdel av 1900-tallet innvandring. Det er ikke nødvendigvis slik at Islam alltid er det sentrale, men disse romanene har en tendens til å kretse rundt temaer som kulturell identitet (gjerne reflektert gjennom språk), tilhørighet og samfunnsmessig utenforhet. Eksempler på dette er Jonas Hassen Khemiris *Ett Öga Rött* (2003), Maria Navarro Skarangers *Alle utlendinger har lukka gardiner* (2015), og Zeshan Shakars *Tante Ulrikkes vei* (2018).

En viktig forskjell på disse romanene og de jeg vil bruke som primærtekster, at at Khemiri, Skaranger og Shakar skildrer flere generasjoner av innvandreres møte med en nordisk majoritetskultur de er permanent omsluttet av, mens Nisja og Hjorth skriver om hvite, etnisk norske kvinner som drar til land hvor kulturen (og hudfargen) er annerledes enn hjemme. De blir selv en minoritet, men har likevel en maktposisjon overfor majoriteten. Premisset blir derfor i utgangspunktet et annet, og ulikheten understrekes videre av det seksuelle motivet i de to reiseromanene.

Selv om hovedformålet er å undersøke hvordan hvite kvinners seksuelle eksotisering av fargede menn kommer til syne i to norske reiseskildringer, følger videre noen underordnede spørsmål, som likevel må besvares for å etablere premissene for analysen: Hva er eksotisering og fetisjering, og hva er reiselitteratur?

Prosessen med å besvare disse spørsmålene vil utgjøre oppgavens teoretiske og metodiske fundament. En utfordring i så måte er at kjernetekstene i litterær postkolonialisme, som Said (1991 [1978]) eller Bhabha (1983) ikke alene kan danne basis for denne lesningen, fordi de i liten grad utforsker den seksuelle dimensjonen i koloniale maktstrukturer, slik for eksempel Frantz Fanon gjør i *Black Skin, White Masks* (2008) (fr. orig. 1952, eng. 1967). De koloniale maktstrukturene er også en bakenforliggende forklaring på hvordan identitetsaker

som kjønn og rase krysser hverandre også i dag, og på ulike måter gjentar og produserer skaper unike undertrykkingsmønstre. Begrepet for denne kryssningen er *interseksjonalitet*, og ble etablert av Kimberlé Crenshaw i artikkelen “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics” (1989). Denne typen kryssning av identitetsakser har helt konkrete effekter på livene til, og marginaliseringen av, tidligere koloniserte befolkninger, som for eksempel når det gjelder hvordan svarte menn konstruerer en maskulin identitet, slik bell hooks (2004 [2003]) beskriver i *We Real Cool*.

Et liknende problem er også karakteristisk for den teoretiske tilnærmingen til andre sentrale momenter: Foruten konstruksjonen av svart maskulinitet, gjelder dette også fetisj-begrepet og selve reiselitteraturen. Eldre teorier om fetisjering, særlig grunnlagstekster av Freud, inntar et utelukkende mannlig perspektiv, og er implisitt hvitt og europeisk. Senere bearbeiding⁴ har nyansert både kjønns- og raseperspektivet, men for å gjøre dette har de måttet gjøre både intellektuelle krumprang rundt begrensningene til de originale tekstene, og ofte også måttet bygge forskningsområdet uten fokus på hvite menn fra grunnen av.

For reiselitteraturens vedkommende er det nødvendig å tilføre nye perspektiver som ser både litteraturen og selve reisen fra et postkolonialt ståsted, og dermed kan knytte sammen den seksuelle erobringen som reisemål- og motiv og rasedynamikken slike reiser beskriver fra en kvinnelig reisendes perspektiv, og ikke bare et mannlig.

⁴ Fanon (2008), hooks (2004) og McClintock (1995) har tilnærmet seg via rase, mens Gamman & Makinen (1994) konsentrerer seg om kjønn. Interseksjonen er mindre utforsket.

1.1. Overblikk over oppgaven

Kapittelet som følger dette, kapittel 2, er et resepsjonskapittel, som gir et overblikk over både den kritiske resepsjonen til primærlitteraturen, og det som finnes av forskningstradisjon på romanene. Kapittelet viser hvordan resepsjonen av *Snakk til meg* er preget av et fokus på romanens kommunikasjonstematikk, og i liten grad utforsker problemstillinger eller perspektiver knyttet til rase og kjønn. Forskningstradisjonen på Hjorth er voksende på flere nivåer, men har en tendens til konsentrere seg om hennes senere arbeid. Særlig romanen *Arv og Miljø* (2016) inngår ofte i forskning på virkelighetslitteratur. Unntakene fra dette omfatter sjelden *Snakk til meg*, og den tidlige forskningen har i stedet en tendens til å fokusere på Hjorths kvinnekarakterer og deres seksuelle handlekraft.

Resepsjonen til *Naken i hijab* er ujevn, og samtidig preget av forlaget og forfatterens egen innblanding. Noen forskningstradisjon finnes så langt ikke. Det er kanskje en konsekvens av at romanens og Nisjas litterære status fremdeles er uavklart.

1.1.1. Teoretiske perspektiver: Fetisering og reiselitteratur

Kapittel 3 utgjør den teoretiske forankringen min om fetisjbegrepet, og hvordan det spiller inn i kryssende kjønns- og raseproblematikk. Her diskuterer jeg først det historiske fetisjbegrepet, slik Marx (1887) og Freud (1927) brukte det, før jeg går videre til nyere perspektiver. Marx' varefetisj-begrep og produksjonens fremmedgjørende effekt er aktuelt også som en måte å perspektivere rasefetisering på, gitt at også svarte mennesker på et tidspunkt har vært *varer*. Jeg diskuterer også konstruksjonen av den Andre basert på rasestereotyper, med utgangspunkt i Said (1991) og Bhabhas (1983) orientalisme- og stereotypi-begrep.

Derfra snevres fokuset inn til hooks' (2004) perspektiver på hvordan svarte menns identitet og maskulinitet selv i dag formes av århundregamle, seksuelle stereotyper. Til sist knyttes dette sammen av Fanon (2008), som – utenfor Freuds diskursramme, men fremdeles innenfor et psykoanalytisk paradigme – diskuterer rase *som* fetisj, supplert av enkelte andre perspektiver, som Hook (2005) og Marriott. (2010) Hvite kvinners fetisering av svarte menn er basert på en blanding av frykt og opphisselse, som kan spores tilbake til de seksuelle rasestereotypene. I den seksuelle tiltrekningen til den Andre, er opphisselse og fobi motpoler,

men befinner seg på samme spektrum. Dersom fobien blir dominerende, avstedkommer den i stedet for fetisjering et behov for å *demonisere* – noe som blir relevant i lesningen av *Naken i hijab*.

Kapittel 4 er andre del av det teoretiske fundamentet mitt, og diskuterer reiselitteratur som sjanger, med to primære innfallsvinkler: Kvinnen som reisende, via Ryall (2004), og hvordan den europeiske reiselitteraturen fungerer som en forlengelse av kolonitidens makt- og rasehierarkier. “Reiselitteratur” er en omfattende og plastisk sjanger. Tidligere var den topografiske skildringen sentral, men det har gradvis måttet vike for en reiselitteratur hvor den reisendes fysiske reise og omgivelser er mindre vesentlig enn den “indre reisen”, den psykologiske prosessen den reisende gjennomgår på veien. Reiselitteratur baserer seg stort sett på forfatterens personlige erfaringshorisont, og var derfor lenge en mannsdominert sjanger, fordi det bare var menn som kunne reise fritt. 1800- og 1900-tallet ble imidlertid skueplass for en demokratiserende prosess som gjorde reisen tilgjengelig for flere, inkludert kvinner. Demokratiseringen førte imidlertid til et slags classeskille, hvor de reisende som søkte “autentiske opplevelser” ønsket å markere avstand til den stereotype “sightseeing-turisten”, som slavisk følger sin reiseguide.

Idéen om at det finnes en mer “autentisk” versjon av reisemålet som er utilgjengelig for “vanlige turister”, bygger på orientalistiske forestillinger om det Andre stedet. Bak sløret turistene ser, finnes det noe som er så fremmed og eksotisk at det oppleves av den utenforstående som mer autentisk og ekte. Dette åpner for neste del av kapittelet, som diskuterer koblingen mellom europeisk reiselitteratur og imperialisme eller kolonialisme.

Reisen har tradisjonelt hatt en motivkrets som tenderer mot erobring, og dermed blir de en slags symbolsk gjentakelse av europeisk imperialist-praksis. Oxfeldt (2010) mener likevel ikke at enhver reisende bør forstås som en aktiv og bevisst deltaker i et undertrykkende prosjekt, og stiller seg dermed i opposisjon til flere andre. Kincaid (1988), Pratt (2007) [1992] og Clarke (2018) er alle kritiske til idéen om den europeiske reisende som en *uskyldig* observatør i den fremmede kulturen, gitt at muligheten til å observere stammer fra tidligere erobringer som etablerte dagens maktstrukturer. I dette finnes også en kritikk av kapitalismen som imperialistisk prosjekt, som selv nå gjør tidligere koloniserte steder og folk

til en konsumvare for turister og reisende.

1.1.2. Lesninger av *Snakk til meg* og *Naken i Hijab*

Kapittel 5 er en lesning av *Snakk til meg*. Lesningen er ikke uttømmende, men benytter seg av illustrerende nedslagspunkter som fremhever mitt fokus, altså kryssende akser av kjønn, rase og fetisjering. Lesningen min diskuterer først Ingeborgs leting etter annethet og “autentisitet” på Cuba, og så reiselitteraturens selvrealiserende, indre reise gitt form av erotiske eventyr. Deretter skifter fokuset til Ingeborgs fetisjerende blikk på Enrique og andre svarte kropp, og metaforikken som brukes for å fremstille svarte mennesker som en forbudt nytelsesvare som eksisterer for hennes konsum. Enriques perspektiv diskuteres også i lys av Fanon. Enriques seksuelle tilgang på en hvit kvinne har fremdeles en siviliserende effekt i overført betydning, i den forstand at han får tilgang på en materiell kultur og velstand han vanligvis ikke har.

Til sist diskuteres også Ingeborgs bevissthet om hennes egen rolle og posisjon i dette koloniale maktmønsteret. Ingeborg forsøker etter min mening å omslutte seg med svart historie for å få et innblikk i et fellesskap hun er dømt til å stå utenfor, slik at hun kan frikjenne seg selv for det hun innser er rasefetisjering. Hun ser likevel ikke at hennes besøk på Hemingway-museet og innlevelse i de svarte traumene i seg selv er en form for kolonial videreførsel; i følge Clarke (2018) en “mørk turisme” som lar henne bruke svarte menneskers traumehistorie som enda en kulturell konsumvare.

Kapittel 6 er en lesning av *Naken i hijab*. *Naken i hijab* karakteriseres av orientalistiske klisjéer og stereotyper, både hos den reisende og i Egypt, som hun reiser til. Live er, som Ingeborg, på leting etter noe Annet og mer autentisk, og finner det i materielle mangeltilstander. Lengsel er definerende for Lives psykologi, og får gjenklang i enkelte av romanens romantiske trekk, som parallellhistorier hvor en eldre kvinne tar ordet og deler sine erfaringer. Live selv har en usvikelig tro på den genuine kjærligheten, og lengter stadig bort fra det forutsigbare.

Live gjennomgår en gradvis statusendring fra utenforstående turist til reisende, og føler seg derfor mer i kontakt med den autentiske kulturen, selv om hennes posisjon i den koloniale maktstrukturen betyr at hun midlertidig står utenfor det lokale kjønnshierarkiet.

Etter hvert går hun inn i en “integreringsprosess” som tar fra henne denne statusen, og hun må eksistere i Egypt på de innfødte kvinnenes premisser – og da bryter den orientalistiske illusjonen sammen. Avslutningsvis tegnes et bilde av at Live har “avslørt” det egyptiske samfunnet som “maskerade”, hvor primitivt barbari gjemmer seg bak den vakre overflaten som vises frem til turistene. Fra hennes perspektiv er denne overflaten et ondsinnet bedrageri, satt ut i livet av svindlende arabere av begge kjønn. I realiteten er overflaten eller sløret hun mener å ha sett bak bare den samme orientalistiske konstruksjonen av Egypt hun selv tok med seg dit. “Avsløringen” om egypternes egentlige karakter viser seg bare å være at de stereotypiene Live avviste i starten av boken, faktisk stemmer.

Lives søken etter noe Annet glir over i en fascinasjon for den Andre, i form av Kareem. Både han og de øvrige egypterne – og Egypt for øvrig – tegnes med orientalistiske araber-stereotyper av typen Said beskriver. (Said 1991, 108) Kareem virker innledningsvis som et unntak, men “avsløres” sammen med resten av Egypt. Deretter vekker Annetheten hans, den arabiske stereotypien, avsky snarere enn opphisselse hos Live – hennes blikk på ham har beveget seg til den fobiske polen på fetisj-fobi-spekteret. Resultatet av det blir en ensidig demonisering av Kareem og kulturen som har frembrakt ham, etter mønsteret Hook (2005) beskriver som angst for at kolonistens egen kulturelle orden skal bryte sammen i møte med den Andre.

1.1.3. Diskusjon og funn

Kapittel 7 er et drøftingskapittel med et komparativt perspektiv på enkelte elementer av romanene. Jeg eksemplifiserer her hvordan begge romanene konstruerer den Andre, både med fellestrekk og ulike tilnærminger. Felles for begge er et dyrevelferdsmotiv for å bygge opp inntrykket av et primitivt samfunn og markere en avstand til hovedpersonens moralske normer, illustrert av ulike slakteprosesser og vilkårlig grusomhet. I *Naken i hijab* er det holdningen til dyr noe av det som klarest skiller Live fra de Andre, mens Santeria-avbildningen i *Snakk til meg* illustrerer hvordan det “afrikanske” ved Enrique oppfattes som langt mer skremmende for Ingeborg enn hudfargen hans alene. Videre brukes felles mekanismer fra den koloniale diskursen for å etablere to distinkte stereotyper i hver sin ende av fetisj-fobi-spektrumet: Den hyperseksualiserte, svarte mannen, og den demoniske arabereren.

Deretter diskuterer jeg i hvilken grad romanene moraliserer om eller aksepterer transaksjonelle forhold mellom hvite kvinner og fargede menn, og på hvilke vilkår disse skjer. Både Kareem og Enrique får helt konkrete, materielle fordeler gjennom sin seksuelle tilgang på en hvit kvinne – uten at det påvirker kvinnens opplevelse av den materielle mangeltilstanden som et symptom på autentisitet. Forholdet mellom Ingeborg og Enrique virker som en stilltiende, gjensidig akseptert transaksjon, mens Lives romantiske anlegg hindrer henne i å identifisere forholdet slik. Når det viser seg å ha hatt et transaksjonelt element, opplever hun det som bedrageri.

Live og Ingeborg moraliserer imidlertid begge over *andre* transaksjonelle forhold enn deres eget – særlig er Live avvisende overfor sexturistene Greta og Anita; mens Ingeborg er særlig fordømmende overfor forhold hvor kjønnsdynamikken er motsatt av hennes eget forhold. Basert på Kincaids teorier om koloniale forbruksmønstre, mener jeg sexturisme – også kvinners – er en videreføring og manifestasjon av disse, men også at kvinnenes opplevelse av sin egen seksuelle relasjon som *unik* i forhold til “vanlige” sexturister speiler reiselitteraturens skille mellom “sightseeing-turister” og ekte reisende på jakt etter noe autentisk. Samtidig vitner den om et pågående selvbedrag blant hvite, kvinnelige sexturister – som taust anerkjenner det transaksjonelle elementet i sine forhold, men likevel ikke likestiller sin egen sexturisme med annen.

Til sist diskuterer jeg de to hovedpersonenes bevissthet om sin egen posisjon i den koloniale maktstrukturen, og hvilke ubeviste antakelser romanene gjør. Live som karakter preges ikke av noen særlig bevissthet, men også romanen gjør enkelte bemerkelsesverdige antakelser. Blant annet viser offisiell statistikk at det kidnappes en rekke barn *til* Norge, slik Live gjør med datteren – men at disse ikke blir gjenstand for medieoppslag. Det skrives heller ikke spenningsreportasjer om leiesoldater som kidnapper barn tilbake, slik man gjør med barn som kidnappes fra Norge til utlandet. Hvis noe, så reflekterer mangelen på juridiske konsekvenser for Live hvordan kolonitidens maktstrukturer også manifesterer seg i internasjonalt diplomati. Ingeborg foregir en større grad av bevissthet, særlig etter møtet med den svarte guiden på Hemingway-museet. Men kan et høyere refleksjonsnivå kompensere for århundrer med koloniale maktstrukturer? Konklusjonen min her blir at det kan det ikke, fordi refleksjonen undergraves av at Ingeborg ikke problematiserer sin egen posisjon, eller

Enriques rolle som konsumvare i hennes selvrealiseringsprosjekt.

Kapittel 8 trekker sammen og konkluderer på bakgrunn av lesningen og drøftingene. Det er vanskelig å trekke brede slutninger om norsk reiselitteratur på bakgrunn av to romaner, men lesningen min av akkurat disse to viser likevel at norsk reiselitteratur ikke er skjermet fra å inngå i det Bhabha kaller en kolonial diskurs, kulturproduksjon hvor maktmønstre og premisser fra med kolonialt utspring gjentas. Romanenes resepsjon viser også at dette er et problemfelt kritikere i liten grad er opptatt av. Det kan i seg selv sees som et symptom på den koloniale diskursen – selv om raseproblematikken er tilstede, er den så paradigmatisk at den knapt observeres. Jeg diskuterer også avslutningsvis hvordan romanene avbilder en stort sett fortiet sexturisme-industri, og utfordringene med å trekke inn sosiologisk teori i en lesning av skjønnlitteratur.

Kapittel 2: Resepsjonen til *Snakk til meg* (2010) og *Naken i hijab* (2011)

Gitt at noe av motivasjonen for dette prosjektet skriver seg nettopp fra den kritiske resepsjonens manglende evne eller vilje til å gripe fatt i spørsmål om rase, sexturisme og videreføringen av koloniale maktstrukturer, vil jeg i dette kapitlet presentere primærtetekstenes resepsjon. Kapitlet behandler først resepsjonen av Hjorths *Snakk til meg*, og deretter resepsjonen tilhørende Nisjas *Naken i Hijab*. Til sist presenteres et overblikk over forskningslitteraturen på Hjorths forfatterskap og *Snakk til meg*. Det finnes i skrivende stund ikke noen forskningstradisjon verken på Nisjas forfatterskap eller på *Naken i hijab*, utover den jeg etablerer her. At det ikke foreligger tidligere forskning på et verk kan skrive seg fra et mangfold av grunner, men den diskutabile litterære kvaliteten⁵ og Nisjas senere vending mot prosasjangle med enda mindre tydelig litterær status er sannsynligvis bidragsytende.

På grunn av Hjorths nå fremskutte posisjon innenfor norsk litteratur (og kulturliv for øvrig), er det et synlig misforhold mellom resepsjonen til *Snakk til meg* og *Naken i Hijab*. Nisja må ha fremstått som en nokså ukjent størrelse da hun debuterte, og – som kapitlet vil vise – fremhever heller ikke den begrensede resepsjonen romanens litterære kvaliteter. Imidlertid er resepsjonshistorien til *Naken i Hijab* preget av noe annet: En kritisk dialog om hvorvidt forlaget – kanskje i mangel på en reell resepsjon – kan tillate seg å hente uttalelser og sitater fra helt andre steder i arbeidet med å promotere boken. En annen påfallende irregulærhet med denne resepsjonen er at Nisja selv forsøker å imøtegå kritikere på sin personlige blogg.

⁵ Jamfør 2.2. og særlig Askeland og Sørbyes kritikker.

2.1. Resepsjonen av *Snakk til Meg* (2010)

Vigdis Hjorth har siden debuten i 1983 befestet sin posisjon som en del av den kulturelle eliten, og det har sikret en nokså bred resepsjon av *Snakk til meg*. Denne befestningen har ikke kommet gratis for Hjorth, og ved debuten ble hennes tidligste romaner ofte nedvurdert som *kvinnelitteratur*; og Hjorth selv kategorisert som en “litterært uspenning, sexifisert pornograf” (Sandve, 2014). Siden da har det skjedd noe, både med det litterære landskapet som nå i større grad respekterer Hjorths nøysomme balanse mellom virkelighet og fantasi, og kanskje også noe med selve forfatterskapet til Hjorth – selv om både erotikken og humoren er til stede, og bøkene hennes fremdeles er skamløst skrevet både fra et kvinneperspektiv og av en kvinne. Den nyere kritikkens kontrast til den tidlige nedvurderingen er påtakelig: “[Vigdis Hjorth] kjenner de kjipeste fordommene og tankene i oss, og hun klør så lenge og så klokt – at det merkes.” (Helga Lilleland, Varden, 16.09.2011)

Snakk til meg ble omtalt av de fleste store publikasjoner. Den har blitt fremhevet som en historie mange kan mene å ha lest før, og som nærmer seg det klisjéfylte, men likevel klarer å gjøre noe nytt med et kjent materiale. Slik klarer romanen også å vekke medfølelse med Ingeborg, med situasjonen hennes, og å se den som noe sant eller ekte. Eller, som Anne Merethe K. Prinos skriver i Aftenposten: “å skrive seg gjennom det banale, gjennom klisjeene og inn mot noe sant menneskelig.” (12.09.2010, 13) Fokuset på manglende kommunikasjon med sønnen Torgrim og ensomheten Ingeborg opplever både før og etter møtet med Enrique går som nevnt igjen i flere lesninger som hovedtema for romanen, men hvordan de plasserer Enrique i denne ensomheten varierer.

2.1.1. “Ingen dialog, ingen evne til forløsende samtale”

Blant de som anerkjenner rase- og klasseperspektivet i sine anmeldelser er Cathrine Krøger i Dagbladet (30.08.2010), og Merete Røsvik Granlund i Dag og Tid (03.09.2010). Granlund mener at Hjorth i sine skildringer tar fattigdom, svart identitet og historiebevissthet på alvor, og peker tilbake på *Hjulskift* fra 2007 som sammenlignbar i kulturkonfliktaspektet av boken. (Granlund 2010, 31)

Cathrine Krøger i Dagbladet er ikke helt enig i sammenligningen og sier "Den rike fra vesten som kjøper seg kjærlighet. En klassisk historie med en gjenkjennelig Hjorthsk vri:

Kvinnen er kjøperen. Men dette er ingen humoristisk ironisk klassereise som i «Hjulskift»." (Krøger 2010, 43) Granlund hevder også at Ingeborg er bevisst på at Enrique utnytter henne, og derfor nødvendigvis aksepterer det; og oppsummerer det velkjente mønsteret i historien slik: "Så velkjent er det faktisk at det finst kompliserte byråkratiske rutinar for å hindre folk i å gjere akkurat det ho gjer når ho medvite lèt seg bruke av den cubanske elskaren i hans kamp for eit friare liv". (Granlund 2010, 31) Her er Granlund og Krøger samstemte, og Krøger mener Ingeborg "velger den ydmykelsen det er å vite at hun kjøper seg kjærlighet". (Krøger 2010, 43)

Til tross for bevisstheten Granlund har om det postkoloniale perspektivet konkluderer også hun at "Men sårast av alt er sjølvsgat det faktum at Ingeborg saknar son sin, og det er verkeleg ein djupt tragisk dimensjon i boka at heile "eventyret" på Cuba er ein direkte konsekvens av den desperate lengten ho har etter sonen". (Granlund 2010, 31) Slik retter også hennes analyse seg til slutt inn mot ensomheten Ingeborg føler, hvilket tomrom som skal fylles og med hva. Krøger er blant få som påpeker i klartekst at "også kubaneren er et offer." (Krøger 2010, 43)

Krøger og Granlund skiller seg imidlertid markant fra den øvrige resepsjonen, som nesten utelukkende fokuserer på dynamikken i forholdet mellom Ingeborg og sønnen, Torgrim – av og til speilet i dynamikken mellom Ingeborg og Enrique. For å vende tilbake til Prinos' omtale i Aftenposten, leser ikke hun Ingeborgs tenkte apologi til sønnen som en genuin unnskyldning, men heller som en nøye kalkulert *hevn*. Hevnen består av å henvende seg direkte til sønnen mens hun skriver om sitt (erotiske) selvutviklingsprosjekt med Enrique i sentrum. (Prinos 2010, 13) Prinos peker óg på hvordan romanen fremstiller den sjenerte Ingeborg i møtet med det fremmede, og hvordan Ingeborgs selvscenesettelse – først i tidligere østblokkland og siden på Cuba – kan være "ubehagelig gjenkjennelig" (ibid.) for mange lesere.

I Tønsbergs Blad (15.09.2010) skriver Finn Stenstad, også med fokus på mor-sønn-forholdet, at: "Her er ingen dialog, ingen evne til forløsende samtale". (Stenstad 2010, 4) Tora Ulstrup i Morgenbladet (03.09.2010) fastslår at Torgrims atferd er et "taushetstyranni": "Gjennom kjærlighetshistorien med kubaneren våkner hun til liv og selvbevissthet og frigjør seg fra sønnens taushetstyranni." (Ulstrup 2010, 38) Hennes omtale gjentar også et felles poeng for

mye av resepsjonen, nemlig at det er gjennom mor-sønn-forholdet til Torgrim og Ingeborg at historien når igjennom til leseren, og blir ekte. (ibid.)

Marit Nymo Nilsen i VG (12.09.2010) ser forholdet til Enrique som ikke bare en måte å fylle det åpenbare tomrommet hos Ingeborg på, men spesifikt som en erstatning for sønnen hun egentlig savner, og at disse handlingene (som å kjøpe nye vintersko og øve på nye ord) ligner på et mor-sønn-forhold, og slik gjør Torgrims fravær enda mer åpenbart og sårt. Hun uttrykker det som at Ingeborgs selvransakelse “[...] gir språk og følelser til den desperate, indre jakten på forsoning, kjærlighet og ønsket om å bli snakket til.” (Nilsen 2010, 47)

Min påstand er at resepsjonen i sin alminnelighet – med unntak av Krøger og Granlund – har en markant svakhet i mangelen på bevissthet om rasedynamikken og maktstrukturene som presenteres og reproduseres i Hjorths virkelighetsfremstilling. Selv når kritikere og anmeldere anerkjenner Ingeborgs infantilisering av Enrique, leses det i lys av at hun savner sønnen, som om ikke det i seg selv er en dypt forstyrrende måte å se elskeren sin på. Kritikere som Anne Straume i NRK (06.09.2010) maler med en nokså bred pensel når de konkluderer med at *Snakk til meg* egentlig handler “... først og fremst [om] et ensomt menneske.” (Straume 2010) Straume får her oppsummere en kritisk respons som har sett seg blind på ett tematisk aspekt, og fullstendig oversett et annet.

På mange måter karakteriseres forskningstradisjonen på Hjorths tidlige forfatterskap av en liknende vurdering. Det forskes lite på Hjorth før på 2000-tallet, og kanskje særlig i høyere takt etter at hun mottok kritikerprisen i 2012. Særlig etter publiseringen av *Arv og Miljø* (2016) har Hjorth-forskning blitt et etablert felt med nokså høy publiseringstakt innenfor litteraturvitenskap og nordistikk, men som også tidligere har tangert andre fagfelt etter hvert som hennes rolle som kulturperson ble tydeligere.⁶

⁶ Se for eksempel Slotnes, Oda. 2018. *A Plea for Paraphrase – Parafraens rolle i litteraturkritikken belyst gjennom anmeldelser av Vigdis Hjorths Arv og miljø (2016)*, MA/UiB; Ramstad, Marte. 2018. *Litteraturens virkelighet: Om Arv og miljø som virkelighetsskapende roman*, MA/UiB, eller Krystad, Ingrid. 2016. *Noen må være som henne. Noen må være det motsatte. Vigdis Hjorths romaner Hva er det med mor og Tredje person entall som undersøkelser av moderne moderskap*, MA/UiB.

2.1.2. Forskning på Hjorths forfatterskap og *Snakk til meg*

Forskningen på Hjorth før 2010 tegner et bilde av en forfatter som vekker gryende interesse både i offentligheten og litteraturforskningen. Irene Engelstad oppsummerer Hjorths datidige status slik, i “Skam, seksualitet og selvfølelse – En sammenlikning av Amalie Skram og Vigdis Hjorth” (2005): “Vigdis Hjorth [...] kan neppe sammenliknes med Skram når det gjelder litterær posisjon. Men hun har med stor dristighet utforsket kvinnelig seksualitet i en tid der de fleste seksuelle tabuer er brutt.” Engelstad understreker den tidlige oppfatningen av Hjorths forfatterskap; hvor Hjorths rolle var å flytte grensene for litterær behandling av kvinnelig seksualitet enda litt lengre.

I 2007 publiserer tidsskriftet *Rus & Samfunn* et intervju med Hjorth – “Ærlig talt, Vigdis Hjorth, går det an?” – som i utgangspunktet ikke handler om hennes litterære virksomhet, men om hennes åpenhjertige forhold til alkohol. Likevel innledes intervjuet med en slags oppsummering nettopp av Hjorths litterære status:

Det er sagt om Vigdis Hjorth at hennes rolle som erotisk provokatør i det offentlige rom skygger for det eksistensielle og dybdeborende i hennes bøker. I tekstene gir hun plass til tingenes tvang, blikkets betydning, individets lengsel etter å få den andres anerkjennelse og en søken etter å forstå seg selv. Hun er personlig uten å bli privat, følsom uten å bli sentimental. Likevel ligger ordene bare som en tynn og skjør ferniss mellom levd liv og fortellingens fantastiske verden. (Bølstad & Øvrebø 2007)

Formuleringen “det er sagt om Vigdis Hjorth” maskerer hvem som skal ha sagt dette, så vurderingen kan like gjerne være de to intervjuernes. Beskrivelsen av Hjorth som en “erotisk provokatør” i en rolle som “skygger for det eksistensielle og dybdeborende i hennes bøker” er ikke en urimelig beskrivelse, men innebærer heller ikke noe bidrag til en konkret forskningstradisjon på Hjorths forfatterskap. Også i Christine Hamms artikkel “Gudinner med jobb og barn? – Alenemødres seksualitet i norske samtidsromaner” (2012) er det erotikken (eller kanskje dens mer kliniske slektning, seksualiteten) som får være definerende for Hjorths litteratur. Hamm bruker protagonisten – kunstner og alenemor – i Hjorths roman *Hva er det med mor* (2002) som nedslagspunkt i en studie av hvordan en rekke kvinnelige romankarakterer balanserer rollen som alenemor med egen seksualitet og behovet for å skape en (seksuell) identitet utenfor bare morsrollen.

Per Buvik bruker i boken *Sjalusi uten grenser : litterære dybdeboringer fra Evripides til Vigdis Hjorth* (2016) Hjorths roman *Om bare* (2001) som et av punktstudiene. Den knyttes her sammen med en rekke andre tekster, både nåtidige og historiske, og er ikke et rent verk innen Hjorth-forskning. I en omtale av Buviks bok for *Norsk litteraturvitenskapelig tidsskrift* skriver Hans Hauge (2017) at Buvik går

galt i samtidsbeskrivelsen, men det rokker ikke ved, at hans analyse af *Om bare* bare er helt suveren. Han er en bedre litteraturlæser end samfundsdiagnostiker. Buvik fandt budskab i *Medeia*, og det finder han også hos Hjorth. Overraskende nok. (Hauge 2017)

Med sitt “overraskende nok” signaliserer Hauge en litt annen holdning til Hjorths roman (og forfatterskap) enn det Buvik gjør. Hauge kan leses dithen at han er fornøyd med Buviks analyser og lesninger, men ikke helt forstår hvorfor han har begunstiget Hjorth – og særlig *Om bare* – med en plass i boken.

