

Identitet over grenser

*Tilhørighet som forestilling og praksis i et
somalisk diasporasamfunn*

Sahra Cecilie Hassan



Masteroppgave i Sosialantropologi

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2010

© Sahra Cecilie Hassan

2010

Identitet over grenser; tilhørighet som forestilling og praksis i et somalisk diasporasamfunn

Sosial antropologisk institutt

<http://www.duo.uio.no/>

Copy Cat, Forskningsparken

Sammendrag

Basert på feltarbeid i London og Somaliland undersøker oppgaven hvordan et liv i diaspora påvirker (re)produksjon av somalisk identitet og kultur. Med utgangspunkt i somaliere i London og deres deltagelse i lokale og transnasjonale nettverk belyser oppgaven de ulike prosessene som influerer deres forståelse av egen identitet og kultur. Somalierne i London kan sies å forholde seg til ulike, og til tider motstridende sosiale fellesskap i hverdagen. På den ene siden er de lokalt forankret i London og driver en lokal produksjon av identitet og kultur der, men samtidig er de delaktig i et transnasjonalt somalisk fellesskap uten spesifikk lokal forankring. I avhandlingen ser jeg på hvordan unge håndterer de ulike nivåene av tilhørighet, hvordan de eldre arbeider for en opprettholdelse av kulturell kontinuitet og hvordan et kulturelt fellesskap praktiseres på tvers av landegrenser.

I behandlingen av en slik tematikk tok jeg utgangspunkt i det patrilineære slektskapssystemet som lenge har spilt en sentral rolle i somalisk kultur og som, basert på min erfaring, spiller en viktig rolle for kategorisering av sosiale subjekter i diaspora. Det somaliske slektskapssystemet kalt klan er også den formen for relasjoner lokal og transnasjonal tilhørighet oftest praktiseres gjennom. Ved å anvende et relasjonelt fokus har jeg fått innblikk i implikasjonene av å delta i et klansystem som i dag strekker seg utover landegrenser og inkorporerer subjekter i et mangfold lokale kontekster.

I andre halvdel av oppgaven diskuteres lokal identitetsforhandling i London med utgangspunkt i Barths teorier om kulturelle grenser. Her vektlegges somaliernes behov for å redefinere seg selv i en ny kontekst og viser hvordan religion har blitt fremhevet som en relevant kulturell grense i møte med nye "andre". Avslutningsvis deltar jeg i en av de rådende debattene i moderne antropologi rundt betydningen av sted i en såkalt de-territorialisert verden. Her viser jeg hvordan subjekter, gjennom rituell praksis, symbolsk forankres i hjemlandets kontekst. Videre diskuteres forholdet mellom en forestilt forankring i Somaliland og en erfart opplevelse av å leve lokalt i London.

Takk

Jeg vil først gi en stor takk til alle i London og Somaliland som har hjulpet meg med mitt prosjekt og vært med på å informere min oppgave. Uten dere ville ikke feltarbeidet blitt en like god opplevelse som det ble. Jeg ønsker også å gi en stor takk til min veileder Aud Talle for inspirasjon, støtte og god veiledning. Til slutt ønsker jeg å gi en spesiell takk til min familie. Min mor, Bente, for alle lange og fruktbare samtaler vi har hatt gjennom hele feltarbeidsperioden og i skriveprosessen. Din innsikt har hjulpet meg mye. Min far, Ibrahim, for all støtte og for din tålmodighet med mine mange spørsmål. Din motivasjon og tro på meg har alltid vært en inspirasjonskilde. Min bror, Gabriel, for hjelp med rettskrivning og praktiske detaljer. Tusen takk for at du alltid stiller opp. Jeg vil også gi en stor takk til Simen for at du har holdt ut med meg i en krevende periode og for den støtten du alltid viser.

Helt til slutt ønsker jeg å dedikere oppgaven til min farfar, Mohamed Hassan Gulaid, som gikk bort før jeg ble født. Han arbeidet som kokk på det norskeide skipet M/S Anita, som gikk ned utenfor østkysten av Amerika i 1973. Dine valg er grunnen til at jeg er her i dag og jeg håper du hadde vært stolt av meg og min interesse for Somaliland.

Innhold

Innhold	8
Kapittel 1: Introduksjon.....	10
Tema og Problemstilling.....	10
Kontekstuelle rammer.....	11
Det somaliske folk og deres tradisjoner	11
Historisk bakgrunn.....	12
Somalisk diaspora og bosetting i London	14
Teoretiske rammer	15
Det lokale og globale	15
Diaspora og transnasjonalisme	16
Identitet og kulturproduksjon i diaspora	17
Metode	18
Feltarbeid og posisjonering	18
Refleksjoner i startfasen.....	19
Informanter	21
Oppgavens struktur	22
Kapittel 2: Klan: et slektskapssystem som rammeverk for sosial identitet.....	24
Tidligere forskning og teoretiske portvakter.....	26
Klansystemets oppbygning og struktur	30
Klan i diaspora	33
Klanidentitet; en måte å ordne den sosiale verden på	35
Uskrevne regler for riktig adferd	38
Ambivalente holdninger til klan	39
Konklusjon	42
Kapittel 3: (Re)Produksjon av det somaliske slektskapssystemet i en ny kontekst	43
Samfunnets komposisjon	43
Unge somaliere og deres forhold til klan	45
Videreføring av splittelser	48
Klansystemets transformative karakter	52
Nettverkene gjør samfunnet lite	54
Nærhet til familien: et kulturelt ideal som opprettholdes.....	55

Konklusjon	60
Kapittel 4: Transnasjonal praktisering av klan.....	61
Økonomiske nettverk.....	61
Forpliktelser på tvers av landegrensar	64
Nye innflytelsar, nye strategier	68
Klan og Politikk	70
Politikk & kjønnsroller	73
Konklusjon	75
Kapittel 5: Identitetsproduksjon og kulturelle grensar	76
Et diasporasamfunn i etableringsfasen	78
Identitetspolitikk; religion eller kultur?.....	80
En forsvinnende kultur	85
En felles identitet?.....	87
Den "obligatoriske" reisen hjem	90
Konklusjon	92
Kapittel 6: Kulturell (re)produksjon i en global kontekst	93
Somaliske sfærer i London	93
Somaliland; et viktig forankringspunkt	95
Lokal forankring i London.....	97
Transnasjonal sirkulasjon av 'kulturelle videoer'	99
Kapittel 7: Konklusjon: Identitet & kultur over grensar	103
Kildehenvisning	105

Kapittel 1: Introduksjon

I sometimes lie to my coworkers and tell them that I'm born in Somaliland, even though I'm born in the UK.

Why?

Because they see me as a Somali anyway, and if I tell them that I'm born there, then I belong to somewhere.

(Warsame, 21 år)

Tema og Problemstilling

Basert på et seks måneder langt feltarbeid blant somaliere i den østlige delen av London og Somaliland undersøker oppgaven hvordan et liv i diaspora påvirker (re)produksjon av somalisk identitet og kultur. Gjennom sin tilværelse i London forholder somaliere seg til ulike, og til tider motstridende sosiale fellesskap. På den ene siden er de lokalt forankret i London og driver en lokal produksjon av identitet og kultur der, og samtidig er de delaktig i et transnasjonalt somalisk fellesskap uten spesifikk lokal forankring. Som et resultat av en langvarig borgerkrig og politisk ustabilitet lever mer enn en million somaliere i landflyktighet, noe som har medført en spredning av familiemedlemmer, som tidligere levde side om side i hjemlandet, til ulike destinasjoner i Europa, Midt Østen, USA og Canada (UNDP 2009, Lewis 2008:129). Som et resultat av dette har det vært nødvendig å utvikle nye strategier for en vedvarende produksjon av et kulturelt fellesskap. Med utviklingen av moderne kommunikasjonsmidler har man i dag mulighet til å opprettholde kontakt med slektninger i fjerne lokaliteter og konstruere fellesskap på tvers av lokale kontekster. Man kan sies å ha funnet andre måter å være tilstede på "uten å være tilstede" (Steen Preis 1997:88). Somalierne i London er i kontinuerlig interaksjon med somaliere i andre diasporasamfunn og i hjemlandet, noe som medfører en kulturproduksjon påvirket av ulike innflytelser, utfordringer og tolkninger. I studiet av det somaliske diasporamiljøet i London ser jeg det derfor som nødvendig å analysere de transnasjonale kulturelle bevegelsene miljøet påvirkes av, fungerer og konkurrerer innenfor, så vel som de lokale omgivelsene de lever i.

Oppgavens problemstilling impliserer en forståelse av identitet og kultur som prosessuelle og skiftende kategorier. Jeg har valgt å skrive begrepet (re)produksjon på en måte som viser at identitet og kulturproduksjon både er preget av *reproduksjon* gjennom at gamle strukturer og tolkninger gjentas, og en spesifikk *produksjon* preget av den sosiopolitiske

konteksten den produseres i. Med utgangspunkt i somaliere i London undersøker oppgaven kompleksiteten involvert i identitet og kulturproduksjon hos diasporagrupper.

Kontekstuelle rammer

Det somaliske folk og deres tradisjoner

Somaliere tilhører en pastoralistisk nomadekultur, hvor gjeting av sauer, geiter og kameler, den tradisjonelle formen for velstand, har stått sentralt. De har også drevet med kvegdrift i visse områder. Nærmere 60-70 prosent av befolkningen kan anses som nomader eller tilhørende en nomadekultur, selv om mange i dag bor i urbane strøk (Lewis 2008). I somalisk kultur og politikk er den patrilineære klanen og klan tilhørighet et avgjørende element. Ved siden av å være et allianseskapende element er klan også et element som splitter befolkningen i ulike grupperinger. Nøkkelen til å forstå somalisk politisk organisasjon kan sies å ligge i slektskapsstrukturene (Lewis 1999). Det somaliske samfunnet deles inn i seks klanfamilier; Dir, Isaaq, Hawiye, Daarood, Digil og Rahanwiin. De fire første klanfamiliene, Dir, Isaaq, Hawiye og Daarood, er i hovedsak pastoralistiske nomader. De to sistnevnte klanfamiliene, Digil og Rahanwiin, er bosatt i de sørlige regionene av Somalia og er hovedsakelig jordbrukere. Jeg gjorde feltarbeid blant somaliere opprinnelig fra Somaliland, de nordlige områdene i det "tidligere" Somalia.¹ Menneskene jeg var i kontakt med i London var hovedsakelig Isaaq.

Selv om somaliske pastoralister tradisjonelt anses som en kulturell og lingvistisk enhet, kan de altså ikke sies å forme en enhetlig politisk gruppe. De seks klanfamiliene i Somalia stod ikke sammen som en politisk gruppe i møte med den utenforstående verden. De fungerte heller ikke regelmessig som stabile eller autonome politiske enheter innad i det somaliske samfunnet (Lewis 2008:27). Klanfamiliene i seg selv var faktisk delt inn i en rekke undergrupper og deres medlemmer var spredd utover hele landet som et resultat av deres nomadiske forflytninger. Det somaliske klansystemet kan deles inn i fem kategorier; klanfamilie, klan, sub-klan, primær slektsgruppe (primary lineage) og dia-betalende gruppe (Lewis 1999:7). Dette er de nyttigste kategoriene å dele inn i, men det er samtidig viktig å

¹ Jeg har valgt å sette det tidligere Somalia i klammer, da Somaliland ikke er offisielt anerkjent av verdenssamfunnet.

være klar over at dette ikke er faste kategorier og at det somaliske systemet på lik linje med andre segmentære slektskapssystemer opererer med dynamiske politiske skillelinjer. I prinsippet kan hver forfader i genealogien fungere som et potensielt nivå for splittelse eller forening. Innenfor dette brede systemet med et mangfold potensielle politiske grupperinger basert på agnatisk avstamning, er det kun den dia-betalende gruppen som har en form for autonomi som den minste juridiske og politiske enheten i somalisk samfunn (Lewis 1999:7). Den dia-betalende gruppen fungerer som det mest stabile elementet i et fleksibelt og stadig skiftende mønster av allianser. Den bestod, som regel, av et par hundre menn fra nært beslektede familier som hadde inngått en kontrakt (*heer*) om å betale og motta kompensasjon for skader eller dødsfall. Tradisjonell somalisk politikk var altså basert på to dialektisk relaterte prinsipper: slektskap og sosial kontrakt (*tol iyo heer*) (Mohamed 2007:226ff). Klanene var videre ledet av såkalte "elders", prinsipielt alle eldre, voksne menn. Visse klaner hadde institusjonaliserte overhoder, men generelt var dette et "republikansk" samfunn, uten såkalte høvdinger referert til i mange andre afrikanske samfunn (Lewis 2008:28). Genealogi kan derfor anses som basis strukturen for gruppeinndeling og politisk identitet i det somaliske samfunnet. Jeg så det derfor som interessant å undersøke hvilken rolle klan spiller i diaspora, og som vi skal se i senere kapittel influerer klantilhørighet relasjonsbygging, politisk tilhørighet og transnasjonale forpliktelser.