Søk i Bora og Duo viser at litteraturforskning på Hjorth ikke er uvanlig på master-nivå, men med et klart tyngdepunkt de siste fem årene.⁷ En tilsvarende mengde forskning på doktorgradsnivå finnes ikke enda. Det er likevel rimelig å anta også forskningen på Hjorth vil øke i takt med forskningen på virkelighetslitteratur for øvrig, men ikke nødvendigvis med vekt på nettopp *Snakk til meg*. Forskningen på *Snakk til meg* utgjør en svært begrenset del av Hjorth-forskningen. Så langt finnes det en masteroppgave om den, avlagt ved Universitetet i Oslo. Hovedtesen der er imidlertid at *Snakk til meg* kan leses politisk, som en “postnasjonal kjærlighetsroman.” (Wuttudal 2013) Altså beveger jeg meg her inn i et nokså lite utforsket underfelt av en voksende forskningstradisjon på Vigdis Hjorths litteratur, både i valget av skjønnlitterær primærtekst og teoretisk tilnærming.

⁷ Søk etter “Vigdis Hjorth” i BORA:

http://bora.uib.no/discover?filtertype_1=author&filter_relational_operator_1=notcontains&filter_1=vigdis+hjorth&submit_apply_filter=&query=vigdis+hjorth&scope=%2F

Søk etter oppgaver med “Vigdis Hjorth” i tittelen, DUO:

https://www.duo.uio.no/discover?filtertype_1=title&filter_relational_operator_1=contains&filter_1=vigdis+hjorth&submit_apply_filter=&query=vigdis+hjorth&scope=

2.1.3. Rase eller kommunikasjon?

Resepsjonen av *Snakk til meg* har altså en tendens til å fokusere på kommunikasjonsaspektet i stedet for raseperspektivet, og tilhørende motiver: sexturismen, orientalismen, de koloniale maktstrukturene som stilles ut. Det virker som om Hjorth selv er bevisst disse underliggende premissene, men problematiseringen av dem blir underordnet i de fleste kritikeres lesninger. Jeg påpeker ikke dette fordi jeg mener at kommunikasjonstematikken *ikke er til stede*, tvert imot: Den er *definitivt* er til stede, og synliggjøres blant annet i tittelen, forholdet til sønnen, eller i fokuset hennes på “taushetsplikt” – som synes langt mer sentralt i hennes liv enn bare som en byråkratisk forordning fra bibliotekslivet.⁸ Denne tematikken er imidlertid ikke sentral i min lesning, og det er en svakhet ved både resepsjonen og forskningslitteraturen så langt at den har fått lov til å underordne raseperspektivet. Det er kanskje også symptomatisk, og en refleksjon av Ingeborgs holdning: Det er verdt å bruke en svart mann; og å la seg bruke av ham, dersom det kan føre til en middelaldrende, hvit kvinnes selvrealisering. På tross av bevisstheten Hjorth foregir, sa hun likevel i et intervju like før lanseringen av *Snakk til meg*, på spørsmål om boken er selvbiografisk (etter å ha svart bekræftende på at hun selv har vært på Cuba) at: “Det ville passet flott inn i min biografi og mitt image å hente en svart mann fra Cuba [...]”. (Kristensen 24.07.2010, 68). Her prøver Hjorth kanskje å leke litt med den “lettbentheten” Straume (2010) mener karakteriserer prosaen i *Snakk til meg*, men ender i stedet opp med å undergrave sin egen autoritet og inntrykket av bevissthet om det asymmetriske maktforholdet både hun og Ingeborg i så fall ville vært en del av.

Det virker klart for meg at det i *Snakk til meg* traderes mye ubevisst tankegods om interseksjonene mellom rase og kjønn, som ikke alltid forhandles eller anerkjennes verken av Hjorth eller flertallet av kritikere. Hadde *Snakk til meg* blitt lansert i dag, ville kanskje bildet av resepsjonen vært annerledes. Jeg er tilbøyelig til å tro at kritikere i dag er bedre skolert i å diskutere raseproblematikk, enn de var i 2010 – selv om det er mindre enn ti år siden. Det samme kan ikke sies om *Naken i hijab*, hvis begrensede resepsjon i mye større grad er

⁸ Det bør anerkjennes som et ledd i hennes egen uuttalte forestilling om at i fraværet av språklig kommunikasjon med Enrique som ikke må skje via et nøytralt mellomledd (engelsk), fordi hun ikke kan spansk og han ikke kan norsk, så finner de likevel en opphøyet kommunikasjon gjennom deres fysiske handlinger med hverandre. Det er altså snakk om en slags fremmedgjøring eller kommunikasjonsflope som skaper en kløft mellom dem, men som Ingeborg synes å mene at de kan bygge bro over gjennom erotisk utfoldelse.

avvisende overfor romanens sentrale premisser.

2.2. Resepsjonen av *Naken i Hijab* (2011)

I motsetning til Vigdis Hjorth er ikke Gunn Marit Nisja en sentral figur i det norske litterære landskapet. Hvis hun først omtales påpekes det raskt at *Naken i hijab* har solgt 20 000 eksemplarer og blitt nominert til Bokhandlerprisen.⁹ Romanens kritiske resepsjon er imidlertid begrenset, men jeg skal allikevel presentere et overblikk.

Resepsjonen begrenser seg – med noen unntak – til lokalaviser, gitt litt ekstra næring av forlagets egen promotering og Nisjas personlige blogg. I den grad resepsjonen har noen tendens, så er det at etablerte kritikere trekker romanens litterære kvaliteter i tvil, og gjerne sammenlikner den ufordelaktig med nettopp Hjorths *Snakk til meg*. Kritikere i mindre publikasjoner synes mer åpne for å godta *Naken i hijabs* premisser og sentrale intrige.

2.2.1. Toskeskap og bekjennelseslitteratur

Av større aviser er det bare Dagbladet og Stavanger Aftenblad som har omtalt *Naken i Hijab*. Cathrine Krøger (26.09.2011) beskriver *Naken i Hijab* kort for Dagbladet som “unyansert”:

Vi klarer derfor ikke å bli overbevist om [Live] stormende forelskelse og ekstreme naivitet, som gjør at hun tilslutt sitter innelåst med hijab i en ekstremt kvinneundertrykkende kultur. Bedre blir det ikke av at Live etter hvert opptrer vel helgenaktig, mens Kareem demoniseres. Sånn sett fungerer denne romanen mest som en litt ubehagelig advarsel til kvinner som reiser på tur og treffer en vakker muslimsk guide. (Krøger 2011)

Krøger sammenligner også romanen med *Snakk til meg*, men mener at de subtile nyansene Vigdis Hjorth avbilder i forholdet mellom en hvit kvinne og en svart mann mangler i Nisjas roman. (ibid) Det er ikke urimelig å anta at det krever en viss finesse fra forfatteren for å behandle et såpass betent emne som raserelasjoner, og denne finessen besitter Vigdis Hjorth i

⁹ Se for eksempel Ellevset 2014; Juritzen forlag 2018 eller Norlis vareomtale for *Olivensteinen* (<https://www.norli.no/webapp/wcs/stores/servlet/ProductDisplay?storeId=10651&urlLangId=-101&productId=2211120&urlRequestType=Base&langId=-101&catalogId=10051>) (lest 02.10.2018)

større grad enn Nisja. Krøgers konklusjon er at romanen først og fremst er en advarsel mot å forelske seg i kjekke turguider.

Jan Askelund (20.10.2011) slakter romanen nådeløst for Stavanger Aftenblad, og mener den skulle vært igjennom flere omskrivninger før utgivelse. Askelund godtar ikke romanens premiss om vanskelig kjærlighet i et fremmed miljø, og mener i stedet at det egentlig er en fortelling om en naiv hovedperson som konsekvent tar de verste valgene for seg selv. Eller med hans egne ord: “[boken] dreier seg om toskeskap. Vi er alle fremmedkulturelle i det fremmede, og oppfører vi oss som den kvinnelige hovedpersonen gjør her, er vi et betydelig minoritetsproblem. Hvor som helst. Og ikke noe å skrive en platt bok hjem om”. (Askelund 2011) Krøger og Askelunds kritikker står igjen som de toneangivende anmeldelsene av *Naken i hijab* gitt hvor mange de når ut til, men utgjør ikke alene hele resepsjonen.

Camilla Sørbyes kritikk for Drammens Tidende (04.10.2011) har en del til felles med Krøgers. Hun karakteriserer både prologen og epilogen som unødvendige, og romanen som forutsigbar. Sørbye innlater seg også på en sammenlikning mellom *Naken i Hijab* og Hjorths *Snakk til meg*: Forskjellen mellom *Naken i Hijab* og *Snakk til meg* er at man helt til siste stund håper at Enrique skal overkomme stereotypene og bli hos Ingeborg, men en slik forventning om subversjon umuliggjøres allerede i prologen hos Nisja. Sørbye fortsetter: “De sentrale karakterene plasserer seg raskt i kjente mønstre som nærer opp under etablerte fordommer om uskyldige, vestlige kvinner versus voldelige, muslimske menn” (Sørbye 2011), og foreslår at persongalleriet forsøksvis prøver å nyansere kulturforskjellene, men at det ikke er helt vellykket. Hun synes likevel at mye av det Nisja skriver blir formidlet med innsikt og varme, men etterlyser en mindre stereotyp fortelling.

Liv Jorunn Denstadli Sagmo i Tidens Krav (17.09.2011), en lokalavis for Kristiansund, er heller ikke av den oppfatning at Nisja når helt opp, men i motsetning til de andre som har omtalt romanen mener hun heller ikke at Nisja er milevis unna. Sagmo skriver at Nisja har funnet en “spennende form å fortelle om hvordan unge egyptiske muslimer blir stående i klem mellom tradisjon og turisme” (Sagmo 2011, 46), og drar i likhet med Sørbye frem at Nisja åpenbart har mye kunnskap om egyptisk kultur. Hennes konklusjon er imidlertid

annerledes: at historien er spennende og verdt å lese.

En liknende konklusjon lander Vidar Andersen (08.06.2012) på i Dagsavisen Nye Meninger. Her karakteriseres Naken i hijab som en “gripende fortelling”, men mest av alt virker Andersen opptatt av å forsvare romanen fra anklager om at den fiendtlig innstilt mot Islam eller Egypt:

Overdrives det i boken de faktiske forhold for å forsøke å demonisere både det egyptiske samfunnet og egyptere? Spiller handlingen på forakt overfor muslimer, på en slik måte at den lett blir avskrevet som fordomsfull og rasistisk? Svaret blir nei til begge spørsmål. Det gjøres ikke det. Det er Lives kjærlighetshistorie vi leser her. Om hennes valg som gjorde at hun fant seg selv gjennom mislykket kjærlighet. Det er ikke en bok som er verken rasistisk eller nedlatende mot verken muslimer eller egyptere. Det er en bok som beskriver kulturelle forskjeller man skal tenke seg godt om før man innlater seg på og [sic] blande dem. (Andersen 2012)

Andersens forsvarstale ville for meg virket mer troverdig dersom anmeldelsen i seg selv ikke beveget seg gjennom orientalistiske klisjéer om Egypt, av samme type som Nisja bruker for å “gi liv” til skildringen. Nisjas Egypt er for Andersen “mørkt og mystisk” (2011), men han føler seg aldri kallet til å stille *spørsmål* ved Nisjas versjon av Egypt. I det som er resepsjonens mest udelt positive omtale, hylles Nisja som full av innsikt om Egypt, og boken som en viktig advarsel. Denne omtalen kom imidlertid et helt år etter den opprinnelige publikasjonen, som kan bidra til å forklare hvorfor forleggeren, Juritzen forlag, tok det på seg å konstruere en slags resepsjon for Nisja, som var langt mer positiv enn Krøger, Askeland og Sørbyes omtaler.

2.2.2. En konstruert resepsjon?

På bokens omslag står det skrevet lovord fra diverse bokhandlere, noe Askelund i sin kritikk lakonisk beskriver som “villedende reklame”. Juritzens markedsføring av boken figurerer også i Drammens Tidende, og ansporer Sørbyes strengeste kritikk: "Her blomstrer superlativene om kapp med klisjeene, og det er ingen tvil om hvem som er målgruppen:

Kvinner på jakt etter en forutsigbar og lidenskapelig fortelling, ikke ulik bekjennelseslitteratur av typen “dette hendte meg”.¹⁰ (Sørbye 2011, 5)

Det er påfallende at i det lille av kritisk resepsjon som finnes for *Naken i hijab*, så figurerer forlagets egne uttalelser på vegne av boken såpass ofte. Av Juritzen forlag omtales *Naken i hijab* blant annet som “unorsk og vakker”. (Juritzen forlag 2018b¹¹) Det er også – for meg¹² – påfallende at en forfatter som Nisja av forlaget har blitt plassert i en reiselitteratur-serie (“Reisefølge”), med forfattere fra verdenslitteraturen som George Sand.¹³ Det sier kanskje noe om deres ambisjonsnivå på vegne av forfatteren. Det er likevel klart etter å ha gjennomført denne resepsjonsstudien at sitatene på omslaget sannsynligvis er hentet inn fra ulike bokforhandleres egen beskrivelse av boken, og dermed ikke har særlig mye verdi som kritikk. I tillegg til dette litt idiosynkratiske forsøket på å konstruere en positiv resepsjon, er *Naken i hijabs* resepsjonshistorie også farget av at Nisja selv har kommentert resepsjonen underveis. Nisja driver nemlig en personlig blogg, hvor hun på nokså utypisk vis forsøker å sardonisk imøtegå blant annet Krøgers kritikk, og ellers har utdypet hvilke av hennes egne erfaringer som ligger til grunn for romanen i ulike intervjuer.

2.2.3. Nisjas imøtegåelse av resepsjonen

Nisjas beskrivelse av Egypt og menneskene der “bygger på forfatterens egne erfaringer og observasjoner fra flere år i Egypt.” (Juritzen forlag 2018a) Det er altså snakk om et biografisk element som romanen selv er nokså taus om – men det stemmer godt overens med Ryalls observasjon om at reiselitteratur ofte stammer fra forfatterens egne reiseerfaringer. (Ryall 2004) Det er likevel uklart i hvilken sammenheng Nisja har gjort sine observasjoner og erfaringer. Har hun vært en tilbakevendende turist, hatt egyptisk kjæreste, eller vært fastboende? I en bok med såpass mye politisk bagasje – som forfatteren ved både første og

¹⁰ Dette må etter min mening leses som en nedvurdering av *Naken i Hijab*, som via sammenlikningen med en sjanger klart forankret i den kulørte ukepressen, fratar romanen enhver litterær status.

¹¹ Det er muligens noe uvanlig å ha med hva forlaget selv sier i en resepsjonsoversikt, men siden deres påstander om boken har blitt gjentatt i senere kritisk behandling av Nisjas forfatterskap virket det hensiktsmessig å gi et kort overblikk.

¹² Den delen av resepsjonen som var kritisk til forlagets bruk av løsrevne sitater fra usikre kilder har ikke kommentert dette, muligens fordi relanseringen som en del av denne serien skjedde etter at det typiske vinduet for kritisk mottakelse hadde passert.

¹³ Pseudonym for Madame Dudevant, eg. Amantine-Aurore-Lucile Dupin (1804-1876). Innflytelsesrik, fransk forfatter.

andre øyekast ser ut til å være blind for – blir disse detaljene desto mer interessante. Hvordan har Nisjas omstendigheter farget Lives opplevelser?

I diverse intervjuer med Driva, en lokalavis for Nordmøre, avsløres imidlertid disse detaljene. I 2011 siteres Nisja selv:

– Historien er fiktiv, men basert på egne og andres inntrykk av det Egypt vi møter bak den skinnende fasaden satt opp for turistene. Jeg hadde egyptisk partner i fire år og reiste ned for å være sammen med ham og hans familie flere ganger årlig. Jeg var inspirert av møter med mennesker, flotte og gjestfrie egyptere som tok godt imot meg, og europeere, kvinner og menn som forsøkte å få livene sine til å fungere midt i en fremmed kultur. Det var interessant å observere hvordan vi misforstår hverandres gode intensjoner, utfordringene de kulturelle forskjellene byr på og hvordan man forsøker – og av og til lykkes – i å bygge bru mellom disse. (Driva¹⁴ 2011)

Her mener hun altså at Egypt preges av en form for dobbelthet – en “skinnende fasade” som turistene presenteres for, som det (presumptivt) skjuler seg en mørkere, mindre glamorøs realitet bak. Hun beskriver i løpet av intervjuet imidlertid aldri noe annet enn denne fasaden. Å “misforstå hverandres gode intensjoner” ser ut til å være sentralt for Nisja, og er også et tema som gjør seg gjeldende i *Naken i hijab*, selv om elementer av romanen også gjør det motsatte.

Det er vanskelig å gå med på at Kareem, som til slutt holder Live fanget – først gjennom sosial kontroll og lokalsamfunnets strenge kjønnsnormer, så helt bokstavelig – er et offer for misforståtte, gode intensjoner. I et senere intervju, da i forbindelse med hennes siste roman – *Olivensteinen* (2014) – avslører Nisja mer om sitt forhold til Egypt:

Egypt er et land forfatteren har et spesielt forhold til. Hun har tidligere fortalt i Driva om åra hun hadde egyptisk partner og flere ganger årlig reiste ned for å være sammen med ham og hans familie. Det ga et unikt innblikk i kultur og hverdagsliv.

– Det har egentlig vært planen hele tida, å vende tilbake til Egypt, forteller forfatteren fra Sunndal på telefon fra Modum, hvor hun arbeider som avdelingsleder ved Blaafarveværket. (Ellevset 2014)

Nisja har altså selv vært den hvite kvinnen som kom utenfra og hadde egyptisk kjæreste –

¹⁴ Mangler byline.

men forholdet har åpenbart tatt slutt. Hun sitter igjen med et “spesielt forhold” til landet. Romanen som foranlediger intervjuet, *Olivensteinen* (2014), er første roman i det Juritzen forlag omtaler som “Egypt-trilogien” (Juritzen forlag, 2018). Basert på forlagets omtale kan det synes som at Nisja nå har forflyttet seg inn i kiosromanens territorium, og skildrer noe som vanskelig kan beskrives som annet enn en forbudt romanse mot et eksotisk bakteppe.¹⁵

Egypt 2011: Hoda er eneste datter i en familie som lever av turisme. Foreldrene presser på for å få henne giftet bort til et godt parti. Hoda føler avsmak for kandidatene, og oppdager en kjærlighet som er så forbudt som den kan bli. Norske Sigrid råder Hoda til å følge kjærligheten. Men med hvilke konsekvenser? (Juritzen forlag, 2018)

Uten at jeg skal dvele for mye ved *Olivensteinen* eller “Egypt-trilogien”, så er det her påfallende at en roman som tilsynelatende handler om en egyptisk kvinnes kamp for råderett over egen kropp må formidles gjennom perspektivet til en hvit kvinne (Sigrid). Denne perspektivering maner frem en rekke spøkelses fra kolonitiden – fra å beskrive en naiv hvit kvinne som lar seg lure av den lokale mannen, har Nisja med Sigrid-figuren konstruert en hvit kvinne som *vet best* – også i en for henne fremmed kultur. Likevel er den hvite kvinnen som kommer utenfra med åndelig veiledning en interessant, potensiell subvertering av det som i Hollywood kalles “the magical negro”.¹⁶

Utenfor romanen fremstår Nisja som om hun har reflektert langt mer over realiteten i transaksjonelle, romantiske forhold som skjer på hvite kvinners premisser. Hun beskriver blant annet hvor utbredt det er at eldre, hvite kvinner gifter seg med unge, egyptiske menn. Disse forholdene er som regel dødsdømte etter at hvetebrødsdagene går over – den unge mannen vil også ha barn, og noen som kan ta seg av hans foreldre, som jo i disse tilfellene gjerne er på alder med hans kone:

For den engelske kona til denne hyggelige, nyutdannede guiden på noenogtjue var slett ikke på hans alder, hun var over seksti. La oss kalle henne "Betty". Jeg hadde sett for meg noen i min egen situasjon omtrent, men så viser det seg at Betty er fraskilt og

¹⁵ Og slik kanskje også bekrefter at Camilla Sørbyes kritikk av *Naken i Hijab* var ganske presis.

¹⁶ Et begrep tatt i bruk og etablert av filmregissør Spike Lee om svarte karakterer som besitter en unik innsikt og åndelighet som i hovedsak eksisterer for å være tilgjengelige som guide, informant og sjelesørger for (den hvite) protagonisten.

har barn hjemme i England- voksne barn, eldre enn meg, og flere barnebarn. (Nisja 2012)

Etter at de er økonomisk sikret gjennom ekteskapet med den eldre kvinnen, går de unge mennene hen og finner seg en ny kone på sin egen alder – gjerne fra utlandet. (Nisja 2012) Dette perspektivet beskriver en situasjon som foruten å minner veldig om den i *Snakk til meg*, og “Betty” er åpenbart den direkte inspirasjonen for karakteren Wendy i *Naken i hijab*. Nisja viser med blogginnlegget at hun kan problematisere temaene hun skriver om – selv om perspektivet hennes primært ligger hos de hvite kvinnene, som “utnyttes”. Egypterne mistenkeliggjøres: ““She is a wonderful person”, sier han til meg og tar hånda hennes. Så sier han noe på arabisk til kompisene sine, som flirer. Jeg ser på min nye venninne. Hun slår blikket ned. Jeg hadde en sterk følelse av at noe ikke var som det skulle.” (Nisja 2012)

Det er imidlertid lite av denne bevisstheten å skjelve i hennes skjønnlitterære produksjon, som Krøger også poengterer. Nisjas imøtegåelse av Krøgers kritikk er lite overbevisende. Når Nisja skriver at hun ikke skjønner kritikken, så fremgår det av imøtegåelsen hennes at hun *helt bokstavelig* ikke forstår hva kritikken egentlig medfører:

Hva tenker man da, når en anmelder (i en anmeldelse som ellers var ganske grei) mener at boka er svart/hvit og handler om undertrykte kvinner og demoniske muslimske menn? Jo, da ble jeg litt lei meg. Og til tross for alle andre tilbakemeldinger som har beskrevet den som nyansert, måtte jeg gå i meg selv og vurdere: Er det virkelig en SLIK bok jeg har skrevet, jeg som har så mye kjærlighet for samfunnet jeg ble kjent med i Egypt? For det var ikke meningen. Så tok jeg en liten gjennomgang med meg selv av mennene og kvinnene vi blir kjent med i historien [...] Vi har Lives svigerfar, Amir. Han er beskrevet som veldig mild, følsom og snill, en god far og ektemann men dessverre syk/ sengeliggende. Ikke spesielt demonisk altså. (Nisja 2011b)

Med beskrivelsen av Kareem vedgår hun at han “har en tosidig personlighet”, men betyr at det ikke er slik han er *fordi* han er muslim. Inntrykket av at Nisja ikke forstår kritikken hun svarer på er vedvarende. Hun skjønner ikke *hvorfor* Krøger leser boken som hun gjør, for Krøger forstår jo ikke hvordan Nisja selv har tenkt seg karakterene:

Til slutt har vi altså Kareem, som Live er gift med. Han har en tosidig personlighet, det er mye både sjarm og temperament, han er hissig og han drikker mye. Livet hans

er ute av kontroll og han reagerer med desperat sinne. Her har vi altså demonen vår. *Men han er jo ikke slik fordi han er muslim.* Folk med lignende problemer finner vi selvfølgelig over hele verden, både i Levanger og Larvik og Lisboa og Luxor. (Nisja 2011b)

At en forfatter som gir seg i kast med å svare sine kritikere ikke kommer godt ut av det, er kanskje ikke så overraskende. Mer overraskende er det at Nisja tilsynelatende ikke forstår sin egen kritikk, men på den annen side kan reflektere nokså akutt om problematikk som farger romanen. Litt velvillig kan man si at Nisjas kommentarer om egen litterær virksomhet tyder på at hun kan ha utforskede lag som forfatter – men at disse neppe vil springe ut i full blomst mens hun skriver kjærlighetsromaner på oppdrag fra Juritzen forlag, gitt at den rene underholdningslitteraturen kanskje ikke er den beste utfoldelsesflaten for å problematisere disse (emnene). På den annen side synes Nisjas bredde begrenset: de fleste momentene hun nevner i disse intervjuene og bloggpostene, gjentas verbatim som en del av handlingen i *Naken i hijab*.

Kapittel 3: Fetisjer, fetisjering, og rase

For å kunne snakke om kroppsfokus og -fetisjisme må jeg først ha etablert hvilken definisjon av begrepene jeg bruker. Opphavlig stammer fetisjisme-begrepet fra krysskulturelle møter mellom Europa og Vest-afrikansk religion, hvor både de religiøse objektene og disse objektenes utenom-objektlige verdi og religiøse funksjon ble beskrevet av pidgin-ordet *fetisso*, et ord som stammet fra det samtidige portugisiske ordet *feitiço*, med den omtrentlige betydningen «heksekunst». Auguste Comte mente at fetisjistisk religion (objektsfokuset religion) var den mest grunnleggende og usiviliserte formen for religionsuttrykk. Da systematisk forskning på levende religioner fra andre verdensdeler først ble en noenlunde organisert disiplin på 1700-tallet, ble for eksempel religionene til innfødte i Afrika og Australia gitt den felles merkelappen “fetisjistisk”, mens utøverne av dem var “fetisjister”. På den måten ble det etablert en uløselig forbindelse mellom det irrasjonelle, primitive og fremmede og selve fetisjebegrepet. (Manuel 1968; Feldman & Richardson 1972)

Som William Pietz uttrykker det i “The Problem of the Fetish I” (1985), så er alle tilsynelatende enig om at begrepets konnotasjonsspektrum burde medføre at det ikke har livets rett i akademisk diskurs, men at det likevel lever videre på tvers av en rekke disipliner:

"Fetish" has always been a word of sinister pedigree. Discursively promiscuous and theoretically suggestive, it has always been a word with a past, forever becoming "an embarrassment" to disciplines in the human sciences that seek to contain and control its sense. Yet anthropologists of primitive religion, sociologists of political economy, psychiatrists of sexual deviance, and philosophers of modernist aesthetics have never ceased using the term, even as they testify to its conceptual doubtfulness and referential uncertainty. (Pietz 1985, 5)

I det følgende vil jeg forsøke å holde meg innenfor den litterære (og dermed også den psykoanalytiske) dimensjonen av begrepet, slik det også brukes i forlengelsen av postkolonial teori. Fetisjisme som litterært begrep har både brede og spredte betydninger. De fleste av disse stammer fra psykoanalytiske eller marxistiske teorier – henholdsvis via Freuds idé om den seksuelle fetisjen som en spesifikt mannlig perversjon som stammer fra det mannlige barnets fornektelse av morens fravær av penis, og Karl Marx’ «commodity fetishism», eller tanken om arbeiderens reduksjon til objekt med markedsverdi, fordi et produkt får deler av sin

salgsverdi ved at det blir bearbeidet av en arbeider. Både Freuds og Marx' fetisjbegrep skal jeg utdype nedenfor.

I et postkolonialt perspektiv er stereotypene og den stereotypiske kroppen en naturlig del av diskursen¹⁷. Marxistisk «commodity fetishism», eller *varefetisering* bør allikevel inkluderes når man diskuterer og etablerer en bruk av fetisjbegrepet om spesifikt ikke-hvite, eller rasefetisering, da nettopp den koloniale reduksjonen av mennesker til salgsvare (som slaver eller arbeidskraft; haremskvinner, geishaer eller sexarbeidere) har bidratt til stereotypene som i dag utgjør grunnlaget for slik fetisering.

3.0.1. Den freudianske fetisjen

Freud befattet seg mest med seksuell fetisjisme. Han presenterte i «Fetishism» (1927) sin tanke om at fetisjisme hadde røtter i menns kastrasjonsfrykt, som skal ha kommet av å ha sett at deres mødre ikke hadde penis. Tanken var at ethvert guttebarn intuitivt ville anta at moren opprinnelig *hadde* hatt en penis, men hadde fått den kuttet av, og på bakgrunn av dette utvikle en frykt for å lide samme skjebne. (Freud, 1927, 200) Freud selv uttrykte det (i oversettelse) slik: “Probably no male human being is spared the fright of castration at the sight of a female genital.” (Freud 1927, 200)

Freud diskuterte ikke fetisjisme blant kvinner, hvilket ikke er overraskende. Freuds fetisjismebegrep har av flere blitt sett på som grunnleggende fallosentrisk (Millett 1970; Gaman & Makinen 1994). Freud skriver selv: “... the fetish is a substitute for the penis [...] it is not a substitute for any chance penis, but for a particular and quite special penis that had been extremely important in early childhood but had later been lost.” (Freud 1927, 198) For dette møtte han tidlig kritikk, da Simone de Beauvoir skrev i *La Deuxième Sexe* (i oversettelse) “[Freud] assumes that a woman feels like a mutilated man”. (de Beauvoir 1949, 53) Freud ser ut til å mene at kvinner ikke kan substituere en fetisj for en ikke-eksisterende penis, og dermed ekskluderte han kategorisk kvinner fra sitt fetisjismebegrep, annet enn som en rent utløsende årsak.

¹⁷ hos blant annet Bhabha (1983, 1990, 1997, 2004), Said (1978, 1993), Mohanty (1988), Spivak (1988) og Fanon (1963)

Foruten Freuds fremmedgjøring av kvinner gjennom fetisjeringsbegrepet, fremstiller han også den vellykkede fetisjen som en slags inokulering mot homoseksualitet:

“[The fetish] remains a token of triumph over the threat of castration and a protection against it. It also saves the fetishist from becoming a homosexual, by endowing women with the characteristic which makes them tolerable as sexual objects.” (Freud 1927, 199)

En form for tåkelagt mytologisering av kvinnelig seksualitet synes typisk for Freud – jamfør konklusjonen hans i “Fetishism”: “In conclusion we may say that the normal prototype of fetishes is a man’s penis, just as the normal prototype of inferior organs is a woman’s real small penis, the clitoris.” (Freud 1927, 204)

Mer oppsiktsvekkende er det kanskje at også mye av senere freudiansk fetisjismeteori virker uinteressert i å utfordre disse fundamentale premissene, inkludert synet på kvinnelig seksualitet. Roy Baumeister (2000) mener for eksempel at den statistiske overvekten av menn som utøver objektfetisjisme skyldes at mannlig seksualitet er uforanderlig, bortsett fra en kort periode i barndommen, som er da fetisjer kan utvikles. Kvinnelig seksualitet er imidlertid ustabil, eller “alltid flytende”. (Baumeister 2000, 348) I nyere tid har også flere feministiske teoretikere forsøkt å holde Freuds fetisjismebegrep i hevd ved å konstruere kvinnelig og homofil seksualitet innenfor rammene av Freuds begrepsunivers, med vekslende grad av suksess. Et velkomment unntak er Lorraine Gamman & Merja Makinen (1994), som i *Female Fetishism* beskriver hvordan den stadig fallosentriske definisjonen av den freudianske fetisjen har gitt psykoanalytisk teori som sådan en blindsoner hva angår kvinnelig fetisjering. Hvis man ikke forestiller seg muligheten for at noe – for eksempel en kvinne med en fetisj – i det hele tatt eksisterer, leter man heller ikke særlig nøye etter det. (Gamman & Makinen 1994)

Freuds raseperspektiv er ikke spesielt artikulert, men det er lite overraskende, gitt hans historiske kontekst. Han trekker imidlertid noen uelegante paralleller mellom kinesiske kvinners føtter og sin egen teori om kastrasjonsfrykt:

“Another variant, which is also a parallel to fetishism in social psychology, might be seen in the Chinese custom of mutilating the female foot and then revering it like a fetish after it has been mutilated. It seems as though the Chinese male wants to thank

the woman for having submitted to being castrated.” (Freud 1927, 204)

Dette er i beste fall en noe søkt sammenstilling, som hopper fullstendig bukk over de kulturelle forutsetningene,¹⁸ som riktignok må ha virket fremmede på Freud. Samtidig synes det likevel å være et gjennomgående trekk i hans fremgangsmåte: Alle fenomener kan gis en enkel forklaring som er immanent i hans eget univers av psykoanalytiske metaforer.