Historisk bakgrunn

Klansplittelsene som preget det somaliske folk la til rette for den imperialistiske delingen av regionen under kampen om Afrika. På slutten av 1800-tallet kjempet de europeiske supermaktene om å etablere kolonialt styre i regionen. Som et resultat av dette ble den somaliske nasjonen delt inn i fem deler (Lewis 2008:28ff). Frankrike hadde kontroll over Djibuti i nordvest. Det Britiske Somaliland Protektoratet hadde Hargeisa som sin hovedstad, med sine italienske naboer i sør med Mogadishu som sin hovedstad. Andre somaliere kom under britisk kontroll nord i Kenya og under Etiopisk kontroll i Ogadenområdet (ibid). Perioden som fulgte var preget av flere politiske skifter. Etter at de allierte seiret over Italia kom hele den Somaliske regionen, unntatt Djibuti, under britisk kontroll. I forhandlinger om fremtidig status for de gamle italienske koloniene, forslo britene en forening av Somalia under et delt styre mellom dem selv og FN (Lewis 2008:32). Dette forslaget ble avslått og den somaliske staten ble igjen delt. Det britiske protektoratet i Somaliland ble gjeninnsatt og

italienerne vendte tilbake i 1950 for å administrere deres tidligere koloni under FNs forvaltningsråd.

I tråd med politiske lederes ønske i begge land ble britisk Somaliland i en hast gjort klar for frigjøring, slik at de kunne forenes med Somalia i sør når de fikk sin selvstendighet i 1960. Det britiske protektoratet ble selvstendig 26. juni 1960 og allerede 1. juli ble de forent med italiensk Somalia og dannet *The Somali Republic* (Lewis 2008:33). Fusjonen av de to territoriene hadde store politiske konsekvenser og medførte, i noen tilfeller, drastiske endringer i politisk status for ulike klaner og slektsgrupper innenfor statens grenser. Etter frigjøringen var nasjonalistledere skeptiske til den sterke klanilhørigheten som preget deres folk, da de anså klanlojalitet som en trussel mot en pan-somalisk tilværelse. Selv med patriotismen som fulgte den nylige frigjorte republikken og ønske om å samle det somaliske folk under en stat, var allikevel det overordnede elementet i politikken individets lojalitet til egen *kin* og klan (Lewis 2002:166ff).

Mange av klanene var ikke representert i de politiske partiene og den ujevne maktfordelingen i samfunnet skapte spenning og konflikt. Foruten problemene med maktfordelingen mellom de ulike klanene var det også en del praktiske problemer med fusjonen av de to områdene. Hargeisa som under det britiske protektoratet hadde fungert som hovedstad i nord ble etter frigjøringen redusert til et hovedkvarter ute i provinsen. Kommunikasjon skulle også vise seg å være problematisk. Det fantes ingen direkte telefonlinje mellom nord og sør, og de ulike språklige, juridiske og administrative tradisjonene etablert under kolonitiden viste seg å være vanskelige å forene nå som de to statene skulle operere under et felles politisk styre.

I 1969 med støtte fra Sovjetunionen gjorde general Siyad Barre militærkupp og tok over kontrollen i Somalia (Lewis 2002:207). Barre, som anses som en brutal diktator, regjerte landet fram til han ble styrtet i 1991. Samtidig tok *The Somali National Movement* (SNM), en geriljaorganisasjon dominert av klanfamilien Isaaq, kontrollen over nordvest Somalia (Hoehne, 2007). Somaliland i nord så nå sitt snitt til å bryte ut og erklærte seg selvstendig etter at den somaliske regjeringen gikk i oppløsning og borgerkrig brøt ut. Et viktig punkt i denne prosessen var den såkalte *Borama Conference* (Lewis 2008:94). Basert på SNMs originale program, produserte de en fredsplan (en form for nasjonal kontrakt, *here*) for å

styrke generell sikkerhet og de lokale eldres (*elders*) autoritet i fredsprosessen. Det mest innovative trekket ved denne konstellasjonen var at de kom frem til et kompromiss mellom den klanbaserte SNM (den militære organisasjonen som førte til frigjøring fra Siad Barre) og ”moderne” politisk organisasjon, gjennom å inkorporere et ekstra element i den politiske organisasjonen, *Gurti*, et eldreråd bestående av representanter fra ulike lokale klaner (ibid). *The Republic of Somaliland* er ikke anerkjent av verdenssamfunnet som en selvstendig stat, men har allikevel siden 1991 fungert fredelig som en egen politisk enhet uavhengig av det sørlige Somalia.

Somalisk diaspora og bosetting i London

Mot slutten av 1980-tallet begynte somaliere, hovedsakelig fra Isaaq klanen, å flykte over grensen til Etiopia for å unnsnippe Siad Barres styre. I 1988 bombet Barre Hargeisa og Burco i et forsøk på å oppløse de nordlige klanene som truet hans diktatur (Griffiths 2002). FNs høykommissær for flyktninger åpnet en flyktningsleier øst i Etiopia for å ta i mot alle menneskene flukt (Lewis 2008:129). Fra 1991 av har vi sett en jevn strøm av flyktninger fra Sør-Somalia, da borgerkrigen brøt ut for fullt i dette området etter Siad Barres fall (Griffiths 2002). I dag har somaliere spredt seg til ulike destinasjoner, og vi finner somalisk diaspora i flere av de største byene i verden.

Storbritannia har i dag vestens største somaliske diasporasamfunn. Stratford i Newham kommune hvor jeg gjorde feltarbeid er et område øst i London hvor det er bosatt mange somaliere. Somalisk bosetning Storbritannia har lang tradisjon og strekker seg helt tilbake til det britiske protektoratet i Somaliland. Britisk kontakt med somaliere på nord kysten av Afrikas horn startet tidlig på 1800-tallet som et ledd i utviklingen av handel og transport mellom Europa og India, via Rødehavet. Etter at dampskip tok over vokste det fram et enormt behov for arbeidskraft i den britiske marinen. Rekruttert av handelsskip i Aden ble somaliere raskt anerkjent som en av de få lokale gruppene som var villig til å arbeide innenfor sjøfartsindustrien (Lewis 2008:130). Som en konsekvens av dette reiste mange unge somaliere ut i verden og de første somalierne ankom London. En britisk lovparagraf vedtatt i 1894 proklamerte at somaliere kun hadde lov til å ta seg arbeid innenfor sjøfartsindustrien, dette førte til at somaliere som var strandet i London arbeidet og bosatte seg nær havna i

den østlige delen.² Disse første somaliske utreisende refereres til som de somaliske sjømennene og etablerte seg i de store havnebyene London, Liverpool og Cardiff.

Hvor mange somaliere som i dag befinner seg i England er vanskelig å anslå da somaliere ikke behandles som en egen etnisk kategori, men går under kategorien *Black African*. En undersøkelse i 2001 anslo det somaliske antallet i Storbritannia å være nærmer 44.000, mens senere anslag operere med tall fra 95.000 til 250.000 (Lewis 2008:132). Innenfor EU hvor det er fri bevegelse over grenser, har mange somaliere med statsborgerskap i andre europeiske land migrert til Storbritannia. Det engelske språket, så vel som tilstedeværelsen av viktige miljø fra alle klanene er store trekkplaster(Lewis 2008:134).

Teoretiske rammer

Det lokale og globale

Mange antropologer har fremhevet viktigheten av å lokalisere etnografi i en global verden, og påpekt at dette må involvere dokumentering av makroprosessers innflytelse på subjekter og samfunn på en måte som demonstrerer de spesifikke lokale responsene (Moore 2007:11). Det er en generell enighet om at globalisering ikke har medført kulturell homogenitet, men snarere at det konstrueres nye kulturelle konstellasjoner hvor mennesker lever ut deres sosiale liv og relasjoner (ibid). Noen av de sentrale utfordringer antropologien står ovenfor i dag er endringene i sosial, territorial og kulturell reproduksjon (Appadurai 2005:48). Når grupper migrerer, reetablerer seg på nye steder, rekonstruerer deres historier og endrer deres etniske prosjekt, er det vanskelig å snakke om etniske grupper og kultur som naturlig forankret i en lokalitet (ibid). Dette utfordrer den klassiske måten å studere kultur på, som en lokal forankret og avgrenset enhet. Samfunnsvitenskapen kan sies å ha vendt tilbake til fagets klassiske problemstillinger: hva er kultur og hvordan studere det? Det som er nytt i denne sammenheng er spørsmål knyttet til lokaliseringen av kultur (*location of culture*) (Papastergiados 2007:103). Perspektivene et fokus på globalisering har medført representerer et skifte fra å anse mobilitet og migrasjon som brudd fra det normale, til å anse mobilitet og translokale relasjoner som en integrert del av sosialt liv for en rekke mennesker i verden i dag. Olwig og Hastrup har påpekt at reise og migrasjon i dag er del av sosialt liv for mange og spiller en viktig rolle for definisjon av selv, både for de som reiser og de som blir igjen (1997:6). 'Sted' har fått ny betydning og det er i dag et økt fokus på

² <http://www.portcities.org.uk>

prosessen som kalles de-territorialisering (*deteritorialization*)³ (Appadurai 2005:49). En måte å løsrive seg fra sted på er å definere felten, ikke primært ut fra lokalitet, men snarere som et *felt av relasjoner* som er av betydning for de som studeres (Barth i Olwig og Hastrup 1997:8). Denne prosessuelle tilnærmingen gjør det mulig å få innblikk i de ikke-lokale relasjonene og hvordan de former og blir formet av de ulike lokalitetene de er i kontakt med. Ved å flytte fokuset vekk fra sted kan vi observere mobilitet i landskap, og samtidig prosessene av de-territorialisering og re-territorialisering som mobilitet involverer (Olwig & Hastrup 1997:7ff). Betydningen av sted og territorium blant somaliere i diaspora er en tematikk jeg kommer tilbake til i kapittel seks.

Diaspora og transnasjonalisme

Studiet av diasporagrupper og transnasjonale relasjoner har blitt løftet frem av globaliseringsstudier og antropologer er i økende grad opptatt av å studere hvordan grupper med flerfoldige tilhørighet konstruerer sosialt liv og opprettholder felleskap på tvers av landegrenser. Diasporagrupper skiller seg fra andre migrasjonsgrupper ved at de har en kulturell tilknytning til, myter og minner om, og generell orientering mot hjemlandet. De har institusjoner som reflekterer noe av hjemlandets kultur og/eller religion. De relaterer seg på en eller annen måte symbolsk eller praktisk til deres hjemland. Mange har et ambivalent forhold til deres tilpassning i mottakerlandene. De er opptatt av å overleve som et avgrenset samfunn og mange har beholdt en myte om retur (Safran 2004:10, Cohen 1997). Cliffords påpeker at diasporagrupper konstruerer en kollektiv identitet definert av disse forholdene (1994:305). Diaspora er å anse som en 'global mobil identifikasjonskategori' (Axel 2004:27), og ikke som allerede etablerte samfunn. Det er derfor viktig å rette fokus mot hvordan potensielle diasporamiljø mobiliseres og hvordan sosial identifikasjon og lojalitet anerkjennes.

Transnasjonalisme har en annen betydning og refererer til de faktiske sosiale, økonomiske og politiske nettverkene som folk konstruerer og opprettholder på tvers av de politiske grensene som skiller ulike nasjonalstater (Olwig 2004:55). Diaspora beskriver altså en mental tilstand av tilhørighet, som kan være forankret i en fysisk forflytning som fant sted flere

³ I mangel på gode norske oversettelser fornorsker jeg noen av de nye begrepene i faget som ikke enda har sin norske motpart.

generasjoner tilbake, mens transnasjonalisme er formet av samtidens bevegelse mellom minst to nasjonalstater og som resulterer i grenseoverskridende relasjoner (ibid).

Identitet og kulturproduksjon i diaspora

Proessen knyttet til identitetsformasjon finner alltid sted innenfor sosiopolitiske og kulturelle kontekster. Identitetskonstruksjon krever alltid en motsats, en "annen" (*other*), som selvet kan settes opp i mot (Kokot, Tölölyan, & Alfonso 2004:7). Om det finnes et sluttprodukt for identitet, er det ikke en homogen modell delt av alle medlemmer i en gruppe. Vi, som samfunnsvitere, må være villige til å se på ulike og skiftende identifikasjonsnivå, så vel som motstridende design (ibid). Kokot et al. påpeker at i en diasporakontekst er situasjonen enda mer kompleks. Medlemmer av diasporasamfunn konfronteres med et mangfold andre (*multitude of others*) som de konstruerer sin identitet opp mot (2004:7). Man har mange ulike sfærer å forholde seg til, enten det er mottakerlandet og deres krav, miljø av samme diaspora forankret i andre lokaliteter eller krav (enten symbolsk eller politisk) fra hjemlandet (ibid). Gjennom oppgaven ønsker jeg å vise ulike nivå av sosial identifisering mine informanter i London forhandler mellom.

Barths teorier fra hans kjente bok *Ethnic groups and boundaries* (1969), kan sies å ha fått en nyfunnet relevans i dag, med de multikulturelle nasjonalstatene og den nære kontakten mellom etniske grupper som preger verden. Hans fokus på interaksjon og konstruksjon av grenser mellom etniske grupper er interessant å anvende i studie av diasporagrupper. Gjennom oppgaven viser jeg hvordan somaliere redefinerer seg selv i en ny kontekst og konstruerer nye kulturelle grenser til nye andre. Appudarai og Anderson har vært opptatt av forestillingers (*imagination*) rolle i konstruksjonen av sosialt liv og sosiale fellesskap. Anderson gjennom fokus på nasjonalisme påpeker at alle fellesskap (*communities*) som strekker seg utover ansikt til ansikt relasjoner er forestilte (Anderson 1991:6). På den måten er det somaliske translokale miljøet et forestilt fellesskap og det er viktig å studere hvordan dette fellesskapet konstrueres og forestilles. Appudurai ser på media og migrasjon og hvordan de sammen påvirker forestillinger, og deres rolle i moderne sosialt liv (2005:3). Han påpeker at elektronisk media gir nye ressurser og disipliner for konstruksjon av forestilte selv og forestilte verdener (ibid). I kapittel seks diskuteres produksjon og sirkulasjon av kulturelle videoer og deres betydning for opprettholdelsen av et transnasjonalt somalisk fellesskap.