Denne begrepshistoriske gjennomgangen har i all hovedsak til hensikt å redegjøre for hvordan Freud plasserte fetisjisme på det psykoanalytiske og psykoseksuelle begrepskartet for sin egen samtid og ettertiden. Svakheten med det freudianske begrepet er at det har mistet enhver legitimitet som klinisk begrep, og i stedet bare eksisterer som en lesemåte i et nokså lukket symbol- og metaforunivers. Basert på lesningen av nettopp Freuds originaltekster er det klart at han har lite å bidra med i en moderne kontekst, og spesielt en moderne kontekst som forutsetter kvinnelig seksuell handlingsevne, og ønsker å anlegge et interseksjonelt perspektiv på rase. All eventuell verdi Freud kan ha som teoretisk grunnlag må i så fall komme fra senere tids bearbeiding av Freuds utgangspunkt. Her er blant annet Gamman & Makinens bidrag en viktig påminnelse om hvordan en mannsdominert diskurs om kvinnelig seksualitet har en kjønnsideologisk slagside med generasjonelle ringvirkninger. Baumeisters fortsatte mytologisering av kvinnelig seksualitet blir snarere stående som et eksempel på nettopp denne slagsiden.

For å ikke måtte syntetisere eller forhandle fetisjismebegrepet fra innsiden av et rent psykoanalytisk paradigme, virker det mer fruktbart å konsentrere det teoretiske anslaget annetsteds. Beskrivelsen av fetisjer som en funksjon av kommodifisering av sex, kjønn og rase går forut for Freud, og baserer seg på psykososiale mekanismer som i langt større grad er mulig å spore til vår egen tid enn Freuds univers.

¹⁸ Fotbinding begynte som et statussymbol, en indikator på en grad av materiell velstand som gjorde at kvinnene ikke behøvde å arbeide, eller i det hele tatt å være mobile. Den erotiske forbindelsen vokser ut av fotbindingen som et symbol for overklassen. Se for eksempel Ko, Dorothy. 2001. *Every Step a Lotus. Shoes for bound feet*. Berkeley: California University Press

3.0.2. Marx' varefetisjisme

Marx' varefetisjismebegrep (“Commodity fetishism”/”Warenfetisch”) blir etablert i hovedverket *Das Kapital* (1867 [eng. *Capital*, 1887]). Begrepet henspiller på at en vares pengeverdi ikke er iboende, men beror på en slags kollektiv illusjon, som gir *varen* en aura av mystikk som er helt uavhengig av dens reelle verdi: “The mystical character of commodities does not originate, therefore, in their use value.” (Marx 1887, 44) I stedet antar varen en form og betydning som minner om kraften tilsynelatende mundane gjenstander får i enkelte religioner av typen som på 1700-tallet og fremover ble kalt for “fetisjistiske”. Marx selv henter dette frem som en analogi, primært for å forklare kapitalismens forhold til varen og dens ellers uforklarlige status:

In order, therefore, to find an analogy, we must have recourse to the mist-enveloped regions of the religious world. In that world the productions of the human brain appear as independent beings endowed with life, and entering into relation both with one another and the human race. So it is in the world of commodities with the products of men's hands. (Marx 1887, 45)

Andres lesninger og forklaringer gjør imidlertid poenget tydeligere, for eksempel sammenlikningen av en ting med reell verdi (ferskvann) og en ting uten reell verdi, hvis eneste verdi utgår fra at den er sjelden:

For example, in certain indigenous cultures in Australia it is believed that a ‘witch doctor’ can point a bone at a person and thereby bring about their death—such a bone is a fetish. Commodities are fetishes in this same sense because by power of our belief in them we create an obscure hierarchy of value that rates a diamond over fresh water [...] in spite of the fact that the diamond serves little or no purpose. (Oxford Reference)

En – muligens utilsiktet – konsekvens av dette resonnementet er at Marx sammenligner idéene som forfektes av hans samtids økonomer med slike fetisjistiske religioner, og konnotasjonene om irrasjonell primitivisme¹⁹ det fører med seg. For Marx har denne fetisjeringen av varen, heller enn arbeidet som produserte den, også en sekundær funksjon: Å maskere de sosiale relasjonene som faktisk underbygger økonomi og kapital. (Tromsness

¹⁹ Se for eksempel Manuel, F. E. 1968. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. New York: Atheneum eller Feldman, R., & Richardson, R. D. 1972. *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*. Indianapolis: Indiana University Press.

2016) Resultatet av dette er at arbeideren som har produsert varen *fremmedgjøres*: Både fra produktet av sitt eget arbeid, og fra arbeiderfellesskapet gjennom å fratras handlekraft og kontroll over sitt eget arbeid. (Felluga 2011)

Fremmedgjøringsaspektet, og hvordan fremmedgjøringen avhenger av undertrykkelsesmekanikk og det asymmetriske maktforholdet mellom arbeider og kapital har overføringsverdi til raserelasjoner, spesielt relasjonen mellom kolonist og den koloniserte. Den kan sees allegorisk, fordi Marx' lån av fetisjbegrepet er først og fremst et retorisk verktøy for å klargjøre det absurde i hvordan et objekts verdi fastslås. Samtidig er det et vesentlig poeng at svarte mennesker i bokstavelig forstand har vært *varer* som ble omsatt i et kapitalistisk system, på linje med diamanter eller Marx' eget eksempel, et bord. Dersom Marx har rett, og proletariatet fremmedgjøres av å miste kontrollen over produktet av sitt eget arbeid, hva er da konsekvensen av å bli fratatt selve menneskeligheten; å gå fra menneske til vare? Denne formen for ontologisk overskridelse er utgangspunktet for neste del av kapitlet, som diskuterer konstruksjonen av den Andre og hvordan dette kan danne basis for en særegen form for fetisjering.

3.1. Stereotypi og konstruksjonen av den Andre

Sentralt i rasefetisjering er ideen om "den Andre", som både skal idoliseres og demoniseres. Det er essensielt for konstruksjonen av den Andre at Annetheten bevares, og det gjøres gjennom stereotypier. Et av Saida eksempler er stereotypien om arabere, brukt her for å illustrere det dehumaniserende aspektet av Annetheten:

Arabs, for example, are thought of as camel-riding, terroristic, hook-nosed, venal lechers whose undeserved wealth is an affront to real civilization. Always there lurks the assumption that although the Western consumer belongs to a numerical minority, he is entitled either to own or to expend (or both) the majority of the world resources. Why? Because he, unlike the Oriental, is a true human being." (Said 1991, 108)

Simone de Beauvoir uttrykte annethet slik: "Otherness is a fundamental category of human

thought. Thus it is that no group ever sets itself up as the One without at once setting up the Other over against itself.” (Beauvoir 1949, 26) Konstruksjonen av disse stereotypene må gjentas, slik at den annetgjorte gruppen kan lett identifiseres ut i fra forventede trekk og forventet atferd.

I *Orientalism* (1991) [1978] presenterer Edward Said sin teori om *Orienten* og *Oksidenten*, og hvordan konstruksjonen av ideen om orientalsk identitet er skapt av vestlige, hvite imperialister, med hensikt å etablere et hegemonisk system i deres favør. (Said, 1991, 2) Slik skapes en orient hvor det er rom for vestlige tenkere, samtidig som verdien av orientens egne tanker og tenkere synker. Orienten må eksistere på oksidentens premisser. (Said, 1991, 2) En slik dikotomi som foregår utenfor menneskelig erfaring er nærmest utelukkende bygget på stereotypier, eller med Saims egne ord: “Every writer on the Orient (and this is true even of Homer) assumes some Oriental precedent, some previous knowledge of the Orient, to which he refers and on which he relies.” (Said 1991, 20)

Disse stereotypiene, etter at de har blitt vel etablert og har fått inngå i politisk og sosial diskurs, ble så brukt som både forutgående og post-hoc rettferdiggjøring for imperialistisk ekspansjon i Asia. (Said, 1991) Orientalisme er i følge Said ikke et resultat av imperialistisk styre (eller en rasjonalisering av makt), men en videreutvikling av vestlige tanker fra før den fant sted: “To say simply that Orientalism was a rationalization of colonial rule is to ignore the extent to which colonial rule was justified in advance by Orientalism, rather than after the fact.” (Said 1991, 39)

3.1.1. Konstruksjonen av svarte menns identitet

Svarte menns identitet blir definert enten ut i fra stereotypier – eller fra fraværet av dem. Enten er de som andre svarte menn, eller så er de *ikke som [andre] svarte menn*. (hooks 2004, preface) Stereotypiens funksjon blir sådan å rasjonalisere den Enes oppførsel i relasjon til den Andre. Stereotypier må ignorere mangfoldighet innad i sosiale grupper for å eksistere, og ser slik hele grupper som uniforme enheter, som deler trekk som (ofte) sett som iboende,

naturlige eller essensielle. Homi K. Bhabha (1983) beskriver i sitt essay *The Other Question* stereotypene i kolonial diskurs²⁰ slik:

[Stereotypes] is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always 'in place', already known, and something that must be anxiously repeated... as if the essential duplicity of the Asiatic or the bestial sexual license of the African that needs no proof, can never really, in discourse, be proved. (1983, 18)

Denne forenklingen og begrensningen av identitetsskapingen til fargede blir slik et viktig verktøy i videre marginalisering – og dermed blir menn som ikke kan kategoriseres innenfor stereotypene kategorisert av deres manglende innpass i stereotypen – de er ikke som resten av “De andre”. En stereotyp vil også svært bevisst *ikke* inkludere atferd som kan true kolonistens plassering i hierarkiet: "It was the black male seeking liberation from the chains of imperialist white-supremacist capitalist patriarchy that had to be wiped out" (hooks 2004, preface), forklarer hooks om hvilken identitet som ble sett på som en trussel av (det hvite) patriarkiet.

I historisk kontekst kunne ikke den svarte mannen som var i stand til å gjøre opprør, starte revolusjon og lede et folk få lov til å sameksistere med det hvite patriarkiet. Hun anfører Malcolm X og W.E.B. DuBois som eksempler på svarte menn som skapte radikale, svarte identiteter med mål om å endre samfunnssystemet, og slik gjøre plass i selve systemet til “svarthet” – heller enn å bare bøye systemet for å gjøre plass kun til seg selv. (hooks 2004: preface)

Et annet element av stereotypene fargede mennesker reduseres til er hyperseksualitet, enten det er den svarte, kvinnelige *Jezebel*, forførerisk og utsvevende, den svarte, hyperseksuelle mannen med umettelig libido, den asiatiske, selvunderkastende Geishaen, eller en annen sexfantasi med rase som brennpunkt: “the black male body continues to be perceived as the embodiment of bestial, violent, penis-as-weapon hypermasculine assertion.” (hooks 2004, 137)

Et eksempel på hvor denne stereotypen fører er hvordan lynsjinger av svarte menn i

²⁰ Den koloniale diskursen beskrives av Bhabha som en diskurs som har som overordnet mål å konstruere et bilde av den koloniserte som en gruppe degenererte mennesker basert på deres opphav, og slik rettferdiggjøre kolonisering. (Bhabha 1993, 22)

USA for alltid vil bli forbundet med seksualisert vold, til tross for at de aller fleste skjedde som respons på overfall eller vold av eller mot hvite mennesker. Siden det var lite spekulasjon om afrikanske menns seksualitet før slaveriet, ble bildet som slaveeiere konstruerte av den det eneste som eksisterte, og slik fikk slaveeiere innkapslet ideen om svarte menn som voldtektsmenn, og brent den permanent inn i hvite amerikaneres oppfatning. (hook 2004, 130)

Dette er ikke helt ulikt slagsiden freudiansk fetisjteori har i sin omtale av kvinner. En annen effekt var ønsket om å distansere seg fra rasebetingede seksuelle stereotyper, så svarte menn som jobbet for frihet omfavnet gjerne puritanske idealer om sex og kropp som “syndig”, og fremmet viktorianske tanker om renhet og synd. (hooks 2004, 132) Slike selv-påførte begrensninger omkring seksualliv, og selve diskursen rundt seksualliv og seksualitet, kan videre ha forvansket det å skulle etablere en bevissthet om egen seksualitet på premisset som var fristilt fra dem som tidligere hadde blitt definert utenfra.

Senere, siden hvithet hadde undertrykket svart seksualitet, ble det, nærmest som en protest, uttrykt åpent i svarte samfunn på en måte som var helt uhørt i hvite samfunn. Hvite kvinner unngikk heterofil sex for å unngå uønskede graviditeter, mens svarte kvinner omfavnet det de oppfattet som sin biologiske skjebne (å lage babyer). (hooks 2004, 135)

Få steder blir stereotypier om svarte menn etablert og dyrket like mye som i musikkjangeren hiphop. hooks er kritisk både til selve hiphop-bevegelsen og de som forsøker å analysere den og sette den i sammenheng med Black Power-bevegelser. Hun beskriver for eksempel en analyse gjennomført av Todd Boyd (hvis oppfatninger om hiphop hun gjennomgående sparrer med) som ren fantasi, noe hun forklarer med at hiphop både er tilpasset et massekonsum og usjenert omfavner drivkreftene i samfunnet som tradisjonelt har virket *mot* svarte menn: “the embrace of capitalism, the support of patriarchal violence, the conservative approach to gender roles, the call to liberal individualism—all reflect the ruling values of imperialist white-supremacist capitalist patriarchy, albeit in black face.” (hooks 2004, 142)

Hiphop-generasjonens forståelse av det å være “autentisk” er knyttet til det som i realiteten er en ny innpakning av gammeldagse, paternalistiske posisjoner: Å ikke skifte mening, å være halstarrig, å ikke godta kompromisser, og – vesentlig – å være adskilt fra følelser. Når hiphop får representere stereotypien av den svarte mannen og hans selvbygde maskulinitetsideal, er

det altså i realiteten et forvrengt speilbilde av mekanismene som har bidratt til hans undertrykkelse.

Overgangen fra koloniseringens tankegang og bredere praksis til seksualiseringen av den Andre – det koloniserte subjektet – skjer i en glidende overgang som også har røtter i førkoloniale forestillinger om de primitive, mørklagte hjørnene av verden. Med ideer om menn med gigantiske peniser og kvinner som hadde sex med aper som bilde på Afrika var allerede forestillingen om svarte mennesker som hyperseksuelle vesener plantet i europeisk bevissthet, lenge før koloniseringen av Afrika fant sted. (McClintock 1995, 22)

3.2. Kropp og fetisjering i et raseperspektiv

Allerede på 1700-tallet foreslår Thomas Jefferson at svarte menn og kvinner engasjerer seg i en mer emosjonelt umoden og primitiv form for seksuell intimitet.²¹ (Jefferson, 1788, 168) Jeffersons tanker om svarte menneskers seksualitet speiles i hans samtid ved at man verdsatte kvinnelige slaver ut i fra hvor mange barn de kunne produsere hvor fort, og siden det i praksis var lovlig å voldta egne slaver (Aiken, 1833) kunne hvite slaveeier lage nye salgsvarer.

Pseudovitenskaper som blant annet frenologi bygget videre på disse stereotypene til å videre umenneskeliggjøre fargede mennesker basert på hodestørrelse og -form, både før og etter avskaffelsen av slaveri i USA. (Weitz 2003, 42, 50, 117-118, 131) Både den seksuelle kontrollen og umenneskeliggjøringen av svarte kvinner fortsatte etter avskaffelsen av slaveriet med eugeniske metoder som raserenhetsprinsipper, selektiv avl av mennesker og tvangssterilisering. (Weitz 2003, 117-118; McClintock 1995, 41-50) Denne voldelige hyperseksualiseringen av svarte kvinner er ikke en *historisk* problemstilling, men noe som foregår i moderne tid, med lavere strafferammer for menn som voldtar svarte kvinner, og flere svarte kvinner som voldtas (enn andre etnisiteter). (Williams 1986, 5-6) Historiske

²¹ Denne hyperseksualiseringen Jefferson befatter seg med om svarte kvinner må ha inngått som en del av hans rasjonale bak hans seksuelle overgrep mot sine egne slaver – at selv om de ikke hadde en reell mulighet til å gi sitt samtykke (eller å si nei) utgjorde det ingen forskjell fordi de *ville det* uansett. Se for eksempel Annette Gordon-Reeds “An American Controversy” (1997).

undertrykkelsesmønstre i interseksjonen mellom kjønn og rase gjentas altså fremdeles, og kaster slik tvil over konseptet “*post-kolonialt*”: Selve koloniene eksisterer ikke, men *rammene* kolonialismen etablerte er fremdeles definerende for de som ble kolonisert, og dertil vanskelige å bryte ut av også i dag.

3.2.1. Rase som fetisj

Frantz Fanon introduserer i *Black Skin, White Masks* (2008) [1952] et raseelement i psykoanalytisk fetisjteori, men virker ikke strengt bundet av Freuds diskursramme.

I sine kommentarer til Frantz Fanon i artikkelen “On Racial Fetishism” (2010) går David Marriott langt i å antyde at fetisjering og fobi opererer med samme mekanismer, men som motsetninger. (Marriott 2010, 218) Når Fanon beskriver den nærmest mytiske rollen forestillingen om den svarte mannens penis har (gjennom en lesning av Michel Cournots roman *Martinique* (1948)) i hvite menneskers – både menn og kvinners – bevissthet, gjøres denne motsetningen til noe sentralt. Den er sentral *både* for den hvite observatøren og i prosessen hvorved den svarte mannen fratras sin menneskelighet og reduseres til sine kjønnsdeler:

“[...] No longer do we see the black man; we see a penis: The black man has been occulted. He has been turned into a penis. He *is* a penis. We can easily imagine what such descriptions can arouse in a young woman from Lyon. *Horror? Desire? Not indifference, in any case.* (Fanon 2008, 148, min utheving)

Marriott virker imidlertid langt mer interessert i å holde diskursen innenfor et freudiansk paradigme enn Fanon selv var, og tenderer mot å re-appropriere Fanons tanker slik at de lettere skal harmonere med en ny-freudiansk tilnærming til fetisjbegrepet:

If the fetish is a defense against exposure, a defense crucial to the belief that it is possible to draw a veil over the (misrecognized) implications of the others, this is because psychically it represents a disciplining of (egoic) enjoyment. Politically, fetishism leaves us unfree within our representations but frees us from the presuppositions and outcomes of mutual exposure to ourselves and others. (Marriott 2010, 218)

Dette er kanskje et resultat av Marriotts ønske om å holde Freudiansk diskurs i hevd, men det

virker likevel litt for lettvent når Marriott ikke gir uttrykk for å klart se forskjellene mellom for eksempel en mundan, apolitisk objektfetisj og det rasistiske opphavet til fetisjer som baserer seg på en essensialistisk konstruksjon av en bestemt kombinasjon av kjønn og rase.

Implikasjonene og premissene for den ene er langt mer politiske enn den andre. Om en fristiller seg litt fra den psykoanalytiske rammen til både Fanon og Marriott, eksisterer de likevel i en interessant dialog hvor det seksuelle aspektet i raserelasjonene konkretiseres og sees i sammenheng med det sosiale makthierarkiet.

3.2.2. “Drawn by the Desire for White Flesh” – tilgang på hvithet

Om man følger problematiseringen Cournot gjør av det svarte subjektets seksuelle møte med hvite kvinner, kan den svarte mannens seksuelle “erobring” av hvite kvinner tolkes som en symbolsk hevnhandling:

I wonder whether I won't look as though I'm stating that not only do I despise women of my own race, but drawn by the desire for white flesh that's been off limits to us Blacks since the white man rules the world, I am unconsciously endeavoring to take my revenge on the European female for everything her ancestors have inflicted on my people throughout the centuries. (Cournot 1948 etter Fanon 2008, 51)

Dette er halvparten av den tofoldige fremmedgjøringen svarte menn opplever i møte med en seksuelt tilgjengelig, hvit kvinne – altså mistanken om deres dypeste motivasjon er å hevne seg på den hvite mannen for århundrer med undertrykkelse. Dette er en frykt som stort sett projiseres fra hvite menn over på svarte menn. Motstykket til dette, som oppleves mer reelt av svarte menn, er den påtrengende, men samtidig uønskede uakseptable forventningen om at seksuell kontakt med hvite kvinner har en siviliserende effekt.

Uansett hvor hvitt en svart mann oppfører seg, vil han alltid være “the negro” i et hvitt samfunn (Fanon 2008, 46), noe Fanon illustrerer ved identitetsproblematikken svarte studenter i fastlands-Frankrike opplevde: De er ikke “ekte” svarte, men må få merkelappen “veldig, veldig mørke”. Motsetning mellom hudfargen deres og graden av sivilisasjon utdannelsen innebærer, må på en eller annen måte forhandles: “The ‘Negro’ is the savage, whereas the student is civilized.” (Fanon 2008, 50) Denne barrieren reflekteres så i seksuelle relasjoner mellom svarte menn og hvite kvinner, hvor alle slike relasjoner historisk var preget

av maktasymmetrien som stammer fra kvinnens hvithet alene.

Den hvite kvinnens forhold til den svarte mannen og hans monstrøse penis eksisterer, per fetisjens mekanismer, i skjæringspunktet mellom frykt og opphisselse,²² og er for henne et eventyr og en adspredelse; en kjærkommen injeksjon av primitiv villskap i en skjernet tilværelse. For den svarte mannen, som systematisk utelukkes fra det hvite samfunnet, blir seksuelle relasjoner med hvite kvinner en glipe i døråpningen inn til samfunnet han holdes utenfor.

Det var selvsagt ikke meningen at denne lønnveien til hvithet *skulle* eksistere: Svarte menn skulle per naturens orden ikke *ha* seksuell tilgang på hvite kvinner. Dersom denne ordenen likevel ble brutt, var sanksjonene harde og umiddelbare, men først og fremst rettet mot (den svarte) mannen: “We know historically that the Negro found guilty of sleeping with a white woman was castrated.” (Fanon 2008, 53) Her snakker vi altså om en helt bokstavelig kastrasjon, langt unna Freuds symbolske kastrasjonsbegrep. Denne voldelige responsen på svarte menneskers “overtramp” kan sees i sammenheng med det Derek Hook gjentar i “The Racial Stereotype, colonial discourse, fetishism and racism” (2005), som er Fanons poeng om at et kolonisert samfunn aldri egentlig kan oppnå harmoni. Dette fordi relasjonene mellom kolonist og kolonisert er umulig å stabilisere, og i stedet gjør at slike samfunn alltid preges av en vedvarende spenning, eller ambivalens:

There is not one native, in Fanon’s famous (1986) declaration that does not wish at least once a day, to take the settler’s place; not one settler (we might add) who does not as frequently fear the native’s violent reprisals to colonial subjugation. (Hook 2005, 4)

Mot en slik bakgrunn får den seksuelle utvekslingen mellom svarte menn og hvite kvinner også en symbolsk dimensjon. Idéen om den svarte mannens hyperseksualiserte, penis-som-våpen-aggresjon gjør hans penetrering av den hvite kvinnen til en symbolsk gjennomføring av den voldelige hevnen kolonisten lever i konstant frykt for.

På samme måte speiler dette den selvhevdelsen Fanon beskriver når han oppsummerer den svarte mannens ønske om tilgang på “white flesh” (Fanon 2008, 62) som en inngangsport til hvithetens kulturelle og samfunnsmessige status slik: “Between these white breasts that my

²² Jf. Fanon 2008, Mariott 2010.

wandering hands fondle, *white civilization and worthiness becomes mine.*” (Fanon 2008, 45, min utheving)

For den svarte mannen er ikke seksuell tilgang på hvite kvinner nødvendigvis en fullbyrdelse av hevntanken (som først og fremst er kolonistens konstruksjon), men en midlertidig oppfyllelse av drømmen om å “take the settler’s place” – her i en helt bokstavelig, kroppslig forstand, ved å fortrenge kolonisten fra hans egen seng.

Kapittel 4: Lystens territorier

Om man ser på hvilke bøker som omfattes av beskrivelsen “reiselitteratur” er en oppsummering av sjangeren nærmest urimelig vanskelig å komme frem til. Det strekker seg fra pilegrimsferder som Egarias²³, til oppdagelsesferder og lystreiser, og fra et ideal om å kun være en observatør i reisen til at vi i dag gjerne forventer, som Anka Ryall skriver i *Odyssevs i Skjørt* (2004) “[...] at reiseforløpet skal reflektere eller motivere en psykologisk prosess, og at utforskningen av verden knyttes til en utforskning av det som skjer med den reisende underveis.” (Ryall 2004, 15)

Dette får gjenklang hos Elisabeth Oxfeldt (2010), som mener dette også gjelder reiselitteratur fra 1840 og fremover: “What may be regarded as early romanticist travelers and travelogues tend to focus not only on the outward world but also on the emotions its sights and experiences evoked in the traveler himself” (Oxfeldt 2010, 3) Slik er nesten det emosjonelle og psykologiske ved reisen viktigere enn både hvor man reiser fra og hvor man reiser til. Når man i tillegg også aksepterer den mer eller mindre fiktive litterære reisen som i *Odysseen*, *Dantes Inferno*, *Gullivers reiser*, og også *Naken i Hijab* og *Snakk til meg* sitter man igjen en konglomeratsjanger som ikke engang får et fullstendig innpass i den tradisjonelle litteraturen fordi den ligger så tett opp i autobiografien i mange tilfeller, og kan også inkludere narrative turistguider og lignende “ikke-litteratur”.

4.0.1. Reiselitteraturens modus

Anka Ryall skiller i *Odyssevs i skjørt* ut reiseskildringen som den særlig selvbiografiske reiselitteraturen, og om kvinners deltagelse i denne tradisjonen sier hun:

Kvinner har skrevet om egne oppdagelsesreiser, pilegrimsreiser, dannelsesreiser, turistreiser og helsereiser; om reiser med menn, med barn, alene og sammen med andre kvinner; om reiser til storbyer, til religiøse valfartssteder, til fjells, til polene, gjennom ørkener og over verdenshavene; om reiser til fots, på bærestol, hesteryggen, ski og sykkel, med karjol, båt, tog, buss, bil og fly. (Ryall 2004, 8-9)

Allikevel, når Ryall skriver om *Reisemål og reisesjangerer* skiller hun ikke på fiksjon og fakta,

²³ Egaria eller Egeria er det antatte navnet på en kvinne som skrev en omfattende reiseskildring – *Itinerarium Egeriae* – av hennes pilegrimsferd til en rekke hellige steder i Midtøsten rundt år 380 vt.

men skriver i stedet om pilegrimsreiser og dannelsesreiser (som den tradisjonelle *Grand Tour* som også kvinner etterhvert kunne gjennomføre og skrive om). Heller ikke Elisabeth Oxfeldt etablerer et skarpt skille mellom fiksjon og fakta i *Journeys from Scandinavia. Travelogues of Africa, Asia, and South America*, og sier at uavhengig av undersjanger representerer de forfatterens kapasitet til å bearbeide inntrykk og presentere dem som engasjerende for et publikum. (Oxfeldt 2010, 4)

Felles for reiselitteraturen, fra eventyrene til Gulliver og til de mer selvbiografiske variantene, er at de forlater det kjente til fordel for det ukjente. Det er det som gjør protagonisten, og i enkelte tilfeller også fortelleren og selv leseren, til *en reisende*. Også felles er at de stort sett reiser frivillig – selv om ideen om flyktningenarrativ og tvungen migrering som reiselitteratur finnes som en alternativ representasjon. Disse utfordrer det ofte eurosentriske synet på reiselitteratur (Edwards 2011, 2) slik det blir fremstilt av både Robert Clarke m.fl. i *The Cambridge Companion to Post-Colonial Travel Writing* og av Justin D. Edwards og Rune Graulund (red.) i *Postcolonial Travel Writing: Critical Explorations*.²⁴ Andre²⁵ igjen mener at slik reiselitteratur er viktig for å utforske diasporaer og andre mønstre for tvungen migrasjon.

²⁴ Se for eksempel April Shemak: *Refugee and Asylum Seeker Narratives as Postcolonial Travel Writing* i samme boken.

²⁵ Som Avtar Brah i *Cartographies of diaspora: contesting identities* (1996) og Janet Lila Abu-Lughod i *Before European Hegemony: The world system A.D. 1250-1350*. (1989)

4.1. Finnes det postkolonial reiselitteratur?

Deler av årsaken til at denne diskursen ofte kjører seg fast, er at selv erfarne analytikere og kritikere faller tilbake på den eurosentrisk definisjonen av hva en reise er. (Edwards 2011, 2) Edwards trekker frem Steve Clark (red.) sin *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit* (1999) som et eksempel på dette med sitatet “to a certain extent ... travel writing is inevitably a one-way traffic, because the Europeans mapped the word rather than the world mapping them”. (Clark 1999, 3 sitert i Edwards 2011, 2) En slik definisjon av reisen binder slik reiselitteraturen ufravikelig til imperialismen.

Forfattere som Jamaica Kincaid, V.S. Naipaul, Pico Iyer med flere bruker sjangeren til å utforske både personlige og kulturelle konflikter og spørsmål om diasporisk identitet og forskyvning (Edwards 2010, 2), men de flyttes ofte ut av sjangeren og blir i stedet plassert i en konstruert protestsjanger som kan kalles *antireiselitteratur*. Deres skriving sees ofte som et motsvar til den eksisterende diskursen innad i reiselitteraturen. (ibid.) Dette slår meg som en urimelig forflatning av en sjanger med et stort potensiale for dialog, og også en (sannsynligvis utilsiktet) utestenging av ikke-hvite reiselitteraturforfattere fra utenfor Europa, ved at man viderefører antakelsen om at å kartlegge områdene utenfor Europa var noe europeere gjorde først. Denne utviskingen av historie blir blant annet beskrevet av Tabish Khair i *Other Routes: 1500 Years of African and Asian Travel Writing* (2006), og at vi fremdeles ser reisen som et eksempel på modernitet, framdrift og oppdagelseslyst – og noe *europeisk* – blir en styrking av nettopp den typen tenking postkolonial teori søker å utfordre. Med Edwards’ egne ord: “Part of the problem is that ‘travel’ has so often been conflated with ‘European(ized) travel’.” (2011, 2)

4.1.1. Reiselitteratur som videreføring av imperialismen

I *Journeys from Scandinavia. Travelogues of Africa, Asia, and South America* (2010) skriver Elizabeth Oxfeldt at “Postcolonial theory provides a corrective to what may appear too unilaterally as a heroic traveler’s innocence and openness abroad.” (Oxfeldt 2010, 14) Korrektivet Oxfeldt snakker om i sitatet over handler om hvordan postkolonial teori bryter inn i de tidligere etablerte holdningene og tankene rundt reiselitteraturen som en sjanger for åpen

dialog mellom nasjoner og hvordan europeiske reiselitteraturforfattere har blitt fremstilt som uskyldige observatører i koloniprojektet. Nå er det relativ enighet om at reiselitteraturen, fra eposet til topografien og naturskildringene ofte i stedet var med å fremme koloniprojektet og fastslå europeisk dominans over store deler av resten av verden. (Iverson 2003, 200-1, sitert i Edwards 2011, 1)

Store deler av reiselitteraturen er vevd sammen med imperialismen og kolonialisme (Ryall 2004, 30), og selv om det spesielt er bakteppet i form av oppdagelsesreisendes skildringer av det fremmede som åpenbart tilhører denne tradisjonen, kan ikke mer moderne litteratur nødvendigvis frikjennes for imperialismens påvirkning. Selv ikke i de historiene hvor fortelleren fremstilles som en nøytral observatør som kun presenterer eller poetiserer sine omstendigheter er observatøren uskyldig. (ibid.) I følge Mary Louise Pratts *Imperial Eyes* er imperialistisk erobring en forutsetning for den anti-imperialistiske tittingen. (Pratt 2007, 66, sitert i Oxfeldt 2010, 14) Jamaica Kincaid er langt mindre generøs i sine beskrivelser av den reisende i sin bok *A Small Place*:

You came. You took things that were not yours [...]. You murdered people. You imprisoned people. You robbed people. You opened your own banks you put our money in them. The accounts were in your name. The banks were in your name. There must have been some good people among you, but they stayed home. (Kincaid 1988, 35)²⁶

Reisen hun snakker om er klart motivert av erobring, hvilket sannsynligvis var en vanlig – om enn uuttalt – motivasjon i imperiets stortid. I *Imperial Leather* sier Anne McClintock at oppdagelsen er en retroaktiv surrogatfødsel, da landet både eksisterte og var befolket før hvite mennesker ankom, slik et barn som skal døpes allerede er født, men før de ble skrevet inn i hvite menneskers atlas eksisterte stedene allikevel ikke. (McClintock 1995, 29) I *Journeys from Scandinavia. Travelogues of Africa, Asia, and South America* (2010) impliserer Elisabeth Oxfeldt at forfattere som H.C. Andersen ikke nødvendigvis hadde hatt noen motivasjon for å reise til Orienten om ikke Europa hadde økonomiske interesser i det

²⁶Andre diasporaforfattere fra Karibien har kritisert Kincaid for å skrive som hun gjør om et sted hun selv har forlatt.