Enhver studie av diaspora må altså ta for seg et mangfold identiteter, hvor diasporaidentiteten kun er én. Selv om diaspora er et feltområde må samtidig de transnasjonale og globale nettverkene, samfunnshistorie og kommunikasjonsmidlene anvendt for å opprettholde kontakt, også studeres. Som Kokot et al. påpeker så må all studie av diaspora lede til en multilokal tilnærming, og dermed utvide feltet for antropologisk teori og metode (2004:7).

Metode

Feltarbeid og posisjonering

I anvendelsen av et translokalt fokus er det ikke kun våre teoretiske perspektiv som må revurderes, men også våre metodiske tilnærminger. Inspirert av Marcus anvendte jeg under feltarbeidet en multilokal (*multisited*) fremgangsmåte med hovedbase i Stratford, London (1995). Denne metoden innebærer å bevege seg ut fra en spesifikk lokalitet og studere sirkulasjon av kulturell mening, objekter og identiteter i en diffus tid/rom kontekst (Marcus 1995:95). Omtrent halvveis i feltarbeidet reiste jeg til Somaliland og kom der i kontakt med returnerte diasporamedlemmer gjennom nettverk etablert i London. Dette gav meg en dypere innsikt i hvordan det er å være aktivt deltagende i transnasjonale nettverk og hvordan det oppleves å vende tilbake etter mange år i diaspora, en situasjon hvor forestilling og erfart virkelighet konfronteres. Besøket hadde også implikasjoner for min rolle i London da jeg gjennom dette delte en erfaring med mange av mine informanter.

Mitt feltarbeid kan anses som spesielt i den forstand at jeg selv er halvt somalisk og i kraft av dette tilhører en av de største klanfamiliene i Somaliland, Isaaq. Allerede under forberedelsene til feltarbeidet bestemte jeg meg for å fokusere på somaliere fra Somaliland. Denne avgjørelsen var knyttet til min egen etniske bakgrunn og frykt for eventuelle metodiske implikasjoner et fokus på sørsomaliere ville medføre. Dette skulle vise seg å ikke by på problemer, da de fleste somaliere som jeg kom i kontakt med i Øst-London var fra samme klanfamilie som meg. Selv om jeg er halvt somalisk har jeg ikke vært del av et somalisk miljø i oppveksten og den kulturelle konteksten var dermed fremmed for meg. Slik unngikk jeg de metodiske implikasjonene ved hjemmeblindhet. Jeg gjorde altså ikke 'feltarbeid i egen kultur' da det forutsetter at antropologen har en sosial eller kulturell kompetanse som gjør han eller hun lik sine informanter (Lien 2001:74). Min bakgrunn kan allikevel sies å ha gitt meg en spesiell posisjon i felten gjennom at jeg både befant meg

innenfor og utenfor samtidig. På den ene siden var jeg del av det forestilte fellesskapet mine informanter produserte og samtidig kunne jeg trekke meg tilbake, stille dumme spørsmål og bli forklart ting som en utenforstående. I settinger hvor et stort antall somaliere var samlet, slik som bryllup og fester, var jeg likestilt med mine informanter og deltok i en felles produksjon av somalisk identitet og kultur. Gjennom å bli definert som klanmedlem var heller ikke kjønn og alder en begrensning for meg. Jeg kunne bevege meg friere inn og ut av ulike sfærer, og etablere relasjoner til både kvinner og menn, unge og gamle.

Refleksjoner i startfasen

Da jeg ankom felten i januar stod det ikke umiddelbart klart for meg hvordan jeg skulle gripe an problemstillingen "hvordan et liv i diaspora påvirker (re)produksjon av identitet og kultur". Et spørsmål som gjorde seg gjeldende på dette tidspunkt var; hvilken fremgangsmåte vil være mest fruktbar for å oppnå ønsket innsikt? Identitet og kultur er abstrakte konstruksjoner som sjelden reflekteres over og jeg opplevde det derfor som vanskelig å stille de riktige spørsmålene. Den første tiden i feltet var jeg opptatt av å sette opp intervjuer med ulike somaliske organisasjoner, og det var i disse sammenhenger at jeg opplevde størst problemer knyttet til det å presentere mitt prosjekt. På de første intervjuene opplevde jeg at det var vanskelig å formidle at det var kulturen i diaspora jeg var interessert i. Mange brukte lang tid på å fortelle varmt om den gamle nomadekulturen i Somaliland og jeg følte at det var vanskelig å få vinklet de inn på diaspora. På et av de første intervjuene konfronterte jeg mannen og sa at det var diaspora kulturen jeg var interessert i, hvorav jeg fikk som svar:

The Somali culture was a rich culture, but it is disappearing now as people move to big cities and become more westernized. The young people today have no culture; they know nothing about their heritage. They are not interested in Somaliland, because they think being a Somali is nothing to be proud of. It's not their fault. When you look at the news today why should you be proud of being a Somali, there is nothing to be proud of!

Slike svar tror jeg hadde å gjøre med en usikkerhet rundt mitt prosjekt og hva jeg ønsket, så vel som en usikkerhet rundt hva begrepet 'kultur' egentlig betyr. 'Kultur' er et begrep som ofte anvendes i dagligtale, men som det sjeldent diskuteres betydningen av. Kultur er samtidig nært knyttet til identitet og ses ofte på som grunnlaget for etnisk, nasjonal og

religiøs identitet. Det som er spesielt med samfunnsforskning og som ofte har implikasjoner rent praktisk i forskningsprosessen er at samfunnsvitenskapen forholder seg til hverdagslivet som sitt råmateriale, og samtidig tolker og forstår det samme hverdagslivet på andre måter. Vi som samfunnsforskere får innblikk i den sosiale verden gjennom interaksjon med sosiale aktører og tolker da informasjon som allerede er tolket av våre informanter. I den forstand kan det sies å oppstå en form for "dobbel hermeneutikk" (Giddens 1991:374)

Flere av dem jeg intervjuet anså ikke de sosiale praksisene og det sosiale livet i diaspora som kultur. Somalisk kultur var noe som fantes i Somaliland og nærmere bestemt på landsbygda blant nomader. Ut fra en slik forståelse av kultur fremstår diaspora konteksten som et forstyrrende element i opprettholdelsen og videreføringen av somalisk identitet. Kultur forstås da essensialistisk og man tar ikke høyde for kulturers transformerende og skiftende natur. Merry påpeker i en av sine bøker; "Culture more often describes the developing world than the developed one. Culture was often juxtaposed to civilization during the civilizing mission of imperialism and this history has left a legacy in contemporary thinking" (Merry 2006:11).

Jeg kom etter hvert frem til at den tradisjonelle metoden med deltagende observasjon var den mest fruktbare fremgangsmåten for ønsket innsikt. Gjennom daglig samvær, observasjon av handling og samhandling fikk jeg innblikk i hvordan produksjonen av kultur er både preget av kontinuitet og endring samtidig og hvordan identitet produseres i interaksjon med det globale og lokale. Jeg mener det er viktig å strebe etter et ideal om objektivitet i antropologisk forskning (Stewart 1998). Etter den refleksive vendingen i faget er vi blitt mer bevisst antropologens rolle og hvordan antropologen selv er med på å forme konteksten og datafortolkningen (Moore 2007:5ff). I oppgaven har jeg derfor valgt å anvende en reflektiv skrivemåte, for slik å gjøre meg selv synelig i teksten og gi leseren mulighet til å gjøre en mer informert vurdering av mine analyser. Gjennom å betrakte felten som et sett av relasjoner, snarere enn et spesifikt område, har man også mulighet til å ta utgangspunkt i informantenes egen refleksivitet rundt de sosiale og økonomiske prosessene disse relasjonene resulterer i (Olwig & Hastrup 1997:10). Slik unngår man å operere mellom interne og eksterne synspunkt, og man kan i stedet ta utgangspunkt i hvordan informantene presenterer det de opplever som sin kultur. I mine analyser har jeg tatt utgangspunkt i

informantenes egne refleksjoner rundt det å være delaktig i transnasjonale nettverk og slik fått innblikk i motstridende forståelser av somalisk kultur lokalt og globalt.

Informanter

I løpet av min tid i London hadde jeg kontakt med 54 informanter av ulik sosial status, alder og kjønn. 32 av disse vil jeg karakterisere som nære, altså mennesker som jeg møtte regelmessig. Det var spesielt to vennegrupper som skulle vise seg å være viktige nettverk for meg og som har informert mye av oppgaven. Det var en gruppe med 8 jenter og 4 gutter i alderen 17-24, og en gruppe med 8 jenter og 2 gutter i alderen 26-36. Disse var jeg svært mye sammen med på fritiden og tre av jentene i den eldste gruppen ble mine nærmeste venner. Selv om få av disse nevnes eksplisitt i oppgaven har alle vært med på å gi meg innsikt og den daglige samhandlingen med disse er det som ligger til grunn for mine analyser. Ved siden av de unge hadde jeg også kontakt med mange eldre. Ofte tilbrakte jeg dager i hjem hvor tre generasjoner var samlet. Dette gav meg en unik innsikt i relasjoner og samhandling mellom ulike generasjoner.

Mine informanter er en svært differensiert gruppe med ulike bakgrunner og livshistorier. For å illustrere dette kan jeg ta utgangspunkt i bakgrunnen til to av kvinnene som går igjen i oppgaven⁴. **Hannah** er i begynnelsen av 30årene og er født og oppvokst i London. Hennes far arbeidet innenfor britisk sjøfartsindustri og familien kom altså til England før den store flyktningsbølgen fra 1980-tallet av. Hannah har universitetsutdanning fra London og arbeider i dag innenfor helsesektoren. Hun besøkte Somaliland for første gang som barn med sin mor. Som voksen dro hun tilbake i 2003 i en to måneders tid for å bli kjent med landet og slekten. **Fozia** er også i begynnelsen av 30årene. Hun er født og oppvokst i Hargeisa, Somaliland. Som åtteåring flyktet hun og deler av familien over grensen til Etiopia, da Siad Barres regime strammet grepet rundt Isaaq klanene i nord. I store folkemengder vandret de fra en nomadlandsby til en annen, frem til de nådde den etiopiske grensen. De bodde en kort periode i Etiopia og familien reiste etter hvert til ulike destinasjoner i Europa. Fozia, moren og hennes to yngste brødre reiste til London og i dag er de fleste av hennes nærmeste slektninger bosatt i nærheten. Fozia har også universitetsutdanning fra London, og hun, lik

⁴ Jeg har valgt å anonymisere alle navn i min oppgave for slik å unngå gjenkjenning og bevare informantenes rett til privatliv.

Hannah, arbeider innenfor helsesektoren. Men Fozia derimot har aldri reist tilbake til hjemlandet, hverken på besøk eller for lengre opphold.

Som vi her ser har Hannah og Fozia svært forskjellige bakgrunnshistorier, men de deler allikevel minner og myter om fortiden som gjøres relevant i en felles sosial identifiseringsprosess. Den kvelden Fozia fortalte sin historie var Hannah til stede og jeg kunne dermed observere hvordan de fant felles referansepunkt i sine distinkte historier. Fozia fortalte om livet i Hargeisa som Isaaqmedlem under Siad Barres regime og hvordan de stadig ble trakassert og mistenkeliggjort. Hannah kunne fortelle at familien hennes aktivt støttet SNM bevegelsen i hjemlandet og hun kunne huske hvordan de demonstrerte mot Barres regime utenfor den somaliske ambassaden i London da hun var barn. Gjennom slike referanser fra fortiden knyttes deres livshistorier sammen og de konstruerer en felles livserfaring.

Selv om det er to spesifikke livshistorier jeg har trukket frem her, kan de sies å representere mer generelle livshistorienarrativ hos mine informanter. Mange av de unge er født og oppvokst i London slik Hannah er, og andre kom til London som ungdom eller barn slik Fozia gjorde. Det finnes også de som i senere tid har kommet på grunnlag av familiegjenforening og de som kom som studenter og arbeidsmigranter før krigen. Men det de alle kan sies å dele er historier, minner og myter om et "hjemland" som de konstruerer en felles sosial identitet på basis av.

Oppgavens struktur

Oppgaven består av sju kapitler inkludert introduksjonskapittelet. Gjennom å studere identitet og kulturproduksjon i diaspora har jeg sett det som fortrinnsmessig å anvende et skiftende fokus mellom et lokalt og transnasjonalt nivå. Kapittelinnstillingen bærer preg av et slikt dobbelt fokus. Jeg anser dette som den mest fruktbare fremgangsmåten da (re)produksjon av det "somaliske" i diaspora er en prosess som påvirkes av en kontinuerlig interaksjon med ulike sfærer samtidig.