Osmanske rike, og at et publikum hjemme heller ikke ville vært interessert i den informasjonen han presenterte om og etter reisen om ikke Orienten var noe de visste at det var verdt å vite noe om. (Oxfeldt 2010, 15)

4.1.2. Kan reisen være noe annet enn europeisk imperialisme?

Oxfeldt er misfornøyd med at Pratt gjør "... every sentimental traveler and travel writer into a suspect, exploitative capitalist ..." (Oxfeldt 2010, 15) om de oppsøker resiprositet i det Pratt kaller *kontaktsonen* – et sosialt område hvor kulturer møtes, kolliderer og samhandler, men som ofte er farget av maktasymmetri mellom de møtende kulturene. (Edwards 2008, 75) Pratt på sin side argumenterer for at resiprositet alltid har vært slik kapitalisme ønsker å fremstille seg selv, og derfor er enhver forventning om denne typen jevnbyrdig transaksjon grunnleggende imperialistisk. (Pratt 2007, 84, sitert i Oxfeldt 2010, 15) Jeg ønsker ikke å protestere på den grunnleggende *vestligheten* til resiprositetsprinsippet, men oppfatter det som anakronistisk å se det i sammenheng med kapitalisme da det er et langt eldre transaksjonskonsept med røtter i hvert fall tilbake til antikken.²⁷ Pratt selv summerer kontaktsonenes effekt klart: "... highly asymmetrical relations of domination and subordination – such as colonialism and slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today." (Pratt 2007, 7) I praksis ender ofte den postkoloniale reiselitteraturen opp med å videreføre imperialistiske forbruksmønstre, som tar opp i seg og absorberer den kolonisertes historie som en konsumvare, slik Robert Clarke skriver i *The Cambridge Companion to Postcolonial Travel Writing* (2018): "Travelers are inevitably caught up in a consumerist culture that exploits the exotic aura of the past". (2018, 50)

Pratt hevder at reiselitteratur ga et lesende europeisk publikum både kjennskap til de oversjøiske territoriene, såvel som en opplevelse av eierskap og berettigelse til dem. (Pratt 2007, 3) Presentasjonen av Den Andre for å forsterke Den Enes identitet finner vi igjen også i reiselitteraturen, og Pratt oppsummerer det nesten likt som hooks og Said gjør: "It becomes dependent on it's Others to know itself". (Pratt 2007, 4) Mens Pratts *Imperial Eyes* er en velfortjent kanonisert tekst innen postkolonial reiselitteratur, har den ikke på noen måte fått

²⁷ Se for eksempel Meyer, J. C. & I. Mæhle, 2007. *Antikkens historie: Høvdingdømme, bystat, imperium*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag

stå uimotsagt. (Lindsey 2008, 18) Noe av kritikken diskuteres av Claire Lindsey i *Beyond Imperial Eyes* (2008), både Pratts kodifisering av den koloniale reisende og det konseptuelle språket i *Imperial Eyes* gås etter i sømmene.

Noe av kritikken går ut på at Pratt baserer seg mye på Alexander von Humboldts 30-binds reisedagbøker i sin analyse av den reisendes motivasjoner og ideologier, og noe av det som blir motsagt baserer seg mer på et forsvar av Humboldt enn selve påstanden til Pratt i generell forstand. Sachs (2006, sitert i Lindsey 2008, 19) anerkjenner for eksempel Humboldts kritikk av landervervelsen til Spania, hvis konge han jobbet under, og også Humboldts kritikk av volden utøvd mot både naturen og urinnvånerne i Sør-Amerika. (Lindsey 2008, 19)

Siegfried Huigen (1998) er uenig i Pratts fastslåing av topografiens imperialistiske funksjon som forarbeid til ekspansjon (Huigen 1998, 68, sitert i Lindsey 2008, 21) Likeledes forsøker Matthew Brown (2006) å nyansere arketypen av en reisende presentert i *Imperial Eyes* og slik bryte med den ryddige dikotomien Pratt presenterer. (Lindsey 2008, 22) Disse kritikkene er ikke ment å skulle viske ut Pratts tilskudd til den postkoloniale diskursen, men er heller et forsøk på å hindre det flere kritikere ser på som en forflating av diskursen ved bastante påstander og klare dikotomiske oppdelinger av en verden og en diskurs som ikke er fullt så svart-hvit. (ibid) Noe av dette svarer på mange måter Pratt på selv i *Imperial Eyes*, på en enkel, men klar måte: "Only through a guilty act of conquest (invasion) can the innocent act of the anti-conquest (seeing) be carried out." (Pratt 2007, 65)

Ved å akseptere at imperialistisk ekspansjon var en motiverende faktor for *reisen* må jeg også akseptere at euroimperialisme og kolonialisme er sentrale i diskusjonen om reiselitteratur. Så lenge verden fremdeles må forholde seg til ringvirkningene av kolonialisme og imperialisme, kan ikke litteraturen løsrives helt fra konseptene. Dette er en pågående diskusjon i postkoloniale akademiske kretser, hvor meningsspennet strekker seg fra de som ser skriveingen i seg selv som en imperialistisk handling og nærmest demoniserer den (Edwards & Graulund 2010, 1), til de som ser skriveingen (og spesifikt reiselitteraturen) som et fruktbart tilskudd til utforskningen av transnasjonal identitet og eksistensen av diasporaer

(ibid.).

4.2. Reiselitteratur i en global tidsalder

Verden nå er i stor grad kjent og den europeiske oppdagelsesreisende har ikke lenger en like bokstavelig sentral litterær og historisk rolle. Allikevel er det ofte enten oppdagelsen eller å forlate noe som står sentralt for den reisende, enten det er forfatteren eller karakteren i en bok som reiser. Anka Ryall legger til grunn at (kvinnelig) reiselitteratur speiler forfatterens unike, personlige reiseerfaringer. (Ryall, 2004) Med dette kan hun mene at reiselitteratur står i et spesielt avhengighetsforhold til forfatterens erfaringshorisont og personlige opplevelser som ikke nødvendigvis forventes av annen skjønnlitteratur. Dette gir forfattere av reiselitteratur en unik posisjon som fortellere av noe som både er sant og kan oppleves av publikum, og som diktere av noe som oppleves sammen med hver enkelt leser.

I boken *A Small Place* (1988) argumenterer Jamaica Kincaid for at konvensjonell reiselitteratur sier mer om forutsetningene og antagelsene og de kulturelle verdiene til den reisende enn det sier om landet forfatteren og dermed karakteren drar til. Som Stanley's identifisering av afrikanere som pre-moderne og dyriske i *In deepest Africa*: “wild tribes [that are] incorrigibly fierce in temper, detestable in their disposition and bestial in their habits” (Stanley 1890, sitert i Edwards 2008, 75). Litteraturkritiker David Spurr kaller dette for fornedring og mener at den reisende har et behov for positiv selvdefinisjon som betyr at de konstruerer “motsatte” eller motsetninger i Den Andre. Den andre grunnen han peker på er at demoniseringen av Den Andre har røtter i en angst over preserveringen av kulturell orden, og i behovet for å gi det ukjente noe som kontrasterer til det kulturelt etablerte lager de et bilde av Den Andre som også “det motsatte”. (ibid.)

4.2.1. Den reisendes jakt på det autentiske

Etter hvert som reisen har blitt mer tilgjengelig for flere mennesker, har også reiselitteraturen endret seg. Reisen i seg selv er ikke lenger en måte å oppleve verden på, som mister verdi etterhvert som det blir mindre unikt, men i stedet en form for økt mobilitet som er *annerledes*,

men ikke mindre verdt. (Edwards & Graulund 2010, 10) Ryall skriver at masseturismens spede begynnelse på 1800-tallet hadde et “reise-demokratiserende” formål bygget inn fra starten av. Ved å reise i grupper, fulgt av guider og utstyrt med turisthåndbøker kunne også enslige kvinner uten betydelige ressurser eller engang formell, mannlig eskorte få oppleve det (da) grenseoverskridende i å besøke nye steder. (Ryall 2004, 47)

Det demokratiserende målet må kunne sies å ha vært delvis vellykket: Flere, særlig flere kvinner, reiste – men betydningen av reisen i seg selv ble endret. Utgangspunktet var fremdeles jakten på de enestående erfaringene, men masseturismens fremvekst førte også til en bølge av fordømmelse. Fordømmelsen rettet seg særlig rettet seg mot “sightseeing”-aktiviteter, som hånlig ble omtalt som “å sjekke at reisehåndbøkenes opplysninger var korrekte.” (Ryall 2004, 48) Den “enslige turistkvinnen”²⁸ ble en stereotypi, og var viktig for å etablere et skille mellom Den Reisende, som fremdeles var ute etter “autentiske opplevelser”, og den lite raffinerte “sightseeing-turisten” med sine fordummende reisehåndbøker og turistguider. (Ryall 2004, 49)

Denne søkenen etter noe ekte og autentisk er kanskje mindre fremtredende nå, men det er fremdeles de som vil hevde at en reise er grunnleggende annerledes enn å dra til et sted (eller *fra* et sted, som ofte er like viktig). Justin D. Edwards ser med optimisme på denne endringen i hva som konstituerer en reise:

“The original mode of Eurocentric questing for 'authentic' experiences of otherness may be on the decline (although there does seem to be an inexhaustible stream of recently 'discovered' tribes in the Amazon or New Guinea), yet all the better if it is. Such a decline might offer more room for alternative versions of travel, accounts that do not take Europe or the authentic as a foundation but recognize that 'space is always under construction' (Massey 2005, 9).” (Edwards & Graulund 2010, 10)

Spenningen mellom turistens “inautentiske” opplevelse av landet og den “mer ekte” opplevelsen til en virkelig reisende er tilstede også i *Snakk til meg* og *Naken i Hijab*. Begge skildrer, på ulikt vis, en turist som gjennomgår en slags transformasjon eller *indre reise* slik at

²⁸ Ryall viser til en stereotypidyrkende, humoristisk bok fra 1860 som heter *The Englishwoman in Italy*.

de slutter å være “bare en turist” og blir en *reisende* – med en selvopplevd, dypere forståelse for den fremmede kulturen, og et nivå av *innsikt* som ikke en vanlig turist kan håpe å oppnå.

Kapittel 5: Sukker, sjokolade og andre forbudte nytelser på Cuba i *Snakk til meg* (2010)

Lesningen min av *Snakk til meg* velger i størst mulig grad å vende blikket bort fra den kritisk uttømte kommunikasjonsproblematikken, og vil i stedet fokusere på raseproblematikk.

Herunder vil jeg diskutere konstruksjonen av den Andre på Cuba, Ingeborgs fetisjering av svart hud og svarte kropper, og hvordan hun foregir en bevissthet om sin egen posisjon i koloniale maktrelasjoner, som likevel ikke reflekteres i hennes handlinger. Innledningsvis gir jeg et overblikk over romanens motivnivå.

5.0.1. Overblikk over motiv

Snakk til meg handler om den middelaldrende bibliotekaren Ingeborg, en ensom og forsiktig kvinne. Det er egentlig en skildring av det endelige sammenbruddet i forholdet mellom henne og sønnen Torgrim, som allerede har distansert seg både emosjonelt og geografisk, men den sentrale materien i fortellingen er likevel Ingeborgs reiser til Cuba. Den første reisen bestilles som et innfall da hun får bekreftet at sønnen ikke kommer hjem til jul, og hun ender slik opp med å tilbringe nyttårsaften på Cuba.

En fortellerteknisk grep som understreker sønnens rolle i fortellingen, selv om han først og fremst er en indirekte aktør i den, er at hele romanen er skrevet som en henvendelse til ham. Det er vanskelig å se for seg at det skal forestille brevs form – da ville Ingeborg kanskje ha hoppet over beskrivelsene av at hun har sex med Enrique, for eksempel. Det er snarere en henvendelsesform som reflekterer noe vesentlig om Ingeborgs personlighet og prioriteringer, nemlig at universet hennes alltid kretser rundt sønnen, selv når han er på vei ut av det. På reisen møter hun Enrique, en svart cubaner som spiller live-musikk på hotellet hennes om kvelden. Det viser seg at han – som mange cubanere – har høyere utdanning med tilhørende jobb, men samtidig jobber uoffisielt i turistnæringen ved siden av. Slik får han tilgang på den separate turistvalutaen, pesos convertibles.

De utvikler en romantisk forbindelse som akselerer nokså fort. Hun ender opp med å besøke landsbyen han bor i og treffer familien hans i løpet av den første reisen til Cuba.

Tilbake i Norge har hun ambisjoner om å få Enrique på besøk, og setter i gang den byråkratiske prosessen for å gjøre det mulig. Denne er vanskelig, preget av ugjennomtrengelig byråkrati og lite hjelpsomme offentlige apparater, og ender opp med å bli symptomatisk for tilværelsen hennes i Norge: En følelse av at alle aspekter av livet glipper stadig mer ut av hennes kontroll. Foruten de byråkratiske problemene med Enriques besøksvisum, er sønnen stadig fjernere, mens en nyansatt, ung og ambisiøs sjefsbibliotekar bryter opp de vante rutinene på arbeidsplassen. Det blir et mønster at Ingeborg søker tilflukt i nye reiser til Cuba, hvor forholdet til Enrique – og hennes sanseintrykk for øvrig – er ekte og fysisk, og byråkratiet kan omgås med penger. Handlingen formidles anisokront. På Cuba snegler tiden seg av gårde, i takt med dagliglivet og Cubanernes væremåte, og formidlingen dveler ved detaljer. I Norge, særlig før Enrique ankommer, passerer månedsvis i oppsummerende referater.

Til slutt gifter hun seg med Enrique på Cuba, for å kunne søke familiegjenforening i Norge. Da Enrique til slutt kommer til Norge, blir flere ting tydelige: Ingeborg sin personlighet ser ut til å avkjøles sammen med klimaet i Norge – den romantiske forbindelsen de har dyrket på Cuba, svinner hen i Norge. I stedet blir Enrique en slags surrogat for sønnen Ingeborg nå helt har mistet taket i, og det er en rolle Enrique er synlig ukomfortabel i. Han har også problemer med å finne seg til rette med klimaet, og som hjemmевærende mann hos en kvinne som jobber og eier huset han bor i, i en småby full av folk som snakker et språk han ikke kan. Kjønnsmønsteret fra Cuba eksisterer ikke, og sammen med det forsvinner alle de vante referanserammene hans. Det er derfor en rekke grunner til at Enrique plutselig “forsvinner” fra huset til Ingeborg. Hennes antakelse er at han har gjort det politiet hele tiden advarte henne om, og hoppet av til det eksilcubanske miljøet lenger sør i Europa – men hun bryr seg ikke nok til å undersøke det. I stedet anser hun seg nå som “fri” – fra forpliktelsene overfor både sønnen og Enrique.

5.1. Jakten på noe Annet og den Andre på Cuba

Ingeborg er en reisende på jakt etter noe annet, noe som er fremmed, uvant og mer autentisk. Ingeborg har selv en akademisk forståelseshorisont som lar henne uttrykke noen av disse tankene, men refleksjonene tar ikke alltid hensyn til hennes egen posisjon og rolle. Umiddelbart fascineres hun av det Cubanske samfunnets materialistiske forsakelse “... som representerte noe *annet*, en kontrast til det nyrike Norge som flommet over av unødige artikler, design på osthøvler og hullemaskiner ...” (2010, 23, min utheving). Her ser hun Cuba og andre tidligere reisemål, som land på Balkan, under ett. Fraværet av det materielle fokuset legger til rette for en slags spirituell opplevelse, eller i det minste en form for selvrealisering som kun kan oppnås ved å søke Annet: “... Når jeg reiste i land som hadde et annet fokus enn det materielle, skjedde det noe.” (2010, 24)

Samtidig er det klart at det vesentlige for henne er å kunne plassere seg selv i en spennende kontekst, mer enn å faktisk anerkjenne andre land, eller mennesker fra andre steder, som hovedpersonene i deres egne fortellinger. Det viktige ved at Ceausescu ble styrtet og henrettet var ikke for henne betydningen det hadde for Romania, folket, eller øyeblikket i verdenshistorien da enda en av de “klassiske” diktatorene ble flyttet av spillebrettet. For henne var det sentrale opplevelsen av at hun kunne kjenne igjen bakteppet – vagt; for hun hadde bare vært “i Bucuresti”. (2010, 22) Hun har forlatt byen uten noe bevisst inntrykk av dens egentlige topografi, den eksisterer som et punkt på en sjekkliste – kanskje som en manifestasjon av hennes tidligere rolle som overfladisk sightseeing-turist.

5.1.1. Anti-materialisme eller romantisert fattigdom?

Ingeborgs forestilling om at land som Cuba har et “annet fokus enn det materielle” fremstår mest som en alvorlig feiltolkning og misforståelse av omgivelsene og kulturen. Hva er fokuset på Cuba, om ikke materielt, fordi de fleste tross alt lever i en form for materiell mangeltilstand? Sparsommeligheten og fraværet er ikke, som hun naivt tror, et tegn på en opplyst, post-materialistisk tilstand (cubanernes lengtende materialisme blir dermed en slags mørk parodi på det Castro-kommunistiske idealet). Det er i stedet et tegn på at det materielle fokuset kretser om man hva man *mangler*, men potensielt *kan få*, snarere enn å konstant gjøre opp status over *hva man har*. Dette er jo nettopp grunnen til at Enrique spiller trommer på

turisthotellene: for å få tilgang på turistvalutaen *Pesos Convertibles*, med en kurs låst til den amerikanske dollaren. Denne valutaen er ikke ment å være tilgjengelig for innfødte cubanere i det hele tatt, men er samtidig eneste inngangsbillett for å ha tilgang på materielle goder som ellers er forbeholdt turister. Konsekvensen i praksis er at landets egentlige valuta, *Pesos Cubanos*, oppfattes som verdiløse – også av cubanere. Man kan ikke kjøpe noe av betydning med dem.

Ingeborgs opplevelse av denne tilstanden er imidlertid en romantiserende, orientalistisk idé om at kombinasjonen av undertrykkelse og materiell mangel har gitt cubanerne et spesielt tankesett, eller kanskje formet deres “nasjonalkarakter”: “De avskyr undertrykkelsen og lidelsen, men aksepterer den som en naturlig del av tilværelsen. Til tross for urimelige livsbetingelser blir de utfordret av elendigheten og erverver en form for livsvisdom eller innsikt.” (2010, 127) Livsvisdommen og innsikten som mangeltilstanden og undertrykkelsen gir cubanerne, avføder – om man følger Ingeborgs resonnement – en ekstra nær kontakt med ens eget følelsesliv, en inderlighet og “ektehet” som Ingeborg savner hos seg selv. (2010, 15) Denne kommer til syne når cubanerne spiller musikk, eller i sosiale situasjoner: “Jeg så de svarte kvinnene gestikulere, brette håndflatene bakover, rulle dem rundt, slå dem sammen når de lo, når de fant noe festlig, de fant mye festlig. Gikk på en gyngende uforferdet måte som om det ikke haster [...]” (2010, 51-52)

Den samlede effekten er en konstruksjon av annethet som baserer seg på flere momenter. Cubanerne sett under ett – som et kollektivt annet, ikke definert av hudfargen, som tross alt er nokså heterogen på Cuba – karakteriseres av den orientalistiske, antikverte idéen om “the noble savage”. Ingeborg ser ikke Cuba som et samfunn tuftet på like materialistiske prinsipper som Norge, men karakterisert av en vedvarende mangeltilstand heller enn overflod. I stedet ser hun et eksplisitt anti-materialistisk samfunn som eksisterer nærmest som en symbolsk, vedvarende sivilisasjonskritikk, hvor befolkningen lever mer genuine liv fulle av unik innsikt *fordi* de ikke har tilgang på vestens materialisme. At mange cubanere – inkludert Enrique – går langt for å få lov til å delta i vestlig materialisme ser ut til å gå henne hus forbi, også når hun selv fungerer som Enriques inngangsbillett til denne materialismen.

5.1.2. Det “erotiske eventyret” som selvrealisering

Det egentlige problemet til Ingeborg er sammenbruddet i kommunikasjonen med sønnen. Det begynner som en undertone, men utvikler seg til å bli gradvis mer desperat og altoppslukende. Det tar heller ikke så lang tid før det blir klart at hele boken er adressert til sønnen i dagboks form – den andrepersons henvendelsesformen er gjennomgående. Enriques rolle i hennes famlende tilnærming og så definitive brudd i relasjonen til sønnen er egentlig underordnet, og han fungerer først og fremst som den utløsende faktoren i hennes personlige selvrealiserings- og frigjøringsprosjekt. Hele dette prosjektet kretser rundt henne selv og Torgrim; Enrique er ikke bare en narrativ rekvisitt, han er også en forbruksvare som det er akseptabelt å miste eller kvitte seg med for hennes egen utviklings skyld.

Etter deres første møter og erotiske eventyr er det Ingeborg selv som smir om det som frem til da har vært en dels traumatisk, dels forløsende opplevelse til et slags selvrealiseringsprosjekt:

Det er derfor så mange vil bli skuespillere, de forlater seg selv og tar på seg et kostyme og trer inn i et kunstig gult lys mellom kulisser deilig fremmede, med rekvisitter forskjellige fra dem de omgir seg med til vanlig, med replikker uendelig langt fra hva de pleier å si. [...] Så i et ganske langt øyeblikk for meg en uendelighet av muligheter jeg aldri hadde tenkt på fordi jeg hadde trodd jeg bare kunne spille de to jeg hadde fått utlevert, bibliotekaren i småbyen, moren din. (2010, 78-79)

Hun rammer selv dette prosjektet inn som om det er en strøtanke, en “to-minutters lengsel etter forløsning og erkjennelse.” (2010, 66) På grunn av fortellerteknikken forsøker Ingeborg med sin selvframstilling å monopolisere sin egen litterære psykologisering i tillegg til selve handlingen, men klarer ikke å maskere at det i realiteten er denne “to-minutters lengselen” som binder hele romanen sammen. Uten lengselen, jakten på forløsning i Enriques armer (og dermed reisene til Cuba) stopper hennes personlige utvikling og selvrealisering i forholdet til sønnen opp.

Dette poenget reflekterer aldri Ingeborg verken ironisk eller ærlig over. Det erotiske eventyret er ikke bare forløsende og gir henne fornyet tiltakskraft i møte med kommunikasjonsproblemer (det være seg med sønnen, sjefen eller landenes respektive byråkratier), det er en forutsetning for hennes senere, opplevde “frihet” og endelige

forløsning. I møtet med den erotiske annetheten på Cuba, er det imidlertid ikke lenger cubanere som kollektiv størrelse som beskrives for å konstruere en Annen. Det skjer en glidning i Ingeborgs blikk, bort fra naiv, vestlig turist som ser visdom og innsikt i fattigdom, til en mer utpreget *sexturist*, som etter hvert trekker direkte linjer mellom svart hud og seksuell nytelse: “[...] hørte ham tromme og synge, hele tiden en svart mann. Måten han gikk på, trommet på, hvordan kroppen hans var bygget, aldri løsrevet fra fargen, jeg kunne ikke se forbi den, likte den, forbandt den med nytelse.” (2010, 51) Når “den andre” i denne omgang skal konstrueres som en pirrende fetisj, står rase i fokus. Det skjer mindre grad på orientalismens premisser slik Said (1991) beskriver dem, og har mer til felles med det hooks (2004) skriver om den svarte mannens maskulinitet, og Fanons (2008) skildring av bildet hvite kvinner historisk har hatt av svarte menn.

5.2. Kaffe og sjokolade – seksuell fetisjering av svarte kropper på Cuba

Det er særlig når hun betrakter cubanere som individer, spesielt svarte cubanere, at Ingeborgs blikk får en annen dimensjon. Borte er livsvisdommen og innsikten, tilbake står en konsumorientert maling av de svarte menneskene som mer intenst *kroppslige* enn (hennes egen) hvite omgangskrets. Dette gjelder enten hun beskriver utseende på en måte som ikke er tenkt å være flatterende – “[...] kaffebrune kvinner med ansikter som overvintrede poteter...” (2010, 13) – eller når det motsatte skjer; altså at svartheten til cubanerne lar dem transcendere rammene gitt dem av den materielle mangeltilstanden. Hvordan har det seg at de cubanske kvinnene ser så flotte ut i de enkle klærne sine? Jo: “Stoffene billige, snittene grove, *var det den sjokoladefargede huden og formene som forandret den?*” (2010, 33, min utheving)

5.2.1. Svart hud som forbudt nytelsesvare

Matvaremetaforikken er gjennomgående, og følger Ingeborgs blikk gjennom hele romanen. Da hun skal beskrive en forsamling cubanere, er det umiddelbart hit hun går for å hente en referanseramme:

Olivenhud [...] Brun som sjokolade, som tobakk, kaffe, alt deilig, sjeldent, dyrt og usunt. Lysere brun som kanel, gyllen som rav og og karameller laget med fløte som ikke var å få tak i, Chino som kineser og mulattjenter med farge som sanden på Varaderostrendene rett etter solnedgang. (2010, 207)

Det er neppe tilfeldig at de svarte – og brune – menneskene beskrives på denne måten, med de to dimensjonene som følger: De er en eksotisk handelsvare (kaffe, sukker, tobakk, sjokolade) forbundet med laster og forbudt nytelse, som knytter an åpenbare paralleller både til erotikk og til den transatlantiske slavehandelen. Det understreker også at de fra Ingeborgs perspektiv eksisterer som forbruksvarer, for den hvite reisendes konsum. Dette føyer seg inn i det Clarke (2018) beskriver som fortsettelsen av koloniale konsummønstre. Selv om kolonitidens rene “uthenting” av verdier – inkludert menneskene som bodde i de koloniserte områdene – har opphørt, eksisterer det fremdeles en iboende forventning hos den vestlige reisende om at andre steder, inkludert lokalbefolkningen, primært eksisterer for deres konsum. (Schroeder 2011, 118)

Foruten den gjennomgående sammenligningen med eksotiske matvarer, kan ikke Ingeborg skille menneskene fra deres hudfarge på noen meningsfylt måte. Det betyr ikke at hudfargen deres alltid er påtrengende tilstede, men at alt de *gjør* blir gjort på en *svart måte*. Dette gjelder spesielt Enrique selv, som gjennomgående omtales i former som “... Så svart han var, så liten jeg var, så gammel, så stor han var.” (2010, 40), eller som “Store svarte Enrique”. (2010, 53) Han er “ hele tiden en svart mann” (2010, 51), og ingenting han gjør skjer noensinne som en ren handling, det er en utpreget *svart* handling: “Måten han gikk på, trommet på, hvordan kroppen hans var bygget, aldri løsrevet fra fargen ...” (2010, 51) Det indikeres innimellom at Ingeborg har et slags akutt og bevisst forhold til hva hun gjør, men også at hun er hjelpeløst ute av stand til å stoppe. Tankene kretser alltid i mønstre som sentrerer Enriques svarthet over alt annet, og avsporer alle andre tanker: “Enrique hevende på øyenbrynet til hilsen, til kvinner, den kvinnen, til meg, Enrique en neger. Den svarte arven.” (2010, 161)

Forbindelsen mellom den svarte huden og et økt fokus på det kroppslige, for ikke å si erotiske eller seksuelle, kommuniseres tydelig gjennom Ingeborgs blikk og refleksjon. Det skjer raskt en glidning, fra selve hudfargen til et mer banalt fokus på de lokales kropper og erotiske særegenhet – både mentalt og fysisk:

En ung muskuløs mann med brede skuldre og gyngende gange forbi på fortauet, nesten meditativ, før jeg arresterte meg selv, hadde jeg sett ham for meg naken over meg i bevegelse, en lyst jeg ikke hadde kjent på lenge, aldri, ikke engang da jeg var forelsket, ikke engang da jeg mente å elske hadde jeg kjent lyst bare ved å se. (2010, 29)

Her, i forlengelsen av kolonitidens mønstre, møtes altså Marx’ varefetisj og den seksuelle fetisjen. Den svarte huden skildres ikke lenger bare metaforisk som en eksotisk; de svarte mennene og deres seksualitet *er* den forbudte nytelsesvaren, klar til å konsumeres – men mister underveis på nytt sin menneskelighet, og reduseres til sine kjønnsdrifter og kjønnsdeler.

5.2.2. Seksuelle stereotyper om den svarte mannen

Fra å fantasere om menn hun ser på gaten, snubler hun så inn i enkelte gammelmodige stereotyper om svarte menn, uten at hun klarer å identifisere det med noen grad av presisjon. Hun godtar – eller tror hun selv kommer på – forestillingen om at svarte menn har mer “maskulin kraft” enn andre menn med andre hudfarger: “Svart mer maskulint enn hvitt, brunt, gult, svart det mest maskuline, voldsomste.” (2010, 71) Her resirkulerer hun fritt seksuelle og raseteoretiske troper; som at svarte menn karakteriseres av en voldsom, utemmet maskulin energi, som skyldes dere nære forbindelse med det dyriske og primitive. (hooks 2004, 137) Denne forestillingen er en nøkkel for å forstå den seksuelle fetisjeringen av svarte menn i særdeleshet: Den svarte mannens individualitet og menneskelighet viskes ut og erstattes av den hvite kvinnens fryktblandede fascinasjon. (Fanon 2008, 148; Marriott 2010, 218)

Den erotiske energien til de mørkhudede mennene er altså så voldsom at den ikke bare klarer å fortrenge Ingeborgs innesluttete, middelaldrende forknytthet, men også sparke i gang hennes selvrealiseringsprosjekt. Tankegangen strekker seg imidlertid langt utenfor bare Enrique og de svarte *mennene*. Den rammer også hennes egne, imaginære rivaler: “Danset et annet sted med en svart kvinne han tok med hjem og lå med vilt fordi hun ikke var redd, så lo de og gjorde det om igjen.” (2010, 48) Bildet hennes av svarte kvinner veksler mellom å frembringe sjalusi og å være en form for ideal eller fantasi hun lever seg inn i, alt tuftet på Jezebel-stereotyper og fetisjeringsmønstre med rase som brennpunkt: “Unge kvinner, struttende med uvirkelig hvite tenner og kjemperumper, svetteperler i tinningen, alt åpenbart begjær ...” (2010, 28)

Disse dryppene av rasefetisjering virker ofte inkongruente med andre deler av romanen, og det skyldes sannsynligvis at Ingeborg fremstilles som gradvis mer reflekterende og bevisst om raserelasjoner, kolonialisme og undertrykkelse. Bevisstheten favner imidlertid ikke så bredt at den inkluderer hennes egen fetisjerende tilnærming til rase, som neste underkapittel vil vise.

5.2.3. Enriques perspektiv – tilgang på hvithet

Hva får Enrique ut av forholdet? Om man ser bort i fra kjærligheten, som i beste fall er tvetydig, er det mest opplagte en materiell statusheving. Den delte økonomien på Cuba

reflekterer Fanons poeng om hvithet som siviliserende kraft. Den er ikke designet for å gjøre det, men det er en utilsiktet – og kanskje uunngåelig – konsekvens av at turistenes valuta lar dem kjøpe ting som ikke kan kjøpes med befolkningens valuta. Gjennom seksuell tilgang på (hvite) turister, får også lokalbefolkningen tilgang på en vanligvis avsondret del av samfunnet. Her er også rammene større og mer komplekse enn et skille mellom en svart lokalbefolkning og hvite turister. Lokalbefolkningen på Cuba er etnisk variert, og de regner selv en stor del av befolkningen som hvite.²⁹ Likevel er det ikke slik at det følger noen naturlige fordeler med å regnes som en del av den “hvite” befolkningen på Cuba – slik sett er ikke Enrique nødt til å være svart for at det økonomiske aspektet av disse mønstrene skal gjenskapes i relasjonen mellom ham og Ingeborg. Det er likevel sentralt i Ingeborgs fetisjering – kanskje til og med i selve tiltrekningen – at han er en *svart* cubaner. Blir da Enriques seksuelle tilgang på en hvit kvinne noe mer enn en materiell statusheving – en symbolsk hevnhandling som strekker seg bakover i historien, slik Fanon beskriver?