I **Kapittel 2**, *Klan: et slektssystem som basis for sosial identitet*, posisjonerer jeg meg i en regional debatt om somalisk kultur og argumenterer for klansystemets vedvarende betydning i diaspora. Det somaliske slektssystemet går som en rød tråd gjennom oppgaven, da det er denne formen for relasjoner lokal og transnasjonal tilhørighet oftest

praktiseres gjennom. I **Kapittel 3**, *(Re)produksjon av det somaliske slektskapssystemet i en ny kontekst*, diskuteres de unges forhold til klan i London, hvordan de lærer om systemet og anvender det i hverdagen. Her argumenterer jeg for at endring og kontinuitet er del av samme prosess og hvordan dette kommer til syne i (re)produksjonen av klansystemet i diaspora. I **Kapittel 4**, *Transnasjonal praktisering av klan*, flytter jeg fokuset utover den lokale konteksten og diskuterer implikasjonene av å drive klanpolitikk på et transnasjonalt nivå. I **Kapittel 5**, *Identitetsproduksjon og kulturelle grenser*, diskuterer jeg identitetsforhandling lokalt i London og viser hvordan andre elementer i det kulturelle repertoaret gjør seg gjeldene i denne konteksten. Her argumenterer jeg for at religion har blitt fremhevet som en relevant kulturell grense i møte med nye "andre". Videre diskuteres implikasjonene av å dele identitetskategori med somaliere i andre kontekster. I **Kapittel 6**, *Kulturell (re)produksjon i en global kontekst*, deltar jeg i en av de rådende debattene i moderne antropologi rundt betydningen av sted i en såkalt de-territorialisert verden. Her viser jeg hvordan subjekter, gjennom rituell praksis, symbolsk forankres i hjemlandets kontekst. Videre diskuteres forholdet mellom en forestilt forankring i Somaliland og en erfart opplevelse av å leve lokalt i London. I **Kapittel 7**, *Konklusjon: Identitet og kultur over grenser*, forsøker jeg å oppsummere argumentene mine og gi noen konkluderende bemerkninger om oppgaven.

Kapittel 2: Klan: et slektskapssystem som rammeverk for sosial identitet

Historisk sett har slektskapsstudier hatt en sentral rolle i antropologisk forskning. Gjennom kolonialismen kom europeerne i kontakt med folk og land som var organisert etter andre prinsipper enn de var vant til. Mange av landene de forsøkte å administrere så ut til å mangle de politiske og juridiske institusjonene som europeiske land var så avhengige av. Som et resultat av dette vokste det frem et prekært behov for forståelse. Antropologene som opererte på denne tiden fattet interesse for slike samfunn organisert uten sentralisert styre, og eksplisitte uttrykte lover og regler. Gjennom antropologisk studie oppdaget man at i mange av tilfellene fungerte ulike former for slektskapssystemer som erstatning for disse institusjonene og deres funksjoner i samfunnet. I følge Lewis var det i somaliernes tilfelle klansystemet som fungerte som det overordnede prinsipp for organisasjon (Lewis 1999). Slik kan studiet av ulike former for slektskapssystemer sies å ha etablert en fremtredende plass i antropologisk forskning.

Britiske sosialantropologer har spilt en viktig rolle i studiet av slektskapssystemers rolle i sosialt liv. Selv om proklameringsen av segmentære slektskapssystemer som et primært prinsipp i statsformasjoner først ble uttrykt av 1300-tallets historiske filosof Ibn Khaldun, i hans konsept om 'assabiya', har det i moderne tid blitt videreutviklet av blant andre Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Fortes og Lewis (Lewis 1999:x-xi). I en av fagets klassiske verker, "African Political Systems", gjør Fortes og Evans-Pritchard rede for ulike politiske systemer på det afrikanske kontinentet (1941). De påpeker at de politiske systemene beskrevet i deres bok kan sies å falle inn under to hovedkategorier. Den første gruppen er de samfunn som har et sentralisert styre, administrativt maskineri, og juridiske institusjoner, altså samfunn hvor det finnes en regjering, hvor velstand, privilegium og status korresponderer med distribusjon av makt og autoritet. Den andre gruppen derimot, den Somalia har blitt karakterisert som, er de som mangler sentralisert autoritet, administrativt maskineri og juridiske institusjoner, kort sagt de som mangler regjering, og hvor det ikke finnes noen skarpe distinksjoner mellom grad, status og velstand. De som mener en stat bør defineres av tilstedeværelsen av

statlige institusjoner vil anse den første gruppen som primitive stater og den andre gruppen som statløse samfunn (Fortes og Evans-Pritchard 1941:5).

I såkalte statløse samfunn hvor det ikke finnes et sentralisert styre, kan de politiske relasjonene mellom ulike segmenter sies å være organisert i forhold til segmentære slektskapsystem (Fortes og Evans-Pritchard 1941:6). Prinsippet om samfunn basert av segmentære slektskapsystem ble først introdusert i antropologien gjennom Evans-Pritchards studie av Nuerne i Sudan og Fortes studie av Tallensi i de nordlige områdene av Ghana (Evans-Pritchard 1940, Fortes 1945). I disse samfunnene fungerer slektskapsstrukturer som rammeverk for det politiske systemet, segmentene er nøye koordinert, de består av hverandre, men er samtidig distinkte og autonome i sin egen sfære (Fortes og Evans-Pritchard 1941:6). Nuer-klanen er ikke en enkel gruppe personer som anerkjenner felles slektskap, slik mange afrikanske klaner er, de er snarere en svært segmentert gruppe (Evans-Pritchard 1941:284). Segmentene er genealogisk strukturert, derfor velger Evans-Pritchard å referere til de som slektskapsgrupper (*lineages*), og til klanen som et eksogamisk system av slektsgrupper som sporer sine røtter tilbake til en felles forfader. Det definerende aspektet ved et slikt slektskapsgruppesystem er at forholdet mellom et hvert individ kan defineres i genealogiske termer. Hele klanen er genealogisk strukturert og man sporer sin genealogiske arv til forfedre man ofte bærer navnene til (ibid).

Selve begrepet 'segmentær' anvendes i antropologien som beskrivelse av en form for slektskapsystem som definerer slektsgrupper i forhold til deres identifikasjon med distanserte forfedre. Samfunnets struktur anses som hierarkisk eller tre-lignende, hvor det finnes ulike nivå for fellskap og splittelse, og hvor segmenter som er splittet på et lavere nivå forenes i større enheter på et høyere nivå (Seymour- Smith 1986: 254).