Den psykologiske forståelsen av den svarte mannens seksuelle tilgang på hvite kvinner som en symbolsk hevnhandling er først og fremst en bekymring for *hvite menn*, ikke for hvite kvinner. (Fanon 2008, 51) Det er heller ikke en reell motivasjon for den svarte mannen, men kanskje likevel en underbevisst faktor. Fanon beskriver ikke dette underbevisste ønsket, det utleder jeg i stedet fra Hooks prinsipp om at den koloniserte parten alltid karakteriseres av et iboende ønske om å ta kolonistens plass, om så bare midlertidig. (Hook 2005, 4) Det er få hvite menn av betydning i *Snakk til meg*, men Torgrims reaksjon på forholdet mellom moren og en svart mann tyder på at angsten for den svarte mannens underliggende motivasjon – en hevn på den hvite mannen for fortidens undertrykkelse – lever videre. Om Enriques forhold til Ingeborg har karakter av en underbevisst hevnhandling, overskygges det likevel av den langt mer konkrete og håndfaste siviliseringseffekten. Ikke i den forstand at Enrique trer *ut av* rollen som den Andre i egne eller Ingeborgs øyne, men at han midlertidig endrer sin status som innfødt ved å få tilgang på den eksklusive tilværelsen til turistene.

²⁹ Se for eksempel deres egen folketelling fra 2012:

http://www.one.cu/publicaciones/cepede/cpv2012/20140428informenacional/46_tabla_II_4.pdf

Her deles befolkningen i tre etniske kategorier: “Blanco”, “negro”, og “mulato o mestizo”. Kategorien “blanco” (hvit) vil egentlig si “av europeisk avstamning”, men ville sannsynligvis ha blitt regnet som latinamerikanske eller karibiske etter andre demografiske målestokker – cubanere regnes for eksempel ikke som “hvite” i USA.

5.3. Bevissthet om forholdets maktasymmetri?

Ingeborg forsøker allerede fra starten av å “analysere” sin egen posisjon i det koloniale maktforholdet reisemålene hennes fremdeles er preget av – også Cuba. Analysen skjer i form av hennes egne refleksjoner, formidlet som tankestrømmer. Felles for dem er at de har en tendens til å frikjenne henne selv for enhver deltakelse eller videreføring av de samme mønstrene. I refleksjonen om hvorfor hun tidligere har reist til østblokkland, om hva det er hun synes er verdt å besøke med dem, ender hun opp med å resirkulere en orientalistisk klisjé om det enkle livet uten sivilisasjonens påtrengende materialisme, tross alle refleksjonene:

Det var slik jeg hadde tenkt. Dette var analysen av min forkjærlighet for de tidligere østblokklandene, det var bare jeg som kjente den. Det betød ikke at jeg ønsket folk skulle ha det kummerlig for å være en tankevekkende korreksjon til den vestlige levemåte. Jeg var selvfølgelig for forandring og bedre levestandard for fattige. Ville bare påpeke at når jeg reiste i land som hadde et annet fokus enn det materielle, skjedde det noe. (2010, 23)

Hun anerkjenner likevel det grunnleggende hykleriet i å romantisere en akutt mangel på velstand fra Norges trygge komfort, å se andre steder først og fremst som “en tankevekkende korreksjon” til den *virkelige* verden. Refleksjonene strekker seg også til raserelasjoner, og – etter hvert – kollektive traumehistorier: “I hvilke dokumenter? Trettitallets sørafrikanske og tyske biologers forskning? Å være nysgjerrig er ok, å registrere forskjell er legalt, å rangere er umulig og uetisk. Jeg undret i all tilforlatelighet.” (2010, 31) Det skal ikke så mye mer til enn en kort samtale eller opplevelse med svarte mennesker til før Ingeborg føler seg inkludert i et spesielt fellesskap – hun er plutselig i besittelse av en innsikt som “vanlige” hvite mennesker ikke har: “Ikke så svart som de svarteste, *jeg begynte å se.*” (2010, 46, min utheving)

5.3.1. “Mørk turisme”: Traumehistorie på lån

De som tidligere har blitt koloniserte, har blitt utsatt for et historisk og generasjonelt traume. Som Clarke skriver; “Colonialism and imperialism are violent and traumatizing experiences.” (Clarke 2018, 58) Akkurat som kroppene deres, går også den svarte traumehistorien inn i

kapitalistisk forbruksmønster, som en vare den hvite reisende kan forsyne seg av. Philip Stone beskriver det å oppsøke “spaces of death or calamity that have perturbed the public consciousness, whereby actual and recreated places of the deceased, horror, atrocity, or depravity ...” (Stone 2013 sitert i Clarke 2018, 59) som “Dark Tourism.” Denne “mørke turismen” har blitt kritisert som en variant av et “voyeuristic postcolonial gaze that commodifies suffering ... consumed through visitor experiences.” (Clarke 2018, 59) Gjennom besøket på Hemingway-museet hengir også Ingeborg seg til en slik “mørk turisme”, og oppsøker aktivt den svarte befolkningens traumehistorie, slik at hun kan leve seg inn i den.

Hun låner raskt vokabularet til den svarte guiden ved Hemingway-museet, som gir henne en levende beretning om slavehandelen som førte til den svarte befolkningen på Cuba (2010, 164-170), men skjelner ikke koloniseringsprosessen hun selv gjentar. Ingeborg går så lang som til å uttrykke – om enn ikke til guiden – at hun skulle ønske at hun *også* var en del av en kollektiv, generasjonell traumehistorie. Da ville hun vært mer *interessant*, og ikke “historieløs fattig”. (2010, 169) Guiden konkluderer med at “Å være svart er ikke en farge, men et fellesskap man må kjenne for å skjønne, som svarte deler, som hvite ikke kan begripe.” (2010, 170) Likevel føler Ingeborg at med hennes innsikt i denne historien, kombinert med hennes forbindelse til Enrique og hans hverdag, at hun *begriper*. Hun har en fot innenfor fellesskapet, og har slik også brått en spennende forhistorie hun kan gjøre krav på, med Enrique som proxy.

Mer paradoksalt er det at hun føler et slags fellesskap med Columbus, som jo er selve ur-emblemet for kolonial utbytting: “[...] det var jo *vi*, Columbus, som oppdaget [Cuba].” (2010, 20, min utheving) Spørsmålet blir da om fellesskapet hun kjenner med Columbus er basert på dette – *oppdagelsen, reisen* – eller på de andre tingene han gjorde. I så fall kan hun i beste fall være en naiv etnograf, på jakt etter dypere sannheter om fremmede folkeslag, eller i verste fall se seg selv som en moderne, sverdbærende erobrer. Hun indikerer også at hun er kjent med den dansk-norske slavehandelen, men den kunnskapen vekker ingen akutt refleksjon eller dypere forståelse for det kollektive ansvaret vesten bærer for dagens koloniale strukturer og relasjoner, som Kincaid har påpekt. (Schroeder 2011, 118)

Kapittel 6: Rasefobi og orientalismens Egypt i *Naken i hijab* (2011)

Gunn Marit Nisjas reiseroman *Naken i hijab* skiller seg markant fra Hjorths *Snakk til meg*. De er begge reiseromaner om en norsk kvinne som finner kjærlighet i et annet land hvor en materiell mangeltilstand virker fascinerende, men der stopper også likhetene. Foruten resepsjon og litterært ambisjonsnivå, er det eksotiserende bildet som her tegnes av Egypt mørkere, og gjennomsyret av en skepsis til den Andres moralske kvaliteter. Snarere enn de fetisjerende, seksuelle stereotypene som hos Hjorth definerer svarte menn og kvinner, konstruerer Nisja arabiske menn og kvinner som sjablonger basert på orientalistiske stereotyper, motivert av kulturell angst og fobier som overskygger fetisjeringen.

6.0.1. Overblikk over motiv

Handlingsgangen i *Naken i hijab* minner påfallende om Nisjas beskrivelse av egne erfaringer, gjort litt mer dramatiske. Innledningen skjer i fortellingens nåtid: Live lever som Kareems kone i landsbyen utenfor Luxor, og har født et barn. Som også Krøger påpeker,³⁰ gjør denne skildringen av hennes kummerlige skjebne det vanskelig å akseptere kjærlighetshistorien som kommer etterpå – og ikke minst Lives uendelige tålmodighet med Kareems utskielser i og utenfor forholdet, i en skildring som stadig signaliserer Kareems egentlige natur.

Ved fortellingens kronologiske begynnelse er Live og Maren på en venninneferie i Egypt. Maren vil helst se gamle gjenstander og steder, og ellers tilbringe tid på de mange strendene som vender mot Rødehavet. Live fremstår som mer sensitiv for *kulturen og menneskene*. Det er kanskje derfor hun lar seg fascinere av Kareem, en kjekk egypter som tar på seg rollen som turistguide for de to kvinnene. Han viser dem ting som ikke “de vanlige turistene” uten videre får se, og inviterer dem på besøk til familiehjemmet utenfor selve Luxor.

Kareem forsøker først å forføre Maren, men mislykkes fullstendig. Live er langt mer mottakelig, og de har et stevnemøte ved Nilen før Live må dra tilbake. Tilbake i Norge

³⁰ Se kapittel 2, eller Krøger (2011)

utveksler de stadig hetere og søtere tekstmeldinger og telefoner, og Live forsøker å få arrangert det slik at Kareem kan besøke henne – til tross misbilligelse fra både Maren og familien. Planene avlyses, etter sigende fordi moren hans er syk. I stedet reiser Live tilbake til Egypt alene, og lar seg overtale til å gifte seg med Kareem – hvis ikke blir besøket langt vanskeligere. Kritikken poengterer at Live blir *lurt* til å gifte seg, men inntrykket er snarere at hun er klar over hva hun signerer – men at hennes ensomhet og emosjonelle sårbarhet gjør henne mottakelig for en slik løsning.

Etter at de har giftet seg går Kareem inn i en nedadgående spiral. Han tar vilkårlig livet av en hundevalp, et varsel for en rekke episoder som viser Kareems egentlige vesen: Han er en dårlig elsker, alkoholisert, sjalu, og har problemer med å kontrollere sinnet sitt. Han forsøker også i stadig større grad å kontrollere Live. Han foreslår at hun kan bruke galabeya for å plages mindre av mygg, noe hun synes er en god idé. (2013, 140; 147) Hun får dem sammen med noen hijaber, som hun motvillig prøver på, og erklærer at hun ikke skal gå med det – hun vil “ikke kompromisse [sic]”. (2013, 148) Likevel tar det ikke lang tid før hun inngår kompromiss på kompromiss for å holde husfreden ved like, og slik bryter ned sin egen integritet. Til slutt konkluderer hun med at “et forhold består av kompromisser”. (2013, 156).

Av og til slår perspektivet om fra Lives førstepersonsfortelling, til fokalisering gjennom bikaarakterer som Wendy, Yasmina eller Amina. Disse perspektivskiftene gir et visst innblikk i de andre karakterenes indre liv, men først og fremst er det verktøy for å skildre Live utenfra. Wendys beskrivelser av Live fokuserer på alderen og utseendet hennes. Amina og Yasminas vurdering av Live domineres av huslige observasjoner om hvor flink hun er, og er påfallende gjennomsyret av et ønske om å omvende henne. Dette ønsket uttales aldri, men presenteres som en helt sentral, sosial forventning. Hvis hun bare blir boende hos dem lenge nok, så vil både hun og barnet til slutt konvertere. (2013, 178; 202; 238)

På et tidspunkt blir Live gravid, og vil dra tilbake til Norge for å føde. Kareem trenerer imidlertid reiseplanene slik at hun ender opp med å føde i landsbyen. Når datteren fødes er splittelsen mellom henne og Kareem komplett. Han kaller barnet Nasmeeen, mens Live har sitt eget, hemmelige navn på barnet – hun vil kalle det Mathea, etter faren, som hun har skværet opp med. Etter at Kareem oppdager Lives besøk hos en skilsmisseadvokat i Luxor (som råder

henne til å vente, og så flykte), begynner han å fysisk mishandle henne. Av frykt for å bli fratatt barnet blir hun i Egypt.

I mellomtiden har Wendy brått forlatt Mahmoud, fordi han skal gifte seg med sin mindreårige kusine, som kan gi ham barn. På vei hjem fra bryllupet kjører en beruset Kareem av veien, med Live og datteren i bilen. Det kan virke som om Kareem dør i selve ulykken – hvis ikke drukner han da bilen synker ned i en kanal. Live får med seg datteren ut av bilen, men har verken lyst eller krefter til å redde Kareem. Hun begynner får skyss til Luxor, og drar til togstasjonen heller enn til svigerfamiliens hus. Ombord på toget ringer hun omsider den norske ambassaden i Kairo, og i løpet av kort tid er hun tilbake i Norge, sammen med datteren. Sluttscenen viser Live som avviser et anrop fra et egyptisk nummer.

6.1. Lives reisetrang og lengsel

For Live er ferien noe mer enn en ferie. Marens motivasjon er konkret og overtydelig – hun er interessert i arkeologi, og er derfor begeistret for å se på gamle ting. (2013, 14) Lives livshistorie er preget av tap og en lengsel bort, og hun avslører melodramatisk at hun føler en spesiell tilknytning til Egypt – selv om hun aldri har vært der før:

Selv om det i virkeligheten var første gang jeg var her, virket dette som et gjensyn [...] alt ga meg en følelse av at dette var stedet jeg alltid hadde savnet uten å vite det, årsaken til at jeg alltid hadde lengtet bort. Det rørte meg, og jeg blunket bort et par tårer ... (2013, 13-14)

Live reflekterer ikke noe videre over hvorfor hun føler det på denne måten, men bare et par sider senere, høres det jo ut som at hennes behov for å komme seg bort har konkrete, sosioøkonomiske årsaker. Hun beskriver selv en barndom preget av fattigdom etter at de flyttet fra en bygd til en forstad på Vestlandet: “vi satt på bruskasser de første ukene fordi foreldrene mine måtte spare til sofa.” (2013, 14) Selv om faren hennes flyttet til byen spesifikt fordi han hadde fått jobb, ser det ikke ut til at Live og hennes familie har opplevd noen form for sosial mobilitet oppover.

Hennes voksne liv er preget av fattigdom – så hjemme i Norge er Live stort sett ensom, fattig og ulykkelig, og disse tankene veller opp hver gang hun tenker på at reisen faktisk vil ta slutt: “Hjem til den tomme leiligheten og den daglige kampen for å få penger og tid til å strekke til. [...] Tanken på hvor tungt det var å stå opp hver morgen, i mørket, alene, å ikke ha noen å gjøre det for, å gjøre det sammen med.” (2013, 17-18)

6.1.1. Flukten fra det vante til det autentiske Andre

Lengselen til Live ser ut til å stamme mer fra denne forflytningen bort fra det “spektakulære”, landlige miljøet til en grå, over-urbanisert forstad, enn fra den konkrete materielle mangeltilstanden. Det ligger altså en form for ubevisst sivilisasjonskritikk i Lives lengsel: Det borgerlige samfunnets materialistiske, urbane og “moderne” rammer virker for henne fremmedgjørende, og hun lengter etter noe mer “ekte” og annerledes. Live føyer seg slik nærmest skjematisk inn i det Ryall beskriver som sentrale momenter i motivasjonene til reiselitteraturens hovedpersoner: Reisen er en flukt fra den hjemlige tryggheten til et Annet sted, for å forfølge drømmen om Andre, mer *autentiske* steder. (Ryall 2004)

Lives “flukt” må forstås separat fra hennes materielle problemer i hjemlandet – det er ikke det hun flykter fra: “Jeg som hadde forsøkt å flykte fra ensomheten.” (2013, 80). At hun flykter fra sin egen emosjonelle isolasjon gir flukten hennes også en dimensjon av leting. Fluktmotivet presenteres også som avgjørende for en annen karakter, Wendy, sine motivasjoner: “Hverdagen kunne hun nok ikke flykte fra. *Bruker vi ikke egentlig hele livet på å forsøke, tenkte Wendy.* I sitt forrige ekteskap hadde hun flyktet fra hverdagen ved å få to barn hun kunne fortape seg i.” (2013, 131)

Det er altså flukten og lengselen som manifesterer seg i form av en søken etter noe som kan transportere henne bort, ikke bare fra Norge, men fra den grå tilværelsen i voksenlivet. Landsbygda på Egypt blir svaret. Hun likte ikke Kairo, fordi det føles som en metropol, mens Luxor – som hun liker bedre – beskrives som et “rustikt lappeteppes.” (2013, 13) Det er ikke nødvendigvis materiell trygghet hun forlater, men også det nordiske samfunnets kjølige, grå, urbane og forutsigbare rammer, og hennes egen fastgrodde ensomhet. Under den egyptiske solen, i Luxors overjordiske omgivelser, finner hun den egentlige

versjonen av seg selv, som tør å søke personlig utvikling, og lar seg drive og motivere av en inderlig, romantisk kjærlighet.

Flukt-motivet gjentas en siste gang i det Live til slutt oppfyller reisens elliptiske komposisjon (jf. Ryall 2004): Hun innser at hun ikke kan bli værende i Egypt, og flykter – denne gangen helt bokstavelig – tilbake til Norge.

6.1.2. Lives romantiske lengsel

Lives stadige lengsel strekker seg forbi ønsket om å reise til et Annet sted. Det virker som om *Naken i hijab* er plassert – bevisst eller ubevisst – i et romantisk paradigme som opphøyer den “sanne kjærligheten” på bekostning av det som er fornuftig (med romantiske øyne: snusfornuftig) eller i det hele tatt rasjonelt (med romantiske øyne: kjedelig og forutsigbart). Dette er en forestilt kjærlighet som kan seire over enhver forskjell i temperament og kultur. Romanen hviler på en sammenblanding av disse to formene for lengsel. Først er det reiselitteraturens lengsel etter autentisitet, manifestert gjennom flukten bort fra det trygge og hverdagslige. I møtet med Kareem uttrykkes også den romantiske lengselen etter den autentiske *kjærligheten*, som synes å motivere Lives forhold til og atferd overfor Kareem.

Det er nemlig vanskelig å se at det dreier seg om et eksplosivt seksuelt forhold, eller en ustoppelig erotisk energi som forbinder Live og Kareem. Dette fremgår klart av de pinlige sex-scenene kjærlighetsskildringen er krydret med, som gradvis blir mørkere og mer voldspregede. Gjennomgående fremstilles Kareem som en hardhendt, klønete og egoistisk sexpartner, selv under hvetebrødsdagene:

Tenningskurven hans var temmelig bratt og eksplosiv, de hete stundene våre varte aldri lenge. Slik var det denne gangen også. Kareem holdt meg nede under seg som et byttedyr [...] Det går seg til, tenkte jeg, der jeg betraktet den fredelige søvnen hans. For de fleste par tar det sin tid før det balanserer seg med det seksuelle. Jeg måtte nok lære han litt om å tilfredsstille kvinner etter hvert. (2013, 118-119)

Lives klokkertro på forholdet er altså tuftet på *idéen* om den inderlige, romantiske, kjærligheten. Det er for Live kanskje idéen eller fantasien om kjærligheten og samlivet som driver henne, også når realiteten gradvis slutter å matche fantasien. Kanskje har hun disse idéene fra sin foretrukne lektyre, beskrevet som “en dameroman” (2013, 79) – altså romantisk

kiosklitteratur?

6.1.3. Romantiske parallellhistorier og transaksjonelle forhold

I tråd med eldre romantisk prosa inneholder også *Naken i hijab* ulike parallellhistorier fra livserfaringene til en eldre kvinne i en liknende situasjon. Wendys kapittel avslører at hennes avgjørelse om å dra til Egypt for å følge kjærligheten ble møtt med skepsis fra familien – enda sterkere i hennes tilfelle enn i Lives. Hun ofret det allerede etablerte familielivet, og kontakten med sine to voksne sønner for Mahmoud. Wendy ser sannsynligvis seg selv i Live, både i tilpasningsproblemene, men også i troen på at kjærligheten til slutt vil løse alt. Selv når forholdet mellom Kareem og Live helt åpenbart er på vei nedover, og en forslått Live betror seg til Wendy, insisterer Wendy på at Live “aldri må tvile” på at Kareem er glad i henne. (2013, 227) Det er ingen reell livsvisdom å hente fra Wendy, bare platte råd som Wendy selv ikke klarer å følge. Mahmouds nært forestående bryllup med en 15-årig kusine blir til slutt for mye for Wendy, som forlater Egypt uten et ord til Live.

Live oppfatter likevel aldri Wendy som en parallell til seg selv. Delvis fordi Wendy er eldre, men kanskje også fordi hun tok med seg en viss materiell trygghet inn i forholdet til Mahmoud. Live har likevel mer respekt for Wendy enn hun har for den i overkant ærlige sexturisten Anita – og Anitas senere erstatter Greta. Wendys luksuriøse omgivelser og aldersforskjellen til Mahmoud betyr imidlertid at Live aldri riktig anerkjenner Wendys kjærlighet til Mahmoud på samme måte som hennes egen for Kareem. Først da denne romantiske fantasien begynner å kollapse rundt henne, får Wendy en slags oppreisning i Lives øyne. Wendy dro faktisk til slutt, og viser slik en besluttsomhet og selvrespekt Live mangler. Wendy godtok ikke å dele Mahmoud med en yngre kvinne – uansett hvor glad Mahmoud *egentlig* var i henne.

Wendy lanseres imidlertid ikke som en helt tydelig parallell, slik som Mary gjør. Mary er helt bokstavelig Kareems andre kone, som tar kontakt med Live for å avsløre Kareems bedrag. I samtalen med Live utviser Mary mye av den samme kynismen som Anita:

Jeg er såpass gammel at jeg regnet med han ville gå videre etter hvert [...] Det var en praktisk ordning, og jeg sørget ikke da han gikk videre med livet sitt [...] Siden hun

ikke tenkte på forholdet som noe livsvarig, hadde Mary heller ikke vært villig til å investere noen penger i det de hadde til felles, fortalte hun. (2013, 262-263)

For Live oppleves dette likevel nå som visdom; som summen av opplevde erfaringer gjennom et liv som har vært lengre enn hennes – og slett ikke som en vulgær innrømmelse av de kyniske realitetene i et transaksjonelt forhold. Kanskje den store forskjellen for Live er at også Mary faktisk *giftet seg* med Kareem, og dermed bekrefter – fra hennes naive perspektiv – at det handlet om kjærlighet, og ikke bare en handel hvor sex og emosjonell tilgjengelighet byttes for materiell trygghet og kulturell hvithet.

6.2. Konstruksjonen av Egypt og egyptere

Mot slutten av romanen innser Live at hun aldri virkelig kan bli en innfødt – uansett hvordan hun ellers føler det om Egypt: “Jeg måtte innse det, uansett hvor mye jeg elsket Egypt og hvor glad jeg var i menneskene her, jeg kunne aldri bli fullt ut egypter.” (2013, 283) Dette er *ikke* en erkjennelse av at hun har konstruert et bilde av Egypt, som så slutter å svare til forventningene hennes etter hvert som hun blir en del av samfunnet. Wendy har tidligere tenkt noe av det samme – “kjærlighetsforholdet hennes til Egypt var en romanse som aldri ville gå over.” (2013, 125) Lives konklusjonen fremstår som resultatet av en lang, mental snuoperasjon, men teksten viser at Live i realiteten aldri har vært begeistret for *egyptere*, bare omgivelsene deres.

For å tegne et bilde av egypterne, brukes den orientalistiske stereotypien av arabere, slik som Said beskriver den: “... camel-riding, terroristic, hook-nosed, venal lechers”. (Said, 1991, 108). Stereotypiene som brukes for å beskrive Enrique i *Snakk til meg* er stort sett “positive” (i den forstand at de stereotype trekkene er attråverdige for hvite kvinner), mens negative stereotyper om enten arabere eller muslimer gjennomsyrrer *Naken i hijab*. En nyere utvikling av den orientalistiske stereotypien av arabere, er raseelementet i vestlig islamofobi. På engelsk kalles fenomenet “racialization”, og beskrives blant annet av Craig Considine (2017) i artikkelen “The Racialization of Islam in the United States: Islamophobia, Hate Crimes, and “Flying while Brown.” Artikkelen viser forbindelsen mellom rase og islamofobi,

eller som Considine skriver, “shows how race is endemic to Islamophobic incidents ...” (2017). I en moderne kontekst hvor orientalistiske stereotyper får fritt spillerom, er også rasialisering av islam en faktor, som helt klart henger sammen med den vestlige reisendes angst for å bli utsatt for en hevnbetont mot-kolonisering³¹ (Hook 2005), som truer deres kulturelle orden. (Edwards 2008, 75)

De fleste egypterne som ikke befinner seg i Lives umiddelbare bekjentskapskrets, men likevel skildres individuelt, defineres nærmest parodisk av enkle, sjablongaktige trekk hentet fra orientalistiske stereotyper. Mennene har store, buskete barter eller øyenbryn (2013, 25), er feite, innpåslitne, lukter hvitløk, eller er mer ubestemmelig “sleske” (jamfør Said og “venal lechers”). (2013, 17; 21) Egyptiske kvinner Live *ikke* liker er også feite, sure, og tildekkede. (2013, 8) Kvinnene Live respekterer – særlig Yasmina og Doa’a – har en helt annen fysisk fremtoning, og en stille verdighet som langt overstiger alderen. Når de stundom tar av seg hijab og abaya er de vakre og majestetiske. (2013, 207)

Kareem bryter med den negative individualiseringen av de øvrige egypterne, og fremstår derfor overfladisk som et unntak: Han er pen, muskuløs, lukter godt, og er hyggelig uten å være innpåsliten, har drømmende øyne og gyllenbrun hud. I motsetning til norske menn er han også i *kontakt med følelseslivet sitt* – han er høyt og lavt, og kan gå fra lykke til fortvilelse på noen sekunder. Dette er noe av det som gjør ham mer “ekte” enn norske menn: “Han var så full av følelser, så *ekte*, helt annerledes enn gutter jeg hadde møtt tidligere.” (2013, 37 – min utheving) At han har en litt broket fortid og en komplisert familie, gjør ham bare mer spennende: “Hvilke norske menn kunne skilte med slik livserfaring?” (2013, 63) Like under det øverste laget kommer imidlertid konturene av stereotypen frem: Han respekterer ikke Marens grenser, er kontrollerende, voldelig, og drikkfeldig.

6.2.1. Individuelle og kollektive stereotyper

Den sentrale stereotypen som definerer Kareem, er likevel selve ur-stereotypen om arabermannen som slibrig svindler. Maren uttrykker troen på denne stereotypen i klartekst, men får umiddelbar påpakning av Live: “- [...] Er det ikke typisk arabere da? De er smarte

³¹ Dette er også frykten som artikuleres gjennom islamofobiske konspirasjonsteorier som “Eurabia”. Se for eksempel Van Buren, J. 2013. “SPUR TO VIOLENCE? Anders Behring Breivik and the Eurabia conspiracy” *Nordic Journal of Migration Research*. 3 (4), s. 205-215.

kjøpmenn. – Ikke si sånt, det er rasistisk.” (2013, 26) Problemet med at dette legges i munnen til Maren, er at hun også gjennomgående tegnes som en usjarmerende rasist, slik at enhver skepsis fra henne virker rasistisk motivert snarere enn motivert av omsorg for Live: “Ja, jeg er ikke rasist, altså, det er bare ... Jeg tror ikke jeg kunne fått slike følelser for en herfra. De er så annerledes enn oss.” (2013, 28) Senere antar hun også at Kareems endelige mål – basert på hvor han er fra, ikke hvem han er – må være et visum til Norge, og at han utnytter Live med det som mål. (2013, 66) Lives navigering av sosiale relasjoner og hennes forståelse av Egypt er ikke mindre basert på stereotype forestillinger enn Marens, men Lives forestillinger blir aldri utfordret på samme måte som hun *selv* utfordrer Maren.

Kareems svindel viser seg å gå helt tilbake til den første dagen de møttes. Til tross for at det er nokså klart for alle andre enn Live, så begynte ikke hun og Maren som noe spesielt – Kareem gjorde jobben sin. Jobben hans er å styre turister i retning forskjellige tjenester og attraksjoner, og lure dem til å betale overpris, som han så får provisjon fra:

Jeg hjelper dem med ... Alt mulig. Skyss, shopping og utflukter. Men jeg får kundene mine til å betale litt ekstra overalt. Siden går jeg tilbake og får commission fra butikkeieren [...] Sakte demret det for meg, ettersom han beskrev en situasjon som lød så altfor kjent. Plutselig husket jeg den fryktelig hjelpsomme Kareem i Karnak. Jeg husket felluccaieren, som lot oss betale “hva vi syntes turen var verdt”. (2013, 167)

Live er fra seg av sinne da hun innser at hun *ikke* var spesiell, men en del av et rutinemessig opplegg: “- Du lurte penger av oss? Du er en *svindler!*” (2003, 168)

Kareem er altså en svindler – en bedrager. Dette blir raskt hans definerende trekk, og det er til slutt de enorme dimensjonene av bedrageriet hans som får Live til å forlate ham. Han har nemlig vært gift med flere andre kvinner samtidig. Riktignok er minst to av disse andre ekteskapene nå lagt døde. Mary har ikke gidde å forfølge Kareem videre, men har slått seg ned i Egypt på egen hånd. Joanne, som til og med bodde med Kareem på rommet han og Live delte hos svigerforeldrene, ble såret og dro hjem da det ble klart at Live skulle komme tilbake fra Norge og være med Kareem i seks uker. Live selv var allerede på vei til å bli erstattet – eller supplert – med en annen kvinne som het Lucy.

Altså er ikke bare Kareem en svindler inn til roten, han bekrefter også Lives – og alle

islamofobers? – verste mistanker om arabiske menns lemfeldige forhold til polygami, som en *de facto* praksis som opprettholdes også om det ikke oppfordres til eller er nedfelt i lovverket . Mahmouds forhold til Wendy rammes også inn av denne stereotypen, sammen med forklaringen hans – som gjør Live grenseløst frustrert:

Jeg sa til Wendy at det ikke ville forandre noe mellom oss, sa Mahmoud lidelsesfullt, – at hun uansett alltid kom til å være den første og viktigste for meg.
 - Du ville bo sammen med *begge*, sa jeg. – Jeg synes så tydelig jeg har hørt både deg og Kareem si at dette *haremsopplegget* er både gammeldags og rett og slett galt.
 - Ikke misforstå, sa Mahmoud, – uansett ville jo ekteskapet med Minna bare være av praktiske grunner. Det er Wendy som har kjærligheten min. Frustrasjonen glødet i meg [...] – Og her sitter du, svarte jeg, i et digert hus som Wendy har betalt. Er ikke det praktisk? (2003, 247-248)

Virkelig rasende blir Live imidlertid først når hun innser at hun har blitt lurt med på det samme – og ikke dro, som Wendy, men faktisk lot seg lure: “Og så viste det seg at min *kjære* Kareem var mye verre enn broren.” (2003, 261)

Når egypterne beskrives kollektivt, er de imidlertid fritatt fra denne stereotypen. Da er de en funksjon av landet – som er vakkert, spennende, primitivt, og autentisk. Sett kollektivt snarere enn individuelt defineres egypterne av sitt eksotiske tanke- og levesett, hvor de står i direkte forbindelse med omgivelsene, og i besittelse av stor åndelig rikdom og primitiv, enkel “autentisitet” – på tross av enhver materiell fattigdom. Som Live selv beskriver det: “Litt romantisk at det var såpass kummerlig.” (2013, 141) Kvalitetene som egypterne kun besitter når de beskrives kollektivt, indikerer også hvordan Egypt som *sted* konstrueres av Live.

Konstruksjonen viser seg imidlertid ustabil, og etter hvert som hun kommer mer og mer på innsiden av samfunnet, er det primitive *bare primitivt*, og har ikke lenger primitivismens ønskede, rustikke autentisitet. Når egypternes kollektive primitivitet skal understrekes, skjer det ofte i form av vilkårlig mishandling av dyr. Dette strekker seg fra Kareems sosiopatiske drap av en valp, via grisete hjemmeslakt av geiter, til helt dagligdagse affærer som slakterivirksomhet – men her gjort i en støvete bakgate, og ikke i et industrielt slakterlokale, skjult fra omverdenen. (2003, 22)

6.3. “Som to oppdagelsesreisende vandret vi gjennom gatene” – kolonistens blikk på Egypt

Egypt fremstilles gjennomgående som magisk, mystisk og eksotisk. “Landet hadde truffet meg som en vidunderlig og spennende eventyrkiste [...]” (2003, 12), tenker Live. Noe av dette kan sees i sammenheng med Egypts fremskutte posisjon i vestens forestillinger om fremmede kulturer generelt og orienten spesielt. Et av Saids vesentlige poenger i *Orientalism* er at alle vestlige forfattere som skildrer eller uttaler seg om Orienten, gjør det på basis en forutinntatt forestilling de tar med seg. Denne forestillingen er alltid *konstruert* snarere enn basert på observasjon, men fordi konstruksjonen har dimensjoner av etablert kunnskap, bekrefter den enhver påfølgende observasjon, i stedet for å utfordres av dem. (Said, 1991, 20)

Egypt er også et eksempel på Saids poeng om at orientalisme som tankesett la til rette for kolonisering, snarere enn å være en konsekvens av kolonitiden. Egypt er en eldgammel statsdannelse med en historie som strekker seg tilbake til da europeere flest var opptatt med å male store pattedyr på hulevegger i Frankrike. Senere har Egypt også vært skueplass for sentrale deler av den mosaiske historien. Samlet har dette gjort Egypt til en naturlig og uutgrunnelig kilde til fascinasjon, og et viktig orientalistisk motiv. Egypt har vært geografisk nært, men samtidig historisk fjernt og utilgjengelig – frem til hieroglyfene ble mulige å lese.

Det er altså helt i tråd med forventningene mine når *Naken i Hijab* gjennomgående maler Egypt med med orientalismens pensel. Live er overrasket over at man kan ta fly i noen timer og komme ut “i en slik verden” (2013, 13). Selv den mest mundane bytur gjennom gatene i Luxor får Live til å føle seg som en “oppdagelsesreisende” (2013, 21). Besøket i et tempel viser frem en Sekhmet-statue på en måte som er mer autentisk enn det samme motivet på museum: “Jeg kjente henne igjen fra museet i Kairo, men når vi nå så statuen her i sitt opprinnelige kapell, ble hun levende for øynene på oss i det spesielle lyset. (2013, 17) Det er fremmed, annerledes og eksotisk, men – som alt diskutert – også *autentisk*. Likevel må hun bruke det kjente for å orientere seg i det ukjente, som da hun beskriver rommet i tempelet som et “kapell” (et kristent konsept).

Marens perspektiv representerer den analytiske, egyptologisk-arkeologiske orientalismen, som blander sammen historie og det eksotiske til et puslespill den hvite oppdageren må løse. Omgivelsene eksisterer – fremdeles – for hennes konsum. For henne er Egypts lange historie en gåte og en del av et større kunnskapsbilde – hun mangler Lives selverklærte sensitivitet overfor lokalbefolkningen og deres væremåte. At det fremdeles er kolonialismens underliggende mekanismer som former både Kareems liv før Live, livene til slekten hans, og til sist Lives forhold til Egypt og Kareem, utfordres eller utforskes ikke – faktisk blir romanen nærmest en burlesk parodi på sin egen manglende bevissthet i det Maren tropper opp til sitt andre besøk i Egypt kledd som en britisk oppdagelsesreisende fra kolonitiden. (2013, 183)

6.3.1. Fra turist til europeisk reisende

Live begynner med å se på seg selv som hevet over de andre hvite kvinnene i omgangskretsen – de er ekstremt inautentiske, og deres forhold til Egypt er langt i fra så romantisk som Lives. Anita synes for eksempel Mustafas familie er en plagsom byrde – “plageånder” – og det at Anita ikke vet å sette pris på kulturen rundt seg opprører Live nesten like mye som at hun etter samtalen med Anita ser Mustafa som en “gigolo”. (2013, 119) Lives fordømmelse av Anita kommer ikke bare av moraliseringen overfor det antatte sexarbeidet til Mustafa, men fra at Anita ikke opplever den egyptiske kulturen som mer autentisk – tvert om synes hun den er et ork å forholde seg til, og hun vil helst bare ha tilgang på Mahmoud uten å forholde seg til familien hans og de sosiale normene. Anita er ikke bare “turistkvinnen” som velger det inautentiske fremfor de ekte opplevelsene, hun blander rollen sammen med noe som for Live er en moralsk overskridelse, og blir “sexturistkvinnen”.

Etter hvert som hun mestrer stadig mer arabisk, kan Live også smykke seg med en status som skiller henne mer formelt fra de andre hvite kvinnene. Dette gjelder spesielt når hun lærer seg å si at hun er gift – på arabisk. Denne enkle frasen, som fungerer som insektspray på innpåslitne, innfødte menn, er nok til at Live føler seg nærmest som en innfødt selv. På samme måte føler hun plutselig et ansvar for å bidra til husholdningen hos Kareem. Hun er ikke lenger bare en turist, eller som hun selv beskriver det; “noe helt annet enn en vanlig turist.” (2013, 108). Det er altså her Live krysser terskelen fra å være “turistkvinne” til å være en ordentlig reisende – men på grunn av reisens imperialistiske modus, trer hun

samtidig inn en kompleks matrise av koloniale maktstrukturer. Som en hvit kvinne i et patriarkalsk samfunn har hun en destabiliserende effekt på omgivelsene, men hun har ingen bevissthet om det.

Live ser snart på seg selv mer som en innfødt enn som en reisende, men avslører seg gjennom platte refleksjoner om hvor åndelig utarmet og fremmedgjørende det norske samfunnet er, målt opp mot det egyptiske: “I denne landsbyen var det ingen som tenkte på hva slags merke klærne var av eller hvor dyre de var.” (2013, 106). Observasjonene hennes om familieliv er ganske like:

Hvorfor bodde egentlig alle nordmenn alene, eller bare med sin partner og sine små barn? Hvorfor er de handikappede i omsorgsbolig, de gamle på sykehjem og skolebarna på SFO og fritidsaktiviteter nesten til de skal legge seg? Kanskje, tenkte jeg, er privatlivet og friheten blitt så viktig for oss som er vestlige og moderne, at vi glemmer hverandre? (2013, 111)

Eller senere, når hun for første gang i har kledd seg i galabeya og hijab, som de lokale kvinnene:

Det slo meg hvor mye vi egentlig skjuler oss, vi norske også, gjemmer oss bak frisyre, hårfarge, sminke, moteklær. Nå kunne jeg ikke det. Jeg var lik de andrekvinnene, likeverdige? Hvis de andre her nede nå skulle gjøre seg opp en mening om meg, måtte de nå kanskje gå ut ifra hva jeg gjorde og sa. Ikke jeansen. Ikke håret med solblonde striper. (2013, 147)

Det skjer imidlertid en slags glidning bort fra hennes rolle og særstatus som reisende – en form for integrering. Gradvis blir det som i starten er “autentisk og ekte” og kun synlig for henne som reisende, påtrengende og ubehagelig fordi hun nå ser det fra innsiden. Fra å stå i en særstilling som reisende, paradoksalt utenfor de lokale, kjønnsbestemte maktstrukturene på grunn av hennes høyere posisjon i de globale, beveger Live seg stadig lenger inn i det egyptiske samfunnet. Likevel omfavner hun sin egen utenforskap, for eksempel ved å bruke arabisk kunnskapene sine til å la en hvit turist kjøpe billigere sjokolade fra en innfødt butikkeier (og dermed fremdeles ta den hvite, utenforståendes side på bekostning av lokalbefolkningen).

Et annet, talende eksempel er Lives oppfatning av skolesystemet i Egypt. Som reisende tenker hun at måten de løser det på i Egypt, nok har sine fordeler – selv om det er litt rustikt:

Nordmenns frykt for å skjemme bort våre små plagde ikke folk her. Og det å være seksti elever i skoleklassene ble kanskje veid opp av den velsignelsen det var å få komme hjem klokka halv to og være ferdig med dagen; ingen av de barna jeg hadde møtt i Egypt trengte å være i barnehage eller skolefritidsordning til halv fem om ettermiddagen. (20013, 231)

Hun klarer riktignok aldri å reflektere videre fra hva formålet med SFO og barnehage er – *oppbevaring* – til hvorfor dette behovet ikke finnes i Egypt (kvinnene er hjemme med barna). Så snart hun har født sitt eget barn, og så befinner seg i en posisjon mer lik en innfødt, skifter hun mening. Hun kan overhodet ikke se for seg Mathea gå på skole i Egypt: “Bare tanken på at Mathea skulle sitte i et klasserom sammen med seksti andre elever, fire-fem på samme pult, og pugge vers på rams, fikk meg til å grøsse.” (2013, 283)

Dette sammenfaller med at forholdet til Kareem kollapser, og kan være et uttrykk for en gryende skepsis mot Egypt. Det kan også bety at hun aldri tenkte over de reelle implikasjonene ved de egyptiske systemene før det plutselig ble personlig, og omfattet henne: At hennes eget barn kunne ende opp i det egyptiske skoleverket. At Lives oppfatninger snur 180 grader etter hvert som realitetene kommer nærmere, oppsummerer forholdet hennes til Egypt og menneskene der. Hennes orientalistiske innstilling gjør alt i Egypt spennende eksotisk, helt til hun ikke lenger kan observere utenfra, men selv står i fare for å måtte berøre det.

6.3.2. Fra reisende til innfødt?

Det som før var et konstruert Annet smuldrer altså opp etter hvert som Live blir en del av det selv. Da hun innser at de sjarmerende høflighetsritualene er tomme fraser det er meningen at hun skal svare nei på for at alle skal fortsette som før, er hun skuffet. (2013, 106) Det er neppe tilfeldig at ordet “skuespill” går igjen når Live beskriver de delene av det egyptiske samfunnet hun etter hvert ikke er så forelsket i – inkludert Kareems dobbelthet. (2013, 282) Når dimensjonene av Kareems bedrag blir synlige, fungerer dette som en parallell til den sosiale kontrollen hun har vært utsatt for av alle kvinnene i svigerfamilien. Alle sammen *visste*, men

de deltok også i “dette skuespillet, hvor alle tydeligvis hadde pugget replikkene og spilte rollene perfekt.” (2013, 267) Ikke bare tydeliggjør det at kjønnsfellesskapet til syvende og sist ikke overstyrer samfunnsnormene, slik Live hadde trodd, men hun konfronteres også med sin egen rasjonalisering for å holde ut med Kareem: Kvinnene i svigerfamilien kan jo ikke si noe, av hensyn til *husfreden*. For ikke å “rock the boat”, som Mary uttrykker det. (2013, 265) Lives eget forhold til Kareem har også vært preget av nettopp dette skuespillet, hvor hele forholdet består av en kontinuerlig, skjør våpenhvile.

Ryall skriver at kvinners reiselitteratur ofte handler om å bryte ned konvensjonelle kjønnskategorier, gjennom at reisen i seg selv blir en frigjøringshandling for den reisende kvinnen. (Ryall 2004, 47) I *Naken i hijab* kompliseres denne dynamikken av at Maren og Live som hvite turister står utenfor – og *over* – det lokale kjønshierarkiet. De kan ta seg friheter overfor mennene i Egypt som de lokale kvinnene aldri kunne gjort. Det som beskrives er altså snarere en moraliserende advarsel om at det finnes steder hvor kjønnskategoriene er svært konvensjonelle, og hvor den reisende midlertidig kan unntas disse og oppleve en (implisitt falsk) følelse av kraft og frihet. Om den reisende slår seg ned permanent, trer de konvensjonelle kjønnsrollene i kraft, med forhøyet intensitet, og reisens frigjøringsmotiv subverteres.

Det lokale kjønshierarkiet som *Naken i hijab* beskriver er også bygget over stereotyper om muslimske menns sosiale kontroll, med kvinnene som villige, skinn-sympatiske medløpere. Det eneste reelle unntaket er Doa’a, familiens frafalne datter. Doa’a er Kareems søster, som familien sørger over, men også ikke kan tillate seg å forsones med. Etter en skilsmisse fra et barnløst ekteskap begynte hun å jobbe og bo for seg selv, heller enn å flytte tilbake til familien og vente på neste beiler – noe Kareem fordømmer: “For *meg* er hun iallefall død, andre burde også ha vett til å glemme den saken. [...] Doa’a kunne kommet hjem og deretter blitt gift på nytt. I stedet valgte hun å ta seg en jobb og bo i en leilighet alene, som en annen sharmouta.” (2013, 197-198)

Når Live så oppsøker Doa’a fremstår hun som frigjort – hun går uten hijab – og viljesterk. Samtalen hennes med Live er monologiserende, og Doa’a fremstår nærmest som et talerør for forfatteren når hun avslører hele familiens, men først og fremst Kareems hykleri:

Men hva er Kareem, til sammenligning? Han drikker alkohol hver eneste dag, tror du muslimer har lov til å gjøre det? Han starter dagen med omelett og bacon borte på turisthotellet, og avslutter den med whisky. Han har giftet seg med deg, som ikke er muslim – og hva med Mustafa og Mahmoud? De har kvinner som er gifte fra før, og de svindler dem for penger – i alle fall er det det *jeg* tror. Alt dette mens mor gnir panna mot bønneteppet sent og tidlig for hans frelses skyld. Kareems penger er skitne, og så kaster de ut *meg* ... Fordi jeg vil klare meg selv og ikke ønsker å bli forsørget av foreldrene mine eller av en fremmed mann... (2013, 210)

Doa’as egenhet og frigjøring fra det primitive som preger resten av det egyptiske samfunnets understrekes av at hun har samme impuls som Live når de ser en hest bli mishandlet av eieren, og griper inn. (2013, 211) Både Kareem og det øvrige egyptiske samfunnet karakteriseres av en forbruksmentalitet overfor dyrene, som ofte glir over i grusomhet, enten dyrene er levende eller døde – men Doa’a bryr seg om dem. Det signaliserer effektivt at Doa’as verdier og tankesett er *vestlige*, eller iallefall nærmere Lives enn Kareems.

For Live viser det seg altså ved nærmere ettersyn at Egypt og egypterne ikke er “mer autentiske”, men snarere det motsatte. Hele livet hennes i Egypt, og særlig relasjonene, har vært en del av en omfattende maskerade – en svindel. Det som Live før oppfattet som autentisk og ekte er i realiteten stort sett summen av visuelle uttrykk i hennes egen konstruksjon – en fasade, som kan oppsummeres med de orientalistiske klisjéene som finnes overalt i teksten. Selv da hun flykter hjem til Norge, klarer ikke Live å legge fra seg denne konstruerte versjonen av Egypt, og inntrykkene hennes gjennom togvinduet oppsummerer effektivt hennes Egypt: “Utenfor vinduet strømmet landet forbi i en evig, gyllen soldis. Sand, alabast, granitt, hvete, palmer, mangotrær.” (2013, 295) Kanskje er det helst slik hun egentlig liker Egypt – gjennom et ugjennomtrengelig vindu av vestlighet. Da er solen varmere, nettene hetere, frukten søtere, menneskene fulle av åndelig rikdom og enkel livsvisdom, og alt lukter vagt av eksotisk krydder. (2013, 136) På den andre siden av vinduet, etter hvert som Live ser det egyptiske samfunnet fra innsiden heller enn utsiden, og i større grad deler perspektivet til andre egyptiske kvinner, koner og mødre, opplever hun i stedet den *faktisk* “autentiske” virkeligheten de innfødte lever med. Da er den ikke fullt så innbydende lenger.

Kapittel 7: Rasestereotyper- og fetisjering i *Snakk til meg og Naken i Hijab*

I dette kapitlet vil jeg forsøke å kaste lys over noen punkter i romanenes felles underutforskede rase- og fetisjeringsproblematikk, og stedvis anlegge et komparativt perspektiv. Min analyse tar, som nevnt innledningsvis, utgangspunkt både i reiselitteratur som en grunnleggende europeisk sjanger og aktivitet, og de koloniale maktstrukturene som gjenskapes i krysningspunktet mellom kjønn, rase og reisens konsumorientering.

7.0.1. Er postkolonial reiselitteratur mulig?

Et åpenbart fellestrekk som forbinder *Snakk til meg* og *Naken i Hijab* er at romanene stammer direkte fra forfatterens personlige erfaringshorisont, og slik bekrefter Ryall (2004) og Schroeders (2011) poeng om reiselitteraturens fundamentale natur som en europeisk, koloniserende handling. At erfaringshorisonten til Hjorth og Nisja er ulik – og trekker på forfatterens reelle reiseerfaringer fra to helt ulike steder – blir i den sammenhengen lite annet enn en kontekstualiserende observasjon: Forskjeller i geografi, alder, og litterær status påvirker ikke selve reiselitteraturens modus.

Både Ingeborg og Live begynner som typiske sightseeing-turister av typen Ryall beskriver. Det tar imidlertid ikke lang tid før de oppsøker rollen som en (selvopplevd) autentisk reisende, igjen på måter som har mye til felles. De ser begge på seg selv som mer i kontakt med kulturen og folket enn en “vanlig turist” – de inntar altså raskt den opphøyde posisjonen til den europeiske reisende. Selv om begge, men særlig Ingeborg, fremstiller seg selv som i stand til å reflektere over reisemålenes koloniale bakgrunn, reflekterer de ikke over om reisemålene kan tenkes å eksistere først og fremst som noe annet enn som kulisser for deres personlige utvikling.

Ingeborgs omfavnelser av den svarte traumehistorien hun får et innblikk i kan sees som en slags botsøvelse, ment å veie opp for fetisjeringen av Enriques svarthet. Det er likevel illustrerende at botsøvelsen som skal kompensere og åpne for refleksjon kun fører til en

overfladisk refleksjon, som ikke påvirker holdningen hennes overfor Enrique, eller hvordan hun sorterer svarte mennesker i enkle stereotyper. I stedet føyer også den seg inn i konsummønsteret og traumeturismen Clarke beskriver: Til og med den svarte undertrykkelsen og det påfølgende traumefellesskapet blir en kulturell forbruksvare som den europeiske reisende kan forsyne seg av, og dermed bruke til å heve seg over “vanlige” turister. Ingeborgs atferdsmønster følger dermed Pratts karakterisering av den reisendes påtatt uskyldige voyeurisme overfor den Andre, som i realiteten bare muliggjøres av tidligere erobringer. (Pratt 2007, 65) Uten den transatlantiske slavehandelen ville ikke Ingeborg hatt verken svarte kroppere å fetisjere, eller en spennende traumehistorie å konsumere. Bevisstgjøringen medfører ikke noen faktisk bevissthet, den er bare enda en statusmarkør for den reisende, som gjør Ingeborg i stand til å føle seg mer i kontakt med det autentiske Cuba.

Som Reisende er heller ikke Live interessert i typiske turist-aktiviteter, men hever seg over dem og vil omslutte seg med det “autentiske Egypt”, det som ligger bak sløret og er utilgjengelig for “vanlige” turister. Lives møte med den autentiske kulturen hun søker filtreres imidlertid gjennom hennes angst for det fremmede, og bunner veldig raskt ut i den typen fornedring og demonisering av Den Andre som Spurr beskriver. (Edwards 2008, 75) Kareem “avsløres” gradvis som en variant av Saida arabiske stereotyp (1991, 108), og beveger seg samtidig fra den ene siden av Marriots fobi-fetisj-spektrum (2010, 218) til den andre. Den arabiske stereotypien og overgangen fra fetisj til fobi som bunner ut i demonisering begrenser seg imidlertid ikke til Kareem, men preger også alle egyptere som tegnes individuelt. Det som er Annet og autentisk når det holdes på trygg avstand viser seg å være skremmende og barbarisk, skjult av et eksotisk slør. Nisjas intervju-uttalelser understreker inntrykket som skapes i *Naken i Hijab*, nemlig inntrykket av at hun tror dette sløret er en *bevisst svindel*, konstruert av den Andre, som understreker araberens upålitelige svindlernatur. Hun identifiserer det ikke som en refleksjon av hennes egen orientalisme og forutinntatte idéer, altså et slør konstruert av henne selv, om den Andre.

7.1. Konstruksjonen av den andre

I begge romanene konstrueres lokalbefolkningen og mennenes annethet gjennom skildringer av dem, men også av omgivelsene som skal reflektere dem. Begge baserer seg på stereotypier av den Andre, men det er et vesentlig poeng at det er *ulike stereotypier* som anvendes i *Snakk til meg* og *Naken i Hijab*. Poenget er likevel, som Bhabha (1983) skriver, at stereotypiene gjør kollektivt trekkene til et vilkårlig individ, og kan redusere en hel befolkning til enkle sjablonger – uten at de må sannsynliggjøres eller bevises, siden de tar form av en slags evige sannheter. Før stereotypiene disse skiller lag – *Snakk til meg* i retning fetisjering av svart hud og *Naken i Hijab* mot demoniseringen av arabere – benytter de seg av samme effektfulle påkalling av barbariet for å tegne konturene av et fremmed sted. Særlig Lives (og Nisjas) skildring av Egypt kan leses nærmest som en eksempeltekst skrevet for å illustrere poengene i en Saids *Orientalism* (1991) [1978]), med eksotiske syn og lukter overalt. Begge de reisende utviser en liknende fascinasjon for fattigdom og materielle mangeltilstander som, slik de ser det, ansporer en kjærkommen ektehet og åndelighet som mangler i Norge. Et annet fellestrekk for romanene er hvordan de benytter seg av (manglende) dyrevelferd som en markør for det primitive i samfunnene de beskriver.

7.1.1. Dyrevelferd, barbari, og skrekk

Både Ingeborg og Live har sterke, sanselige opplevelser knyttet til den fremmede kulturens lemfeldige forhold til dyr og deres verdi. Foruten at Kareem avslører sin barbariske natur ved å drepe en valp, blir også Live sterkt påvirket av måten geiter slaktes på i private hjem, og særlig av turen gjennom et gatemarked, hvor slaktere arbeider:

Her luktet det annerledes. Det luktet jord og brød, blandet med den kvalmende, søte lukta fra et opphengt slakt som fluene ikke kunne motstå. Den slo i mot nesa mi, alt veltet seg i magen. Slakteren, som diskuterte ivrig med kundene sine over et bord fullt av involler, klover og knoker, så ikke ut til å legge merke til stanken. Det *dampet* av bordet. (2003, 22)

Doa's omsorg for en hest reflekterer Lives holdninger snarere enn den omsluttende kulturen, og brukes som en kontrast til barbariet. Ingeborg har en tilsvarende opplevelse på Cuba, når

hun forestiller seg Santeria-slaktet. Måten disse inntrykkene prosesseres på av de to hovedpersonene er imidlertid illustrerende for hvordan den Andre konstrueres ulikt på tvers av romanene.

I *Snakk til meg* settes den uhøytidelige slakten og uanstrengte omgangen med blod i sammenheng med mystikk og spiritualitet. Ingeborg ser for seg kyllingblodets rolle i Santeria-religionens ritualistikk, og maner frem bilder av et flettverk bestående av afrikansk, karibisk og “okkult” sanselighet, forbundet av troen som hun synes er ubegripelig og fremmed, milevis unna den trauste lutheranismen hun er vant med: “... enda en forferdende og skamfull erkjennelse: at den guden jeg hadde sett for meg var en gud for europeere ...” (2010, 28) Santeria tenker hun på som “de sprø greiene” (2010, 127), og avskyen mot barbariet vekkes for fullt. Skildringene av halshogde høns brukes som en fremmedgjøringsklisjé – plutselig er det snakk om “det afrikanske jeg fryktet, ofringen, høneblodet, ekstasen ...” (2010, 128, min utheving) – det stedfestede *afrikanske* (mørke, mystiske, barbariske) forskyver og fortrenger det *svarte* (søte, erotiske, maskuline).

Det er i og for seg en orientalistisk klisjé at Annetheten manifesterer seg på en rekke ulike måter, som alle gir næring til en samlende idé om Den Andre som mer autentisk og ekte. Her trekkes stereotypien i den andre retningen. I sammenstillingen av følelsene skrekk og lyst som Fanon (2008, 148) beskriver som definerende for den hvite kvinnens blikk på svarte menn, tar her skrekken over og fortrenger det erotiske aspektet ved hudfargen. Det er talende at når Enriques svarthet blir gitt en kulturell og religiøs dimensjon – en tydelig indikasjon på at han har et indre liv som ikke er tilgjengelig for den hvite kvinnens konsum – slutter svartheten å være pirrende, og blir *bare* skremmende.

Lives opplevelse av dyrevelferden bidrar også til å konstruere den andre, men peker ikke i retning mystisisme og spiritualitet. Snarere bidrar det til å understreke egypternes stadige omfavnelser av egen primitivisme, og peker i retning det mørke og vilkårlige barbariet som hele tiden eksisterer like under overflaten i det egyptiske samfunnet. Fra dette felles utgangspunktet, går konstruksjonen av menneskets Annethet i to helt ulike retninger.

7.1.2. Hyperseksualisering av den svarte mannen

Det er en gjennomgående tendens i *Snakk til meg* at Ingeborg svært usjenert bekrefter Enriques *svarthet* som et sentralt element i hennes seksuelle tiltrekning mot ham.

Fetisjeringen blir slik konkret og håndfast, og kretser stadig om de seksuelle egenskapene til svart hud og svarte kropper, som Ingeborg fåfengt forsøker å intellektualisere. Denne fetisjeringen bygger på århundrer med seksuelle stereotypier om den svarte mannen og hans seksuelle energi, og særlig den hvite kvinnens fryktblandete fascinasjon for forestillingen om den svarte mannens ukontrollerte maskulinitet, symbolisert av hans overdimensjonerte penis. (hooks 2004, 137; Fanon 2008, 148)

For all bevisstheten Ingeborg foregir å ha om maktstrukturene hun trer inn i med forholdet til, forblir refleksjonsnivået om fetisjeringen lavt, selv om den er definerende for blikket hennes på Enrique, og senere også på de svarte kvinnene hun innbiller seg er konkurrenter. Beskrivelsene av de svarte menneskenes kropper og hud hylles inn i en metaforikk av spiselige varer og forbudte nytelser, som understreker flere punkter av fetisjeringen.

Det første er den selvrealiserende overskridelsen ved å gjøre det forbudte; selve tabuhandlingen det historisk var for en hvit kvinne å ha sex med en svart mann. I moderne kontekst blir det en villet overskridelse av det koloniale maktmønsteret, hvor svarte menn ikke *skulle ha* seksuell tilgang på hvite kvinner. (Fanon 2008, 53) Det andre er hyperseksualiseringen av svarte mennesker, uavhengig av kjønn. Ingeborgs sporadiske glimt av sjalusi er alltid preget av en bekymring for en spesiell type kvinne; den umettelige, forføreriske og hemningsløse Jezebel-stereotypen, som er halvparten rasistisk stereotypi og halvparten seksuell fantasi. (hooks, 2004, 137) De svarte mennene, med Enrique i sentrum, filtreres gjennom antikverte stereotypier med røtter på 1800-tallet. De er hypermaskuline, på grensen til det dyriske, og preget av en før-sivilisatorisk villskap. (Edwards, 2008: 75) Dette manifesterer seg som en umettelig seksuell appetitt, med et voldsomt intensitetsnivå, helt på terskelen til det voldelige. (hooks, 2004, 137)

Det tredje, siste og kanskje mest akutte er videreføringen av et kolonialt maktmønster, hvor den svarte mannen eksisterer for den hvite kvinnens konsum. Svarte mennesker

eksisterer ikke lenger som bokstavelige handelsvarer, men deres eksistens er fremdeles betinget av dette historiske mønsteret, og eksisterer på liknende premisser når tilgangen på “worthiness and civilization” (Fanon 2008, 45) avhenger av at de går med på å *brukes* av hvite kvinner, enten det er snakk om en ren seksuell transaksjon, eller om det å ha sex med en svart mann er en del av hennes selvopplevde indre reise. Ingeborgs fetisjering og konsumatferd sikrer at den svarte mannen fremdeles kan gli sømløst mellom menneske og handelsvare, eller mellom menneske og sjablongaktig stereotyp.

7.1.3. Demoniseringen av den arabiske Andre

I skildringen av Lives tiltrekning til Kareem er rase sjelden en artikulert faktor. Fetisjeringen trekkes inn i bakgrunnen, og det er først og fremst Kareems *Annethet* Live er tiltrukket av – men annetheten er ikke bestemt arabisk. Det er ingenting i den positive beskrivelsen av Kareem som markerer ham som araber – ikke engang den “gyllenbrune huden” Han kunne like gjerne ha vært fra et hvilket som helst land der mennene har fyrrige og sterkt vekslende temperamenter.

Det er først de negative stereotypiene han oppfyller som definerer ham som araber, etter hvert som Saids taksonomi av orientalismens forestillinger kommer til overflaten i Kareems skikkelse. Han viser seg å være en svindler helt inn til kjernen, i alt han gjør. Den sjarmerende overflaten er bare skuespill, under den syder både materialisme og en trang til å undertrykke – og på den måten passer han også inn i den gjentatte, kollektive beskrivelsen av egyptiske menn som “sleske”. Demoniseringen av Kareem bruker stereotypien om den svindlende araberen som en brekkstang for å trekke opp en annen, mer omfattende stereotypi, som bunner ut i at Live aksepterer en kulturell forventning om å mishandles.

At Live ender opp som en mishandlet og kuet kvinne bør også sees i sammenheng med hennes egen emosjonelle sårbarhet, bekreftelsesbehov og mindreverdigetskomplekser overfor venninnen og samfunnet i Norge. Til og med i andre kontekster virker Live mottakelig for dominerende og kontrollerende partnere. Den innledende delen av forholdet til Kareem er fullt av faresignaler som leseren må se Live ignorere: Han holder mye skjult, kommuniserer i halvsannheter, drikker kontinuerlig, han er oppfarende og aggressiv, og han veksler – som Doa’a påpeker – mellom å være veldig konservativ (når det for eksempel

gjelder omskjæring) og veldig liberal (om sin egen drikking). Live ser likevel ikke ut til å synes at dette er verdt å feste seg ved, eller i det hele tatt noe som ikke kan forklares ved “kulturforskjeller”. Dette er en forklaring hun holder fast på også når Kareems vilkårlige grusomhet mot dyr blir åpenbar, og sågar når han eskalerer fra å psykisk mishandle Live til å fysisk mishandle henne.

Problemet er at rasedimensjonen, eller Kareems Annethet, undergraver det som ellers kunne vært et forsøk på å skildre en mishandlet kvinnes psykologiske prosesser innenfra. Der vil man også finne rasjonalisering og bortforklaringer etter hvert som forholdet og mishandlingen løper gjennom sine sykluser av intens kjærlighet, sosial kontroll og fysisk fornedrelse. Live lurar stadig vekk på hva det er hun har *gjort galt* for å provosere ham, et klassisk tankemønster for den mishandlede parten i et forhold: “Var det min feil? Hadde jeg gjort noe galt?” (2013, 163) *Naken i hijab* sin skildring av mishandlingen kolliderer imidlertid med Lives uttalte forventning til den muslimske mannens atferd. Kareem blir slik ikke en representant for *menn som mishandler*, han blir i stedet en representant for *muslimske eller arabiske* menn – en rasebetinget stereotypi med klare elementer av islamofobisk rasialisering. Bortforklaringene tar etter hvert heller ikke form av “han er egentlig glad i meg” (som er Wendys innvending), men at det er hun som misforstår noe med *kulturen*, som dermed (legitimt) provoserer Kareem: “Stadig nye tema dukket opp som vi ikke hadde tenkt på at vi ville se forskjellig på, og det var vanskelig å forutsi hva han forventet av meg.” (2013, 158).

Sett utenfra virker det som at Kareem aktivt utnytter Lives naive tro på at hans Annethet er det som gjør at han reagerer så voldsomt på alt som utfordrer hans sosiale kontroll over henne – og det fungerer. Når han nekter henne å besøke Wendy, og blir rasende fordi hun har gjort det, leter Live febrilsk etter den “kulturelle årsaken” til at å besøke en venninne skal provosere ham – hun ser ikke at sosial kontroll, å hindre henne i å snakke med venninner eller utenforstående som er på “hennes side” er en typisk mishandlingstaktikk, fordi hun er så opphengt i alle de kulturelle forskjellene hun ikke forstår. (2013, 163)

Til og med på bokens omslag får man beskjed om at Live til slutt forstår “at hun må flykte fra en *kultur* som truer med å ødelegge både henne og den nyfødte ungen.” (2013, min utheving) Det er ikke den voldelige mannen som individ som er problemet, men *kulturen* som

har frembrakt ham, synes å være det overtydelige budskapet. Mishandlingen Live gjennomgår blir slik en forventet funksjon av egyptisk eller muslimsk “kultur”, og ikke noe som skyldes mannen som utfører den.

Mishandlingsmotivet gir også næring til en moraliserende undertone, som flytter mye av ansvaret over på den som mishandles. *Naken i hijab* åpner som nevnt i fortellingens nåtid, med et innblikk i Lives kuede tilværelse som Kareems kone på landsbygda i Egypt. Fremstillingen av materiell elendighet, relativt primitive forhold (Kareem er for eksempel analfabet), og Lives undertrykte tilværelse gjør selvsagt at hele den forsøksvise kjærlighetshistorien som følger i resten av romanen blir meningsløs. Som også Krøger påpekte i sin omtale, vil Kareems hensikter fra dette punktet av alltid virke onde og suspekke, fordi vi vet hvor Live ender opp – og dette farger naturlig nok lesningen. I dette lille blikket står Live opp tidlig, gjør sine plikter i tråd med de normative forventningene (mens en nabokone ser mistenksomt på), og reflekterer litt om sin egen situasjon:

Kontrasten til mine første morgener i Egypt var slående [...] Livet er stadig i forandring, og drømmen min hadde jo faktisk gått i oppfyllelse. – Det er virkelig sant – man skal være forsiktig med hva man ber om, mumlet jeg, før jeg ristet han våken. (2013, 11)

Foruten den loslitte klisjéen er dette nokså typisk for den moralske henvendelsen til leseren. *Pass på!* Hvis bare Live hadde *ønsket seg andre ting*, ville ikke dette gått fullt så ille. Det er kanskje ment som en fordømmelse av hennes eksotiske forelskelse og valgene den får henne til å ta, men ender opp som en fordømmelse av en mishandlet kvinnes valg, basert på antakelsen om at det var de alene som førte henne inn i et voldelig forhold.

7.2. Transaksjonelle forhold og den reisendes moral

Begge romanene preges av seksuelle forhold med en klar transaksjonell dimensjon. I *Snakk til meg* er dette et helt sentralt element i forholdet mellom Ingeborg og Enrique. Innledningsvis er forholdet rent praktisk, og har en del fellestrekk med Live og Kareems: Hennes status som turist og utenforstående gir ham tilgang på et nivå av materielt privilegium han ellers ville vært foruten. Kareem kan spise og drikke på turisthotellene og barene, men situasjonen fremstår langt mer akutt for Enrique, som i likhet med de fleste cubanere lever i en nokså konstant fattigdom. Ingeborgs status som turist ham tilgang på et luksurnivå av tjenester og fasiliteter som myndighetene aktivt nekter ham i kraft av å være innfødt..

7.2.1. Hvithet som valuta

Måten cubanerne er avsondret fra turistenes materielle goder konkretiseres – både i romanen og i virkeligheten – av den separate turistvalutaen *pesos convertibles*. Denne valutaen har langt høyere verdi, både finansielt og praktisk, og fungerer i essens som en inngangsbillett til turistenes adskilte økonomi. Implikasjonen er at mye av cubanernes liv – særlig i Havana – dreier seg om å få tilgang på denne valutaen, for eksempel ved å spille musikk på turisthotellene.

Skillet mellom de innfødtes nesten verdiløse penger, og turistenes ettertraktede penger, blir en symbolsk representasjon av det Fanon beskriver som hvit verdighet og sivilisasjon. (Fanon 2008, 45). For å innlemme Fanon i pengemetamorikken, kan hvithet også sees som en sosial og kulturell “valuta” som fungerer i de fleste sammenhenger, men er permanent utilgjengelig for svarte eller fargede mennesker. For å oppnå en begrenset tilgang på hvithet (eller noen mynter fra den ønskede valutaen), finnes det to hovedveier: Imitasjon eller seksuell erobring.

Ved å tilfredsstille den hvite kvinnens behov for seksuelle erfaringer med en svart mann, nærmer den svarte mannen seg ikke bare hvithet som kulturell kapital, men er nære ved å penetrere selve den hvite kulturen og sivilisasjonen som en fullverdig, om enn midlertidig medspiller: “Between these white breasts that my wandering hands fondle, white civilization and worthiness becomes mine.” (Fanon 2008, 45) Den seksuelle kontakten mellom en svart

mann og en hvit kvinne har en uuttalt forventning om en siviliserende effekt på den svarte mannen.

I de delene av romanen som foregår på Cuba, tar forholdet mellom Ingeborg og Enrique helt klart denne formen: Hun får utløp for sine erotiske fantasier om en hyperseksualisert, svart mann, mens han får midlertidig tilgang på hennes hvithet og verdighet, understreket av turistvalutaen. Det felles ingen moralsk dom, verken eksplisitt eller implisitt, over dette åpenbart transaksjonelle forholdet. Mitt inntrykk er snarere at begge parter taust aksepterer sin rolle i et forhold bygget på gjensidig gevinst.

Ingeborg feller på sin side en rekke dommer over forhold med en dynamikk lik hennes eget. Ved flere anledninger er hun sterkt kritisk når hun ser *andres* liknende, asymmetriske relasjon til en innfødt Cubaner:

Eldre hvite menn med unge cubanske kvinner, nesten barn med tannregulering. [...] Eldre uformelige hvite vestlige kvinner med unge innfødte skremmende vakre menn med rastafletter og bevegelige hofter. Det fantes ikke regler, kutyme, etikette.” (2010, 31)

De hvite mennenes motiver fremstilles som grunnleggende suspekter. Mennene selv har fysiske fremtoninger som vekker mistanke: “Hvite fete eller påfallende magre menn med unge cubanske jenter med tannregulering.” (2010, 202). Samtidig fremheves de cubanske kvinnenens påfallende lave alder. De er “pubertale” eller har regulering:³² “Jeg nikket mot en av de hvite eldre mennene som satt med en pubertal lokal jente.” (2010, 36)

Selv om det også i en scene beskrives middelaldrende, hvite kvinner sammen med unge, cubanske menn, er disse relasjonene langt mindre suspekter. Ingeborg får igjen lov til å frikjenne seg selv for å utnytte en kolonial maktubalanse for den fetisjistiske nytelsens skyld, til tross for at det er lite som i praksis skiller hennes relasjon fra de andre hun observerer og kritiserer. Tankebanene hennes går i retning en slags eksepsjonalisme – det er hun alene som føler ekte kjærlighet til “sin” cubaner. På samme måte er det i *Naken i Hijab* kun Lives eget forhold hun anser for å være *legitimt*, selv om andre karakterer tar del i forhold bygget på

³² Her bør det også understrekes at på Cuba, som i USA, er det vanlig å vente med regulering til den endelige kjevestillingen er klar (altså i midten av 20-årene), i motsetning til i Norge, hvor regulering gjennomgående forbindes med de tidlige tenår. Men det utelater Ingeborg – enten av uvitenhet, eller fordi det vil komme i veien for det moralske resonnementet.

akkurat samme mekanismer og prinsipper.

7.2.2. Transaksjonelle forhold i Egypt

Lives moralske fordømmelse følger ikke et fast mønster. Kontrasten mellom hennes umiddelbare avsmak for Anita og Greta mot respekten hun har for Mary er oppsiktsvekkende. Mary gikk også inn i forholdet til Kareem på en høyst kynisk måte – som i ettertid viste seg å være lurt. Dette er et av de tekststedene hvor Lives overtydelige refleksjon om det underliggende poenget mangler, nemlig at Lives moraliserende fordømmelse av de hvite “businesskjærestene” er grunnleggende inkonsekvent. Kanskje er det mangelen på den inderlige, inderlige, romantiske kjærligheten som er avgjørende – ekteskapet mellom Mary og Kareem var jo en ren formalitet, det faktiske forholdet deres var mer som Anita, Greta eller sågar Wendy sitt. Det er tidvis uklart om det er Live eller Nisja som avsier moralske dommer over disse kvinnene, på grunn av dissonansen mellom Lives egen fortellerstemme og måten hun stiller seg til doms over kvinnene på. Transaksjonelle forhold mellom eldre, hvite kvinner og yngre, innfødte menn er *galt*, mens gjensidige kjærlighetsforhold på tross av en aldersforskjell og finansiell asymmetri bare er *delvis* galt. Det er imidlertid kun Lives romantiske forhold til en jevnaldrende som er helt *riktig*, og dermed moralsk akseptabelt.

Jamaica Kincaid (1988) mener at det er en tvangshandling hos reisende og forfattere som forsøker å få det de ser til å passe inn i kjente narrativer. Kincaid påpeker at den reisende ikke er en passiv tilskuer som sitter og nyter utsikten, men et viktig spiller i utnyttelsen og “forbruket” som etablerte og fortsetter det europeiske koloniprojektet. (Schroeder 2011, 118) Live er snar med å fordømme den forbruksmentaliteten Anita og til dels Wendy utviser overfor de egyptiske mennene, men det mangler enhver form refleksjon overfor de historiske betingelsene og kolonihistorien til Egypt som har ført til at situasjonen er slik – til tross for at Egypt, sammen med India, er en av de ikoniske “juvelene” i den britiske kolonikronen.

Fordømmelsen dreier seg også her først og fremst om moralsk indignasjon, som Live opplever da hun innser at Mahmoud “selger kroppen sin”. Hun klarer ikke se noen forbindelse til at også Kareem har “solgt kroppen sin” siden han var åtte år gammel, da han bar altfor tunge bærer rundt på byggeplasser. Det er derfor skuldrene hans nå verker, og han ikke kan gjøre fysiske jobber lenger. De strukturelle, bakenforliggende årsakene til at Kareem og Mahmoud på hver sine måte har “solgt kroppene sine” er de samme, men Lives fordømmelse

rammer bare Mahmoud (og hans “kunder”). Det vitner om en indignasjon som stammer fra en gammeldags seksualmoral, heller en bevissthet om koloniale maktstrukturer. Dette kan også sees i forbindelse med at Nisja tydeligvis har latt seg inspirere av romantisk prosa, enten bevisst eller ubevisst, både i synet på kjærligheten og fortellerteknikk.

7.2.3. Aksept og fordømmelse

Ingeborg og Live feller nøyaktig samme moralske dommer over forhold *som* deres egne, men som ikke *er* deres eget. De er alltid unntaket, fordi deres forhold oppleves *autentisk*, mens de ser gjennom bedraget i alle andre forhold. Hvordan de transaksjonelle forholdene mellom fargede menn og hvite kvinner til slutt ender i de to romanene, skiller seg markant fra hverandre.

Snakk til meg slutter nærmest som det begynte, med en stilltiende aksept for rollen både Ingeborg og Enrique har spilt på hver side av et forhold som alltid har vært transaksjonelt. Utviklingen handler snarere om skalaen på det som utveksles: Fra at Enrique bytter sex mot midlertidig tilgang på Ingeborgs hvithet (og turistvaluta), bytter han det å midlertidig oppfylle Ingeborgs behov for å yte omsorg – som erstatning for sønnen – mot en mulighet til å hoppe av og gjøre europeer av seg. Det er mulig – som jeg har gjort³³ – å diskutere nøyaktig hva det er som motiverer Enrique til å forlate Ingeborg i all stillhet. Forholdet avsluttes likevel som det begynte: uten at det felles noen moralsk dom over det transaksjonelle elementet. Kanskje fremstår Ingeborg til og med litt blasert i møte med Enriques forsvinningsnummer, i det hun umiddelbart justerer seg til sine nye omstendigheter, og internaliserer sin nå fullendte personlige utvikling og vekst – som selve reisen innledet.

Lives forhold til Kareem havarerer av en rekke årsaker, men en potensiell lesemåte er at Lives moralske indignasjon og fordømmelse av nettopp transaksjonelle forhold er det som også til slutt gjør at kjærligheten mellom henne og Kareem viser seg å være en svindel. Så snart det avsløres at forholdet deres også begynte akkurat som de forholdene hun tidligere har kritisert – som en bytte av tjenester mot tjenester, men med seksuelle undertoner snarere enn med sex som en direkte del av handelen – er forholdet dødsdømt. I Lives moralske (og

³³ Jeg mener fremdeles, som i lesningskapittelet, at det i større grad bør sees som en konsekvens av at med en gang de er utenfor Cuba og tilbake i Norge, benytter Ingeborg ham først og fremst som surrogat for den “tapte” sønnen, og premissene for forholdet er dermed endret på en måte Enrique ikke kan akseptere. Planen hans var ikke nødvendigvis hele tiden å hoppe av.

romantiske) univers kan ikke transaksjonelle forhold fungere, og er slik dømt til å ende i tragedie og lidelse. Hennes eget forhold følger mot slutten den samme typologien som de andre transaksjonelle forholdene, helt ned til at de bryter sammen når de reelle premissene (som alltid synes å stamme fra et barbarisk element i egyptisk kultur) blir klare.

En understrømning i denne diskusjonen om transaksjonelle forhold er overføringsverdien det marxistiske fetisjbegrepet har til selve idéen om det transaksjonelle. Er det to mennesker som utveksler – i litt overført betydning – en vare, eller er det i noen tilfeller mennesket som *er* varen? Dette er basisen for å beskrive forholdene som kvinnelig sexturisme.³⁴ Enriques forhold til Ingeborg karakteriseres særlig av en slik dynamikk. Et nivå av transaksjonen er at begge tiltrekkes av og utveksler det den andre representerer: Enriques Annethet mot Ingeborgs kulturelle hvithet. Et annet og minst like vesentlig nivå er at Ingeborg får i byttehandelen tilgang på selve kroppen til Enrique. Kroppen til Ingeborg er knapt interessant for Enrique på andre måter enn at den er hvit, men det er ikke selve det fysiske som er vesentlig. Hennes hvithet mangler det erotiske elementet Enriques svarthet stadig understreker, men er i stedet bare en legemliggjøring, en fysisk manifestasjon av det første nivået i transaksjonen: Hennes høyere sivilisatoriske og kulturelle status og materielle privilegium. Dette nivået av transaksjonen ser også ut til å motivere Kareem, men Live oppfatter det aldri.

³⁴ Jeg diskuterer dette poenget nærmere i kap. 8.

7.3. Bevissthet og intensjon

At Kareem tegnes som en demonisk og undertrykkende representant for den patriarkalske kulturen han kommer fra, kan med en viss generøsitet leses som Lives måte å håndtere og forstå hans negative (og kulturelt uavhengige) personlighetstrekk: Han er oppfarende, alkoholisert, sjalu og seksuelt forknytt. Spurrs poeng om den europeiske reisendes angst for sin egen kulturelle ordens fremtid (Edwards 2008, 75) i møte med det fremmede, informerer imidlertid lesningen av Lives samhandling. Denne angsten synes å farge interaksjonen både med de overordnede trekkene i det egyptiske samfunnet (representert ved perifere karakterer) og hennes umiddelbare sosiale omgivelser, særlig de kvinnelige slektningene i Kareems liv. “Avsløringen” etter hvert som fortellingen om Live når sitt klimaks er at også de egyptiske kvinnene er stilltiende, men aktive deltakere i undertrykkingen av Live. Det er hele kulturen – summen av de sosiale og kulturelle omgivelsene – som dermed ender opp med å demoniseres.

Dette er ikke en ubevisst prosess hos Live som Nisja gjennom sin fremstilling problematiserer og vil åpne for leseren. Snarere fremstår det for meg som at Live kanalisierer den romanens og forfatterens manglende bevissthet om den postkoloniale dynamikken som europeisk reiselitteratur både bygger på og viderefører.

Egypt er også et land hvis historie og kultur er svært betinget av nettopp kolonihistorie, men til tross for en rekke episoder hvor Live “reflekterer” over poenget i den foregående delen av handlingen via prosaisk overforklaring, mangler denne forståelsen. Enkelte av disse episodene har jeg alt gjengitt i forbindelse med Lives blikk på hvor ulikt og ekte Egypt er i forhold til Norge, men refleksjonene tenderer mot det komiske når de blir påtatt “dype”. Etter at Live finner ut at Kareem bruker en ansiktskrem med “blekende effekt” gjør hun seg følgende tanke: “Rart at det alltid er det motsatte av det man har, som er idealet.” (2003, 166) Like før epilogen understrekes det – hvor mangslungent, komplekst og motsetningsfylt Egypt er:

Det var opp til meg å vite hvilket Egypt Mathea skulle vite om. [...] om dramaene som utspilte seg hver dag i turistområdene, om de uforenlige trossystemene som gnisset mot hverandre, de store friksjonene som før eller senere ville sette samfunnet i brann. Mennesker som selger kroppen sin for materiell trygghet, og andre som bytter formuen sin mot litt følelsesmessig nærhet. (2013, 296)

En liknende form for refleksjon inntreffer likevel aldri om det koloniale forbruksmønsteret som videreføres (for eksempel *hvorfor* Kareem vil se hvitere ut – det er ikke fordi “det motsatte er idealet”), ei heller om de globale maktstrukturene som gjør romanens slutt mulig.

7.3.1. Juridisk kolonialisme

Naken i Hijab slutter med at Kareem dør i en (selvforskyldt) bilulykke. Lives respons er å plukke med seg barnet, haike til Luxor, ta toget til Kairo mens hun ringer det norske konsulatet, og derfra sporenstreks bli sendt hjem, sammen med et papirløst barn født i Egypt. Alt dette ser ut til å forløpe uten at diplomatiet mellom Egypt og Norge påvirkes. Det høres kanskje usannsynlig ut, men dette er – kanskje uforvarende – svært realistisk fremstilt, gitt hvordan en rekke eksempler fra virkeligheten har gått for seg. Barnebortførsler fra Norge til ulike land skjer med en frekvens på mellom 20 og 50 saker i året,³⁵ og disse blir jevnlig gjenstand for stor medieoppmerksomhet. En del medieoppslag viser også hvordan det har sprunget opp en “hjemhentingsindustri” for bortførte barn, ledet an av “sikkerhetsfirmaer”.³⁶ Vinklingen i disse sakene er nokså ensidig fordelaktige for den norske forelderen (eller om begge foreldrene er norske, den forelderen som bor i Norge). Saker som Lives, hvor et barn bortføres fra et annet land til Egypt, får ingen mediedekning i Norge, selv om det årlig bortføres mellom 10 og 20 barn *til* Norge.³⁷

Foruten misforholdet i dekingen av barnebortførsler til og fra Norge, har også Norge utviklet et lemfeldig forhold til det juridiske systemet i land utenfor Europa. French og Moland-saken er i og for seg illustrerende for fremgangsmåten, men enda klarere er utfallet av straffesaken mot de tre tenåringsjentene som ble dømt for kokainsmugling i Bolivia i 2010. Av de dømte var det bare Madelaine Rodriguez som måtte sone hele straffen – i Bolivia. (Amundsen & Quist 2012) Christina Øygarden rømte før hun rakk å få en dom, mens Stina

³⁵ Regjeringens offisielle statistikk (barnebortførsler *fra* Norge):

<https://www.regjeringen.no/no/sub/barnebortforing/nettsider-og-litteratur/statistikk-for-internasjonalt-barnebortforing/statistikk-for-barnebortforingar-20052018/tal-pa-barnebortforingssaker-fra-noreg-til-utlandet/id2627077/> (2019)

³⁶ En slik episode ble til dokumentaren *Bortført* (Novemberfilm 2015), som viser hvordan firmaet ABP World Group hentet hjem et bortført barn fra Spania.

³⁷ Regjeringens offisielle statistikk (barnebortførsler *til* Norge):

<https://www.regjeringen.no/no/sub/barnebortforing/nettsider-og-litteratur/statistikk-for-internasjonalt-barnebortforing/statistikk-for-barnebortforingar-20052018/tal-pa-barnebortforingssaker-fra-utlandet-til-noreg/id2627078/> (2019)

Brendemo Hagen rømte fra fengsel. Hennes flukt, med en prislapp på to millioner kroner, var sågar påkostet av Magnus Rønningen for å sikre en historie til det nå nedlagte “mannebladet” *Alfa*. (Krokfjord 2012) Dette fremstilles ikke som et rettslig overgrep mot Bolivia gjennomført med støtte og godkjenning fra den norske stat, men som en actionfylt gladhistorie i samme sjanger som hjemhenting av bortførte barn. I Norge ble begge to frikjent av en norsk jury, som trodde på at de “ikke visste” at de hadde med seg 22 kilo kokain i bagasjen. (Ruud & Svendsen, 2012) Øygarden lever i dag et anonymt liv under nytt navn, mens Brendemo Hagen er bloggende C-kjendis. (Ighouba 2012) Det samlede inntrykket er at norske myndigheter i praksis har etablert en tradisjon for å ikke respektere det juridiske systemet i tidligere koloniland, inkludert rettskraftige dommer – særlig dersom de som dømmes er hvite nordmenn.

Med denne konteksten på plass, så er det altså slett ikke usannsynlig at Live faktisk kunne forlatt Egypt i hui og hast slik hun gjør, uten å møte noen reelle konsekvenser for å ha forlatt en ulykkessted som like gjerne kunne ha vært et drapsåsted, unndratt seg hjelpeplikt, og for å ha bortført et barn. Dette er ikke noe som reflekteres over, verken subtilt eller med Lives sedvanlige overforklaring av poengene. Dette bare *skjer*, uten at det trenger å forklares eller tenkes på. Vi *vet* jo at det er sånn det fungerer for nordmenn. Det eneste uavklarte spørsmålet blir hvorfor Live ikke benyttet seg av denne muligheten *før*, når alt til slutt løste seg med en togbillett og en telefon til ambassaden. En mulig forklaring er at Lives fremtoning etter hvert tenderer mot å være et psykologisk portrett av en mishandlet kvinne, som like mye er “fanget” av partnerens voldsbruk og sosiale kontroll som hun fysisk er sperret inne. Likevel understreker hendelsene og selvfølgeligheten de forløper med at de koloniale maktstrukturene ikke bare gjelder individuelle, mellommenneskelige relasjoner, men også forholdet mellom nasjoner, og at det stadig er oksidentens privilegium å overprøve den juridiske legitimiteten til orienten.

Hjorth – og Ingeborg – foregir i *Snakk til meg* en langt høyere grad av bevissthet om denne dynamikken, kanskje særlig den europeiske reisendes rolle og reisen (og dermed også reiselitteraturen) som en primært europeisk aktivitet, som alltid har skjedd på europeeres premisser og også fortsetter med det, selv om man, som Massey, går med på at den europeiske jakten på “autentiske opplevelser” er på vikende front. (Edwards & Graulund 2010, 10)

Ingeborgs interaksjon med en svart museumsguide som innvier henne i den svarte traumehistorien viser ved første øyekast en åpenhet og vilje til å innta og forstå den koloniserte partens perspektiv på historien og nåtiden. Men kan et selvbevisst tilsnitt og gode intensjoner faktisk utjevne en århundregammel maktbalanse?

7.3.2. Svart traumehistorie som selv-frikjenning

Ingeborgs refleksive analyser fungerer ikke bare som en oppsummering av de tidvis motstridende inntrykkene og følelsene hun opplever, men også – mer vesentlig – som en frikjenning av henne selv. Hvis hun klarer å reflektere over sin hverdagslige rasisme og koloniale perspektiv, så teller det jo egentlig ikke. I kontekst av hele romanen er det imidlertid uklart om hennes analytiske tilnærming til sin egen posisjon i koloniale makthierarkier i det hele tatt er vellykket – kanskje spesielt fordi hun alltid frikjenner seg selv. Hun er selv halvparten av et kjærlighetsforhold preget av en sterkt asymmetrisk maktrelasjon som følger koloniale mønstre, men er – som nevnt – samtidig sterkt kritisk til andre forhold som følger samme mønster.

Denne tenkemåten foranlediger kanskje innblikkene i Ingeborgs banale rasetenkning, ofte gjemt bak utstudert uvitenhet: “Førti år kanskje, eller mer eller mindre, det er vanskelig å vite med de svarte.” (2010, 17) Det viser seg også at når det er selve kulturen som blir fremmed nok, ikke bare hudfargen og de erotiske inntrykkene, så er Ingeborg langt mindre opptatt av å omfavne “forskjellene”, som synet hennes på Santeria illustrerer.

Ingeborgs refleksjoner og sympati med den svarte historien – og hennes vilje til å sette seg inn i det – fungerer kanskje som en frikjennelse av henne selv, selv om den undergraves av å være en variant av “mørk turisme”.³⁸ Mørk turisme pakker om traumehistorie til en kulturell forbruksvare, og fortsetter slik utnyttningen av svarte mennesker, men den problematikken er ikke innenfor Ingeborgs bevissthetshorisont.

Selvfriskjennelsen og hennes opparbeidete forståelse bryter også sammen når hun i pressede situasjoner tar steget ut av den mottakelige og bevisste refleksjonsmodusen, og inn i en ærligere, mindre filtrert modus, hvor hennes smålige og paranoide rasisme veller opp. Når det skjer, avsløres det at Ingeborg har lett for å henfalle til stereotypier om “de innfødte” og

³⁸ Jf. kap. 5.x.

deres motivasjoner i møte med turister. Da hun i løpet av et besøk på Cuba blir syk, tenker hun i følgende baner:

De dro, nå så jeg ham aldri igjen, nå tømte de kontoen og skaffet seg et liv, la ut i en båt av gamle bildekk. Kom han tilbake med antibiotika, ville han påstå den kostet ti tusen og jeg kunne ikke si i mot. Kom han tilbake og reddet meg, ville han hevde at kortet ble stjålet etter at medisinen var kjøpt [...] Om jeg overlevde og kom meg til Havana ville kortet forsvinne i et uaktsomt øyeblikk fordi denne familien, naboene, hele denne drittbyens innbyggere kjente koden og ringte til andre landsbyer og spredte den utover landet. (2010, 65)

Selvsagt skjer ingen av disse tingene – episoden skal illustrere at risikoen for å falle tilbake til å tenke i innarbeidede, etablerte fordommer og stereotypier den andre aldri ligger langt under overflaten: “Hva så han i meg, et pass?” (2010, 71) Ingeborg er konstant redd for å bli frastjålet ting, men ser det til slutt i lys av fortidens rammer: “det kjentes som en imperialistisk smålig handling å be om å få [solbrillene] tilbake” (2010, 139). Denne grunnleggende mistroen avtar imidlertid ikke, men utvides til å gjelde Enrique og hans motiver, kanskje påvirket av møtene med det norske byråkratiet og politiapparatet:

... de ville finne grunner til avslag. At sannsynligheten for at cubaneren ikke ville reise tilbake med den returbilletten jeg måtte kjøpe sammen med turbilletten, var overhengende. At han ikke “elsket” meg, men ville droppe hele det tilsynelatende kjærlighetsforholdet når han bare var landet for å hoppe av til Spania. Jeg tenkte ut svar. (2010, 109)

Forskjellen fra den paranoide episoden på Cuba er imidlertid at de det norske byråkratiets skepsis viser seg å være velbegrunnet: Enrique forsvinner jo faktisk. Akkurat som i *Naken i Hijab* viser den store avsløringen seg å være at *stereotypiene faktisk er sanne*. De utfordres gjennomgående, bare for å bekrefte til slutt. Et underliggende poeng er jo at det slett ikke er fordi Enrique er en cubaner som har dratt til Norge og vil bruke det som “trampoline til Europa” at han til slutt forlater Ingeborg. Det er fordi han innser at han bare er en surrogat for sønnen hennes. Ingeborg bryr seg heller ikke nok om Enrique som person til å finne ut hva som skjedde med ham – hun slår seg til ro med at han nok har dratt til Spania eller Italia. Det er ikke så farlig, gitt at han alt har utspilt sin funksjon som motor i hennes

selvrealiseringsprosjekt. Han er en konsumvare, og konsumhandlingen er nå fullført.

Selv om romanen lar Ingeborg konfrontere seg selv og sine inngrodde forestillinger og slik tvinger henne til å reflektere, så problematiseres verken Enriques rolle som konsumvare eller Ingeborgs villighet til å ofre ham – konsumere ham – både for egen nytelse, og senere for egen personlig utvikling.

Kapittel 8: *Snakk til meg* og *Naken i Hijab* – cases i fetisjerende reiselitteratur?

I dette avsluttende kapittelet vil jeg både forsøke å nå en konklusjon på bakgrunn av lesningen og diskusjonen, og se tilbake på og reflektere over mine innledende antakelser om hvordan raseproblematikk og rasefetisjering ville manifestere seg i de to romanene. Stemte de? På overflaten er romanene nokså like – en norsk kvinne drar til et land med en ganske annerledes kultur, og forelsker seg i en mann derfra. De opplever at kjærligheten er genuin, selv om forholdet har et åpenbart transaksjonelt element. Ved nærmere ettersyn er det likevel langt mellom hvordan romanene – og de kvinnelige hovedpersonene – derfra orienterer seg i sine eksotiske omgivelser, og bruker mannens påtrengende Annethet som grobunn for konflikter og utvikling.

8.1. Fetisjering eller demonisering?

I korte trekk stemte de opprinnelige antakelsene mine om *Snakk til meg* bedre enn de tilsvarende antakelsene om *Naken i hijab*. Romanenes hovedpersoner konstruerer begge sin egen versjon av reisemålet gjennom en fremheving av det som er mer autentisk og Annet, og av personer derfra som den Andre – på måter som har blitt skildret av blant annet Said (1991) og Bhabha (1983). Deretter skiller romanene lag, først og fremst fordi skildringen av den eksotiske mannen går i to ulike retninger. Begge henter sitt materiale fra rase-stereotypier, men der *Snakk til meg* bruker seksuelle stereotypier om den svarte mannen for å male Ingeborgs fetisjering av Enrique, demoniseres Kareem som en vilkårlig grusom, mishandlende og svindlende araber.

Fra et analytisk perspektiv er Ingeborgs fetisjering av Enrique nokså banal, selv om skildringen viser at den vekker intense følelser i henne. Ingeborg opplever disse følelsene for første gang, men de er ikke nye eller originale, de trekker tvert om på århundrer med (fantasier om) seksuell kontakt mellom svarte menn og hvite kvinner. Disse fantasiene bygger

på stereotype forestillinger om svarte menneskers natur i sin alminnelighet, og svarte menns maskulinitet og seksualitet spesielt – men får en utilsiktet dimensjon gjennom at den svarte mannens seksuelle tilgang på hvite kvinner medfører en midlertidig reversering eller oppløsning av den vanlige, koloniale maktbalansen. Det dyriske dempes av den hvite kvinnen, som har en siviliserende effekt – men får også her en materiell dimensjon på grunn av den adskilte valutaen på Cuba. Denne etablerer et svært tydelig skille mellom handlingsrommet og mulighetene som tilkommer de innfødte kontra de tilreisende turistene, som nærmest understreker premissene for den seksuelle relasjonen mellom Enrique og Ingeborg.

Det er i skjæringspunktet mellom det seksuelle og dyriske at det virker naturlig å etablere et fenomenologisk skille mellom fetisjeringen av Enrique og demoniseringen av Kareem. Dette er ikke diametralt motsatte størrelser, men henger sammen med det David Mariott skriver om den tette forbindelsen mellom fobi og fetisj – at de er motpoler, men på samme spektrum, underlagt samme psykologiske mekanisme. (Mariott 2010, 218)

Kareem er nemlig også dyrisk, men med negativt fortegn. Hans dyriske egenskaper omsettes ikke til maskulinitet eller seksuell energi, bare til en kulturelt betinget primitivitet som avhenger av et orientalistisk slør for å være fascinerende for den hvite kvinnen. Så snart sløret fjernes, vekker hans dyriske trekk ikke lenger en blanding av lyst og frykt – det vekker bare frykt, og siden avsky. Demoniseringen av Kareem synes først på kollisjonskurs med *Naken i hijabs* fremstilling av Egypt – en perlerad av orientalistiske klisjéer – frem til det blir klart at romanen ikke egentlig er en kjærlighetsroman, men snarere en moraliserende pekefinger og advarsel tuftet på kulturell angst, gitt romanform. Akkurat som selve romanen snur fra kjærlighet til avsky og fra et eksotisk paradys til et undertrykkende fengsel, snur rasefetisjeringen til en rasemessig fobi.

Noe av den utviklingen bør kanskje tilskrives Live, som i så stor grad lar seg definere av hennes bakgrunn og følelse av fremmedgjøring at resultatet av reisen hennes virker gitt på forhånd. Hun er ikke på reise for å “erobre”, eller som et ledd i en form for spirituell eller emosjonell selvutvikling. Det er ikke engang sikkert hun – som romankarakter – har den psykologiske dybden som kreves for å gjennomgå en slik prosess. Hennes reise er en flukt, og ikke en “reise innover”. Det er bare en leting etter noe – eller noen – som kan trekke henne ut av ensomheten og den åndelige fattigdommen hun opplever, og gi henne forankring og

rammer på et annet sted, som minner henne om paradistilstanden i den tidlige barndommen. Egypt alene gir henne følelsen av å være på et sted som er autentisk og med et sett verdinormer hun setter pris på, i all deres eksotiske fremmedhet.

Men hun klarer ikke se for seg Egypt uten Kareem, og hennes tilværelse i landet blir avhengig av hans selskap. Kanskje det er derfor hun sømløst glir over i rollen som et naivt og hjelpeløst *offer* for den primitive mannens uunngåelige bedrag (og like uunngåelige mishandling). Hun reiser ikke for å erobre, og resultatet av det er at hun selv erobres av den demoniske araberer. Heldigvis – for henne – slår de koloniale maktstrukturene som fremdeles preger internasjonale relasjoner inn mot slutten av romanen, og lar henne rømme fra den erobrede tilstanden.

8.2. Konklusjoner

Konklusjonene mine er ikke så entydige som jeg så for meg da jeg begynte arbeidet med masteroppgaven, men reflekterer kanskje reiselittaturens bredde. Som en undersøkelse av motivet rasefetisering i norsk reiselitteratur er ikke undersøkelsen omfattende nok til å kunne identifisere gjennomgående tendenser i *all* norsk reiselitteratur. Det understrekes av at selv i en komparasjon av bare to romaner, er tilnærmingen til – og bevissthetsnivået – om postkoloniale maktstrukturer og raseproblematikken som følger disse nokså ulikt. I tillegg befinner konstruksjonen av rasistiske stereotypier seg hver sin side av dikotomien fetisj-fobi, som nevnt over. Innledningsvis var jeg litt skeptisk til om denne måten å se fetisjen på var analytisk fruktbar, men som lesningen av *Naken i hijab* viser, er spenningen mellom fobi og fetisj svært aktuell når det gjelder angsten overfor den Andre. Derfor er det kanskje mer hensiktsmessig å se på lesningen min av disse to romanene som to *cases* om rasefetisering i norsk reiselitteratur, enn som en domsavsigelse over rasemotiver i norsk reiselitteratur som helhet. Med disse forbeholdene klargjorte, så er det fremdeles mulig å trekke en del konklusjoner basert basert på lesningen og analysen av disse to romanene.

8.2.1. Kolonial diskurs i Norge

Kapittel 2, resepsjonskapittelet, viser at et vesentlig fellestrekk for romanenes mottakelse er at raseperspektivet er underkommunisert av resepsjonen, og heller ikke har vært gjenstand for noen særlig forskningsvirksomhet. At det i 2011 kunne skrives en roman som *Naken i Hijab*, som gjentar klisjéer Said ga en intellektuell taksonomi allerede på 70-tallet, *kan sees* som en fallitterklæring over europeisk forestillingsevne – men også som et tegn på at Suids argumentasjon var og er svært robust. Den utstrakte bruken av rasebaserte stereotyper i begge romanene, viser at også Bhabhas tanker fremdeles er aktuelle – men kanskje enda viktigere, at også norsk litteratur uten videre føyer seg inn i det Bhabha kalte en “kolonial diskurs”, hvis strukturer opprettholder og forsterker koloniale mønstre. Dermed bidrar også norsk kulturproduksjon direkte til videreføringen av koloniale maktmønstre nasjonalt og globalt – selv om Norge ikke historisk var en utpreget kolonimakt, som England eller Spania.

Oversynet mitt over forskning på emnet viser også at det manglende bevissthetsnivået om denne diskursen forplanter seg inn i akademias behandling av litteraturen – samtidig som SAIH snakker varmt om “avkolonisering av akademia.”³⁹ Jeg oppfatter dette som en indikasjon på et misforhold mellom hvordan akademiske organer snakker om den koloniale diskursen og dens påvirkning på høyere utdanning, og i hvilken grad den koloniale diskursen undersøkes kritisk (eller tas høyde for) innenfor disipliner som ikke har det som eksplisitt hovedfokus.

8.2.2. Kvinnelig sexturisme og kolonialisme

Begge romanene avbilder også kvinnelig sexturisme. Live oppfatter ikke seg selv som sexturist, og moraliserer stadig overfor de hun mener *er* sexturister, altså de middelaldrende, europeiske kvinnene. Ingeborg er selv en slik kvinne. Romanene åpner for reelle og potensielt ubehagelige spørsmål om hvor de moralske grensene for transaksjonelle forhold går – og når et slikt forhold burde kalles sexturisme. Både Ingeborg og Live *opplever* forholdene sine som bygget på kjærlighet, selv om de har et transaksjonelt element. Betyr det at det ikke er sexturisme, eller bare at kvinnelig sexturisme skjer på andre premisser enn mannlig? Eller at premissene er de samme, men selvidentifiseringen som sexturist hindres av et skjermende lag

³⁹ SAIH. 2018. “Hva mener vi med avkolonisering av høyere utdanning?” 18.09.2018 <https://saih.no/artikkel/2018/9/hva-mener-vi-med-avkolonisering-av-hoyere-utdanning>

med metaforikk og iscenesatt kjærlighet?

Nisja beskriver selv parallellene til virkeligheten som hun baserer sin sexturist-karakterer på. (Nisja 2012) Ingeborg og hennes reise stammer nok delvis fra erfaringshorisonten til Hjorth, som ved flere anledninger har besøkt Cuba – uten at det betyr at hun var sexturist. Bøkenes forholdsdynamikk er likevel nokså klart forankret i virkelige forhold.

Kvinnelig sexturisme, særlig til land med en svart befolkning, er ikke et ukjent fenomen, men snakkes sjelden om i samme ordelag som mannlig sexturisme. Reportasjen “Sexsafari i Gambia” (*Natt og Dag* 03.01.2014) avslører hvordan dette fortoner seg i virkeligheten:

Fortellingen om norske grisemenn som er horekunder i Thailand og hvite damer som svindles etter en ferieført i Afrika, lever i beste velgående. Den post-kolonialistiske fråtsingen i tilgjengelige u-landskropper er ikke mindre. Den nye imperialismen seiler under flagget «kjærlighet» og vestlige mødre og bestemødre sitter på makten. Men tradisjonelle forestillinger om kjønn og seksualitet hindrer damene i å se på seg selv som seksuelt utnyttende. Samtidig liker de vestlige damene å hevde at det de driver med er likestilling, ettersom de bare «gjør det menn har gjort i århundrer». (Clare & Voisin 2014)

Forestillingen om at deres forhold ikke er “ordentlig” sexturisme, men mer legitime og kjærlighetsbaserte, finnes også i både *Snakk til meg* og *Naken i hijab*. Ingeborgs moralisering om andres, liknende forhold fremstår bevisst hyklersk – det er meningen at vi skal more oss på Ingeborgs bekostning. Lives hykleri mangler samme autorale bevissthetsnivå, og fremstår derfor mer genuint – hun tror *faktisk* at hennes forhold skiller seg meningsfylt fra Anita og Gretas, det er ikke et selvbedrag med glimt i øyet.

Ingen av romanene benytter seg likevel av den retoriske tilsnikelsen å hevde at sexturisme medfører likestilling – en posisjon som uansett blir meningsløs så lenge “likestillingen” bare omfatter den hvite kolonisten, og bare likestiller i den forstand at det gir hvite menn og kvinner like muligheter til å utnytte svarte. Snarere enn likestilling er det nettopp tradisjonelle forestillinger om kjønnsroller som muliggjør selvbedraget, helt ned til arkaiske forestillinger om hvem som skal betale – selv om hele relasjonen er tuftet på et

asymmetrisk penge- og maktforhold:

Damenes økonomiske og politiske overtak tilsløres blant annet ved at de gambiske guttene får en sum når damene ankommer, slik at han kan være den som «betaler» når de senere lever the high life på restauranter, utesteder og hoteller. Ofte er summen så stor at guttene kan ta med penger hjem til familien. Soul forteller at det dreier seg om omtrent 5000 dalasi, som tilsvarer rundt ti ganger en gjennomsnittlig gambisk husleie. (Clare & Voisin 2014)

De vanligste reisemålene for kvinnelige sexturister er afrikanske land: Kenya, Tanzania, Malawi, Ghana, Marokko og Egypt. (Clare & Voisin 2014) Spørsmålet som gjenstår er selvsagt om reisemålet i virkelighetens sexturismen handler om koloniale erobringsfantasier, eller om det også her er fetisjeringen av svart hud som gjør seg gjeldende.

En indikasjon på svaret finnes i utsagnene fra informanten “Agnes” (28): “Jeg har ingen moralske problemer med å reise til Gambia for å leve livet og nyte stor, svart pikk. [...] Det eneste de gambiske guttene gjør er å le, danse, ha sex og nyte livet.” (Clare & Voisin 2014) Ufiltrerte uttalelser som dette gjør det nokså klart at det ikke er en hvilken som helst mann de kvinnelige sexturistene (eller iallefall “Agnes”) er ute etter, men spesifikt en svart mann, med en “stor, svart pikk”. Foruten det fetisjerende blikket på den svarte kroppen, som allerede er kartlagt av Fanon og demonstrert gjennom lesningen av *Snakk til meg*, er det vesentlig at også de svarte mennenes sjelsliv og psykologi forenkles. Livene deres går, slik “Agnes” ser det, ut på å “le, dans, ha sex og nyte livet”. Det er uklart om hun oppriktig tror at dette er hvordan svarte menn lever, eller om hun konstruerer denne forestillingen for å kunne forsvare sin egen, koloniale praksis, og slik frikjenne seg selv på samme måte som Ingeborg. Tilnærmingen er i alle tilfeller påfallende lik Ingeborgs: Svarte mennesker eksisterer bare som kropp, på utstilling for hennes konsum og selvrealisering.

Snakk til meg og *Naken i Hijab* skildrer altså begge virkelige, koloniale mønstre fra en reell, men ofte fortiet sexturisme-industri, hvor rasefetisjering spiller en sentral rolle – selv om denne tematikken ikke har vært sentralt i romanenes resepsjon. Kanskje er det ubehagelig for en kritiker å ytre at en kulturperson har skrevet en roman om sexturisme? Forestillingen om “kjærlighet” mellom den kvinnelige kunden og sexarbeideren er en viktig del av denne

industrien, fordi den muliggjør en iscenesettelse av forholdet som tilslører de faktiske premissene det utspiller seg på. Det gjør at kvinnen slipper å identifisere seg som “sexturist” – vanligvis ikke et honnørord – og muliggjør også et slags narrespill som skal ivareta en fasade av tradisjonelle kjønnsroller. Bildet av de tradisjonelle kjønnsrollene maskerer den reelle, underliggende maktstrukturen: Den europeiske kvinnen som tilreisende erobrer på kolonialismens premisser, med den fargede mannen som en nytelsesvare for hennes konsum.

8.2.3. Avsluttende tanker

For å skrive denne masteren, måtte jeg utvide det teoretiske rommet hvor nordiske litteraturstudier vanligvis diskuterer raseproblematikk og postkolonialisme. Det var nødvendig for å sikre en teoretisk forankring som handler spesifikt om den seksuelle fetisjeringen av svarte menn. Kanoniserte tekster innenfor postkolonial tenkning, som Said eller Bhabha – som jeg også benytter meg av – er fremdeles toneangivende for å beskrive konstruksjonen av Den Andre. Alene kommer de likevel til kort for å beskrive konstruksjonen av svarte menns maskulinitet og seksualitet, og hvordan denne har blitt formet både gjennom undertrykkelse og fetisjering. Derfor involveres Fanon, og – mer utypisk – hooks.

At hooks’ bakgrunn og arbeid er sosiologisk snarere enn litterært ble tidlig lansert som en potensiell utfordring for masteroppgaven. Utfordringen har, etter mitt syn, ikke vært å anvende utenomlitterær teori til litteraturvitenskapelige formål. Litteraturvitenskapen har, slik jeg ser det, alltid forsynt seg fritt av andre disipliners arbeid for å skape nye teoretiske perspektiver, som med dagligspråksfilosofi eller psykoanalyse. Det er altså ingen problemer, verken prinsipielle eller praktiske, med å gjøre det samme med hooks’ arbeid.

Utfordringen har snarere vært å gjøre nybrottsarbeidet med å omforme teori fra et felt, til en type teori som kan brukes til å si noe om skjønnlitteratur. Det er ikke et arbeid jeg anser som ferdig, men det har forhåpentligvis utvidet rommet nok til at det er mulig å skjelne hvor man eventuelt kan gå videre herfra. Jeg tror det er mye potensiale i en slik tilnærming til nordisk litteratur, og jeg tror ikke jeg er for kategorisk når jeg sier at interessen for interseksjonalisme som en faktor i konstruksjonen av Den Andre innenfor den nordiske grenen av litteraturteori har vært begrenset. Jeg tror også den vil øke i årene som kommer.

Disse utfordringene til tross synes jeg – i all beskjedenhet – at denne masteroppgaven gjør det tydelig at det er god plass til en perspektivutvidelse innenfor nordisk litteratur som felt. Det mangler ikke materiale å studere hvis man er interessert i å studere forekomster av underbevisst kommuniserte perspektiver på rase. Om man vil studere hvordan den koloniale diskursen legger opp til at disse problemstillingene stadig legges til side for at forskningen og kritikken skal forfølge mer “interessante” problemstillinger, finnes det enda mer.

Litteraturliste

Aiken, John G. "A Digest of the Laws of the State of Alabama." *Alabama Archives: Slave*

Code of 1833. Alexander Towar, 1833. Internett. 11. mars 2018

<http://www.archives.state.al.us/teacher/slavery/lesson1/doc1.html>

Amundsen, Ingeborg & Christina Quist 2012. "Bolivia-Madelaine løslatt fra fengselet" *VG*

20. juni 2016. Internett:

<https://www.vg.no/nyheter/utenriks/i/rQ73w/bolivia-madelaine-loeslatt-fra-fengselet>

(lest 03.03.2019)

Andersen, Vidar. 2012. "Naken i Hijab". *Dagsavisen Nye Meninger*. 08.06.2012.

Internett: <https://www.dagsavisen.no/nyemeninger/naken-i-hijab-1.457491>

Lest 18.01.2019

Askelund, Jan. 2011, "Så alt for uferdig". *Stavanger Aftenblad, kultur*. 20.10.2011

Baumeister, Roy. "Gender Differences in Erotic Plasticity: The Female Sex Drive as Socially Flexible and Responsive". 2000. i *Psychological Bulletin vol 126*

de Beauvoir, Simone. 1949 "La Deuxième Sexe". overs. Constance Borde and Sheila

Malovany-Chevallier."The Second Sex". 2010. New York: Knopf

Bhabha, Homi K. 1983. "The Other question" i *Screen vol. 24. s. 18-36*.

Oxford: Oxford University Press Journals

- Buvik, Per. 2016. *Sjalusi uten grenser: Litterære dybdeboringer fra Evripides til Vigdis Hjorth* Oslo: Pax
- Bølstad, Trygve & Turid Øvrebø. 2007. "Ærlig talt, Vigdis Hjorth, går det an".
Rus & Samfunn 01/2007, s. 42-44.
 Internett: <https://www-idunn-no.pva.uib.no/rusos/2007/01>
- "commodity fetishism." *Oxford Reference*. 18 Feb. 2018. Tilgjengelig på:
<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110810104638104>
- Clare, Emma & Marie-Alix Voisin. 2014. "Sexsafari i Gambia". *Natt & Dag* 03.01.2014.
 Internett: <http://www.nattogdag.no/2014/01/sexsafari-gambia/> (Lest 03.05.2019)
- Clarke, R., 2018. *The Cambridge companion to postcolonial travel writing* Cambridge: Cambridge University Press
- Considine, Craig. 2017. "The Racialization of Islam in the United States: Islamophobia, Hate Crimes, and "Flying while Brown" *Religions* 2017, 8, 165
 Internett: <https://www.mdpi.com/2077-1444/8/9/165>
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*. 1 (8).
 Internett: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Driva. 2011. "Nominert til Bokhandlerprisen" *Driva* 9. november 2011. (Oppd. 14. september 2012)
- Edwards, Justin D. 2008. *Postcolonial literature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Edward, Justin. D. & Rune Graulund. 2011. "Introduction: Reading Postcolonial Travel Writing" i Edward, J. D. & Rune Graulund 2011. *Postcolonial Travel Writing : Critical Explorations*. Hampshire: Palgrave MacMilan
- Ellefsen, Bernard. 2013. "Hun kan skrive sin egen revolusjon" *Vagant* 2/2013.
Internett: <http://www.vagant.no/hun-kan-skrive-sin-egen-revolusjon-2/>
- Ellevset, Ingrid. 2014. "'Olivensteinen' på heimebane". *Driva* 23. september 2018.
- Engelstad, Irene. 2005. "Skam, seksualitet og selvfølelse – En sammenlikning av Amalie Skram og Vigdis Hjorth". *Nytt norsk tidsskrift* 2/2005. s. 154-163.
- Fanon, Frantz. 2008. *Black Skin, White Masks*. overs. Richard Philcox. fr. org. 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*. New York: Grove Press
- Felluga, Dino. 2011. "Modules on Marx: On Fetishism." *Introductory Guide to Critical Theory*. <http://www.purdue.edu/guidetotheory/marxism/modules/marxfetishism.html>
- Feldman, R., & Richardson, R. D. 1972. *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Freud, Sigmund. "Fetishism". 1927 (overs.) i *Miscellaneous Papers, 1888-1938*, s. 198-204.
London: Hogarth and Institute of Psycho-Analysis
- Gamman, Lorraine. & Merja Makinen. 1994. *Female Fetishism*. London: Lawrence & Wishart
- Hamm, Christine. 2012. "Gudinner med jobb og barn? – Alenemødres seksualitet i norske

samtidsromaner” *Tidsskrift for kjønnsforskning* 01/2012 (36) s. 32-46.

Hauge, Hans. 2017. “Per Buvik: Sjalousi uten grenser: Litterære dybdeboringer fra Evripides til Vigdis Hjorth” [anmeldelse] *Norsk litteraturvitenskapelig tidsskrift* 01/2017

Hjorth, Vigdis. 2012 [2010]. *Snakk til meg*. Oslo: Cappellen Damm

Hook, Derek. 2005. "The racial stereotype, colonial discourse, fetishism and racism" London: LSE Research Online. 11.03.2018. Tilgjengelig på:

<http://eprints.lse.ac.uk/archive/00000954>

hooks, bell. 2004 [2003]. *We Real Cool: Black men and masculinity*. New York: Routledge

Ighoubah, Farid. 2016. “Bolivia-Stina er gifteklar – møtte kjæresten på nettet” *Nettavisen* 31. mai 2016. Internett:

<https://www.nettavisen.no/nyheter/innenriks/bolivia-stina-er-gifteklar---mtte-kjresten-pa-nette/t/3423229673.html>⁴⁰ (lest 03.03.2019)

Jefferson, Thomas. Notes on the State of Virginia. (1788): 138-58. Internett. 11.03.2018.

Tilgjengelig på: <http://docsouth.unc.edu/southlit/jefferson/jefferson.html>

Juritzen Forlag, 2018a. “Gunn Marit Nisja”

Internett: <https://juritzen.no/forfattere/gunn-marit-nisja> (Lest 18.01.2019)

Juritzen Forlag, 2018b. “Naken i hijab – reisefølge”

Internett: <https://juritzen.no/boker/naken-i-hijab-reisefolge> (Lest 18.01.2019)

⁴⁰ Lengden på URL-en gjør at formateringen blir litt mindre elegant enn ønsket. Dette gjelder også andre lange URL-er i referanselisten.

Juritzen Forlag, 2018c. "Olivensteinen" Internett: <https://juritzen.no/boker/olivensteinen> (lest 19.01.2019)

Kincaid, Jamaica. 1988. *A Small Place*. New York: Farrar, Straus and Giroux

Kristensen, Eivind. 2010. "Ville passet mitt image å hente en svart mann fra Cuba" *Dagbladet* 24. juli 2010. Internett: <https://www.dagbladet.no/kultur/ville-passet-mitt-image-a-hente-en-svart-mann-fra-cuba/64566157> (Lest 12.02.2019)

Krokfjord, Torgeir. 2012. "Han betalte Stina Brendemo Hagens flukt fra Bolivia" *Dagbladet* 12. mai 2012. Internett: <https://www.dagbladet.no/nyheter/han-betalte-stina-brendemo-hagens-flukt-fra-bolivia/63333609> (lest 03.03.2019)

Krøger, Cathrine. 2011. "Holder ikke hva tittelen lover". *Dagbladet* 26. september 2011. Internett: <https://www.dagbladet.no/kultur/holder-ikke-hva-tittelen-lover/63494659> (lest 24.10.2018)

Lindsay, Claire. 2011. "Beyond *Imperial Eyes*" i Edward, J. D. & Rune Graulund 2011. *Postcolonial Travel Writing : Critical Explorations*. Hampshire: Palgrave MacMilan

Manuel, F. E. 1968. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. New York: Atheneum

Marriott, David. 2010. "On Racial Fetishism" i *Qui Parle, Vol. 18, No. 2 (Spring/Summer 2010)* s. 215-249. Durham: Duke University Press.

- Marx, Karl. 1887. [ty. orig. 1867) *Capital : A Critique of Political Economy. Vol 1.*
Moskva: Progress
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, gender and sexuality in the Colonial contest.* New York: Routledge
- Nisja, Gunn Marit. 2011a [2013]. *Naken i hijab.*
Oslo: Juritzen
- Nisja, Gunn Marit. 2011b. "Gunn Marit Nisja: Hvordan har anmelderne det?". Internett:
<http://thebrainmine.blogspot.com/2011/09/hvordan-har-anmelderne-det.html>
(lest 29.10.2018)
- Nisja, Gunn Marit. 2012. "Egypt – 'kvinnernes Thailand' ... ?"
Internett: <http://thebrainmine.blogspot.com/2012/01/egypt-kvinnernes-thailand.html>
(lest 29.10.2018)
- Oxfeldt, Elisabeth. 2010. *Journeys from Scandinavia: Travelogues of Africa, Asia and South America.* Minneapolis, USA: University of Minnesota Press
- Pietz, William. 1985. "The Problem of the Fetish, I" i RES: Anthropology and Aesthetics, no. 9 (vår, 1985) s. 5-17. Chicago: The University of Chicago Press
18.02.2018. <http://www.jstor.org/stable/20166719>
- Pratt, Mary Louise. 2007. *Imperial Eyes.* London: Routledge
- Ruud, Erling T. & Sigrid Helene Svendsen. 2012. "Christina Øygarden frifunnet: Jeg har det helt ubeskrivelig bra!" *VG.* 6. juni 2012.

Internett:

<https://www.vg.no/nyheter/innenriks/i/d3W4O/christina-oeygarden-frifunnet-jeg-har-det-helt-ubeskriverlig-bra> (lest 03.03.2019)

Ryall, Anka. 2004. *Odyssevs i skjørt*. Oslo: Pax

Said, Edward. 1991. [1978] *Orientalism*. New York: Pantheon Books

Schroeder, Anne. 2011. "Where the other half lives: Touring the sites of Caribbean Spirit Possession in Jamaica Kincaid's *A Small Place*" i Edward, J. D. & Rune Graulund 2011. *Postcolonial Travel Writing : Critical Explorations*. Hampshire: Palgrave MacMilan

Sagmo, Liv Jorunn Denstadli. 2011. "Ikke helt naken". *Tidens Krav*. 17. september 2011

Straume, Anne C. 2010. "Lettbent men alvorlig" [Bokanmeldelse av *Snakk til meg*] [Internett] Tilgjengelig på: <https://www.nrk.no/kultur/bok/snakk-til-meg-1.7277499>
Lest 14.04.2018

Sørbye, Camilla. 2010. "Forutsigbar elendighet". *Drammens Tidende*. 4. oktober 2011

Tromsness, Rebecca. 2016. *Marx: A summary of "The Fetishism of Commodities"*
Owlcation. Internett:
<https://owlcation.com/social-sciences/Analysis-of-Marx-The-fetishism-of-commodities>

Weitz, Eric D. 2003. *A Century of Genocide*. New Jersey: Princeton University Press

Williams, Linda M. 1986. "Race and Rape, the black woman as legitimate victim" *National Institute of Mental Health, Rockville md.* Internett. 11.03.2018.

Tilgjengelig på: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED294970.pdf>

Wuttudal, Siri A. 2013. "*Jeg er ikke den jeg var*" : *Postnasjonal kjærlighet og språklig fremmedgjøring i Vigdis Hjorths Snakk til meg.* Masteroppgave, Universitetet i Oslo.

Tilgjengelig på: <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-38767>

Sammendrag

Masteroppgave i Nordisk litteratur Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studium

Universitetet i Bergen

Mai 2019

Student: Rebecca Linn Storevik

Veileder: Christine Hamm

Tittel: “Mellom disse hvite brystene”

Undertittel: Reiselitteraturens rasefetisjering i Vigdis Hjorths *Snakk til meg* (2010) og Gunn Marit Nisjas *Naken i hijab* (2011)

Denne masteroppgaven tar sikte på å kaste lys på marginaliserte identitetsinteraksjoner i to samtidige norske romaner, *Snakk til meg* (2010) av Vigdis Hjort og *Naken i Hijab* (2011) av Gunn Marit Nisja. Begge har kvinnelige hovedpersoner og et transaksjonsmessig, seksuelt forhold med en farget mann som opererer innenfor koloniale maktstrukturer, og inkluderer elementer av kvinnelig sexturisme. Disse temaene har i stor grad gått upåaktet hen i romanenes kritiske mottakelse.

Avhandlingen undersøker konstruksjonen av Bhabhas Andre i de mannlige karakterene, og den stereotypi-ladde fetisjismen som delvis driver hovedpersonenes forhold til den Andre og Annethet. Det teoretiske grunnlaget for avhandlingen er bredt, inkludert den tidligere nevnte Bhabha, supplert av Said for deres arbeid på den Andre, stereotypi og orientalisme. For å undersøke konstruksjonen av svart maskulinitet, tar jeg utgangspunkt i bell hooks' tanker, mens Pratt og Fanon kaster lys over det seksuelle elementet i koloniale strukturer og identiteter. Annen litteratur ble valgt for å utdype om eller beskrive tidlig fetisjisme, postkolonial teori, reiselitteratur og feministisk teori. Mitt utgangspunkt her er interseksjonelt, og informerer min forståelse av hvordan undertrykkelsesakser som rase og kjønn krysser hverandre.

Min lesning av *Snakk til meg* kartlegger måtene som den hvite kvinnelige hovedpersonen fetisjerer ikke bare hennes svarte elsker, men svarte mennesker som helhet, samtidig som den utforsker ulike aspekter av den postkoloniale dynamikken som utspiller seg gjennom romanen. *Snakk til meg* bruker og forsterker ideer om hyperseksualitet og virilitet

hos svarte menn, samt den mannlige hovedpersonens orientalske tilbøyelighet til bedrageri. *Naken i hijab* benytter seg av mange av de samme retoriske grepene i sin konstruksjon av det andre, men følger Saids konsept for orientalisme nærmere ved å presentere Egypt som primitivt, ofte barbarisk, men også slående vakkert - trekk landet deler med befolkningen. Jeg argumenterer for at den viktigste mannlige karakterens fristende Annethet blir gradvis uthulet gjennom hans åpenbaring som en arabisk stereotypi: en barbarisk, slesk bedrager definert av voldelig bedrageri. Videre argumenterer jeg for at den paradigmatiske måten som disse temaene hittil har blitt oversett av kritikere, tyder på at bevisstheten om kolonial diskurs i norsk litteratur er mangelfull.

Abstract

Master thesis in Nordic Literature Department of Linguistic, Literary and Aesthetic Studies
University of Bergen

May 2019

Student: Rebecca Linn Storevik

Supervisor: Christine Hamm

Title: “Between these white breasts”

Subtitle: The racial fetishization of travel literature novels in Vidgis Hjorth’s *Snakk til meg* (2010) and Gunn Marit Niasja’s *Naken i hijab* (2011)

This master thesis aims to shed a light on marginalized identities’ interactions in two contemporary Norwegian novels, *Snakk til meg* (2010) by Vidgis Hjort and *Naken i Hijab* (2011) by Gunn Marit Nisja. Both feature female protagonists and a transactional, sexual relationship with a man of color that operate within the realm of colonial power structures, and includes elements of female sex tourism. These themes have passed largely without notice in the novels’ critical reception.

The thesis examines the construction of Bhabha’s Other in the male characters, and the stereotype-laden fetishism that in part drives the protagonists’ respective relationships with both the Other and Otherness. The theoretical basis for the thesis is broad, including the aforementioned Bhabha, complemented by Said for their work on the Other, stereotypes and orientalism. To examine the construction of black masculinity I employ the work of bell hooks, while Pratt and Fanon shed light on the sexual element of colonial structures and identities. Other sources cited were chosen for their work in early fetishism, post-colonial theory, travel writing, and feminist theory, in which I posit intersectionality as the basis for my readings.

My reading of *Snakk til meg* charts the ways in which the white female protagonist fetishizes not just her black lover, but black people as a whole, while also exploring various other aspects of the post-colonial dynamic at work throughout the novel. *Snakk til meg* employs and reinforces ideas about the hypersexuality and virility of the black male subject, as well as his oriental propensity for deceit. *Naken i hijab* employs many of the same rhetorical devices in its construction of the Other, but adheres more closely to Said’s concept

of orientalism, presenting Egypt as primitive, often barbaric, yet sometimes strikingly beautiful – attributes its population share. I argue that the principal male character's tantalizing Otherness is gradually eroded through his revelation as an arabic stereotype: a barbaric, venal lecher defined by violent deceitfulness. I argue that the paradigmatic way in which these themes have been overlooked by critics suggest a lapse in consciousness regarding the prevalence of colonial discourse in Norwegian literature.

Redegjørelse for profesjonsrelevans

Som lektor i norsk er det viktig å kunne anlegge analytiske perspektiver på litteratur, og kanskje spesielt samtidslitteratur, hvor det ikke allerede foreligger kanoniserte lesninger. Rent litteraturdidaktisk er derfor denne oppgaven svært relevant for profesjonen min, bare i kraft av å være en litteraturrettet masteroppgave om samtidslitteratur. Det er også en annen faktor som gjør at denne oppgaven føles enda viktigere: det den undersøker.

Norske klasserom består ikke lenger av en homogen gruppe hvite elever med tilnærmet lik sosioøkonomisk, etnisk og religiøs bakgrunn. Ved å ha et solid grep om postkolonial teori har jeg også vokabularet og evnen til å gjenkjenne koloniale strukturer i det de leser i skolen, og gjøre det mulig å unngå den underliggende antagelsen både læreverk og skoleverk gjør om at alle i et norsk klasserom er hvite.

Å kunne identifisere og utfordre den koloniale diskursen som gjennomsyrrer vestlige samfunn er ikke bare et vesentlig poeng i seg selv, det er også spesielt viktig for å sikre at alle elever i den norske skolen får oppfylt sin rett til et trygt og godt læringsmiljø, hvor de får se representasjoner av seg selv ikke bare som stereotyper, men som genuine mennesker og potensielle rollemodeller.

Prosjektet har også gjort meg mer bevisst på hvordan Norge, som ikke var noen stor kolonimakt selv, allikevel har bidratt og fremdeles bidrar til et europeisk imperialistisk hegemoni, både i historisk og samtidig kontekst. Dette har gjort det postkoloniale perspektivet til mer enn en litterær teori og en lese måte for meg, og har virkeliggjort noen av mine egne erfaringer som farget kvinne. Jeg håper på å kunne videreføre disse til elevene mine.