Denne formen for samfunnsorganisasjon, som nuerne, tallensi og somalierne har blitt karakterisert som, er altså usentraliserte segmentære system basert på felles avstamning, men hvor det også er andre prinsipper som påvirker den politiske prosessen. I følge Evans-Pritchard er nuerne, ved siden av å være organisert genealogisk i klaner, også organisert i stammer (*tribes*). Innenfor nuer-stammen er det mest karakteristiske trekket dens territoriale enhet og eksklusivitet. De er økonomisk selvforsynt og med en sterk patriotisme blant agnatene. Hver stamme har en dominant klan innad basert på slektskap som skaper

rammeverket for politisk aktivitet. Hver stamme regulerer også sin egen aldersgruppe organisasjon. Hos nuerne er altså prinsipper basert på stammeorganisasjon og aldersgrupperinger med på å påvirke den politiske prosessen. I følge Lewis, den første antropologen som hevdet å kunne identifisere et segmentært slektskapssystem hos nord somaliere, skilte somalierne seg fra nuerne i den forstand at de manglet en fast territorial forankring⁵. De kunne altså ikke anses som stammer, men snarere klaner. Begrepet 'klan' er et etisk begrep anvendt av Lewis. De fleste somaliere jeg var i kontakt med under feltarbeidet refererte til grupperingene i slektskapssystemet som stamme (*tribe/qabiil*). I stedet for å anvende en analyse basert på stammeorganisasjon, noe som impliserer en fastlåst territorial enhet som basis for sosial organisasjon, valgte Lewis å anvende det mer dynamiske begrepet 'klan' basert på genealogi og agnatisk avstamning (Lewis 1999:2). Den tradisjonelle politiske prosessen i Somalia kan allikevel ikke anses som kun konstituert av et segmentert slektskapssystem, ved siden av det genealogisk forankrede systemet er også eksplisitt uttrykte kontrakter (*heer*) for samarbeid utformet på det laveste nivået for segmentasjon, med på å påvirke den politiske prosessen (Lewis 1999).

Tidligere forskning og teoretiske portvakter

Mye av den antropologiske litteraturen som omhandler somaliere fokuserer på deres slektskapssystem. Pioneren innen forskning på somalisk sosial og politisk organisasjon, Ian Lewis, gjorde feltarbeid i Somaliland i en toårs periode på 50-tallet, og i 1961 gav han ut sitt kjente verk; *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*. Gjennom sin omfattende studie konkluderer Lewis med at klansystemet som preger somalisk liv kan anses som et overordnet organiserende prinsipp i den sosiale og politiske strukturen (Lewis 1999). Når man leser Lewis bok om somaliere er det viktig å være klar over hvilken tidsperiode og fagtradisjon den er skrevet innenfor. Lewis gjorde feltarbeid under kolonitiden og skrev sin monografi i en tid hvor strukturfunksjonalistiske teorier stod sterkt i faget. Selv med et funksjonalistisk utgangspunkt inkorporerte Lewis den lokale koloniale makrostrukturen i sin analyse av somalisk politikk og videre gjorde rede for sosiopolitisk endring (Lewis 1999:xi). Lewis kan således sies å ha unngått de største fallgruvene som funksjonalistiske forklaringer har blitt

⁵ Det finnes grupper i Somalia hvor allianser er basert på territorium, snarere enn genealogi. Disse gruppene holder til i sør, noe som kan sies å ha ført til et akademisk skille mellom nord og sør, mellom genealogi og territorium (Barnes 2006).

kritisert for i senere tid. Selv om fagtradisjonen monografien ble skrevet i har blitt utsatt for sterk kritikk, kan *A Pastoral Democracy* sies å ha en analytisk verdi også i dag som et grunnlag for studiet av kontinuitet og endring. Denne monografien er et omfattende verk som, ved siden av sitt fokus på klan, også tar for seg det organiske forholdet mellom klan og økologi, den gjør rede for den pastorale strukturen og beitemønstre, forholdet mellom klansystemet og politisk organisasjon, autoritet og sanksjoner (Lewis 1999:x). Det som allikevel fremsettes som det overordnede rammeverket for somalisk kultur er det segmentære slektskapssystemet basert på agnatisk avstamning, som Lewis har referert til som klan.

Dette teoretiske holdepunktet har det hersket mye uenighet om i akademia, uenighet knyttet både til det segmentære slektskapssystemet som analytisk modell, og den rollen dette slektskapssystemet har blitt tilskrevet somalisk kultur. En av de mest kjente kritikerne av Lewis og hans proklamering av en segmentær slektskapsmodell som basis for somalisk politisk og sosial organisasjon er Catherine Besteman. I en svært skarp artikkel-korrespondanse mellom Besteman og Lewis i tidsskriften *Cultural Anthropology*, gikk Besteman hardt ut mot Lewis og hans klanmodell (Besteman 1996, 1998, Lewis 1998). Hennes fokus i den første artikkelen, som startet debatten mellom de to, var å identifisere alternative forståelser for krigføringen og volden som har preget Sør-Somalia etter 1991. Hun gjør en analyse av den amerikanske mediedekningen av den somaliske borgerkrigen i perioden 1990-1991, og påpeker at media baserer seg på en utdatert eller feilslått analyse av somalisk samfunn (Besteman 1996:120ff). Det at media fokuserer på uforandrede klanidentiteter i sin beskrivelse av somalisk samfunn, mener Besteman, reflekterer levedyktigheten til avskrevne teorier fra strukturfunksjonalismen, teorier som fremhever statiske roller på bekostning av sosiale agenter (Besteman 1996: 123). Beskrivelsen av Somalia som bestående av en rekke klaner, noen allierte og andre fiender, impliserer et samfunn bestående av likestilte individer som søker samme mål, deler interesser og lever i kulturelt like verdener (ibid). Besteman hevder at en konsekvens av dette synet er at en hver kompleksitet, utover klan, fornektes. Hun argumenter for at klan og det segmentære slektskapssystemet har blitt overdrevet, og at denne forståelsesmodellen dermed overskygger kompleksiteten i det somaliske samfunnet. Hun argumenterer videre for at splittelsene innad i det somaliske samfunnet ikke kun kan forstås ut fra klan, men snarere at

de er basert på skiftende kulturelle konstruksjoner av forskjeller slik som rase, språk, status, og økonomiske forskjeller slik som yrke og klasse (Besteman 1996:123).

Jeg mener Bestemans analyse ikke er tilstrekkelig nok til å konkludere med at klasse og rase er såpass relevante identiteter at de i mange tilfeller overgår klanidentitet slik hun påpeker (Besteman 1996:125). Jeg mener det vil være lite fruktbart, og i strid med den gjengse emiske oppfattelsen, å anse Somalia som et klassebasert samfunn. Under mitt feltarbeid møtte jeg ingen somaliere som refererte til klassesdistinksjoner i det somaliske samfunnet. Det er klart at det eksisterer økonomiske forskjeller innad i miljøet, også innad i klaner, men det foregår samtidig en kontinuerlig redistribuering av velstand i klannettverkene. Om man fordyper seg i somalisk kultur vil man kunne identifisere visse former for rasediskriminering, spesielt mot sørsomaliere med Bantu avstamning som ofte refereres til som: *Jareer*, et begrep som kan oversettes med "hard-textured" hår⁶. Men i og med at denne diskrimineringen er basert på deres genealogiske arv opplever jeg ikke dette som en motsigelse til klanidentitet. I sin argumentasjon påpeker Besteman blant annet at ikke alle somaliere har et medlemskap i en klan og at det finnes grupper i sør som faller utenfor klansystemet. Dette er grupper som ikke kan spore sin genealogi tilbake til de arabiske forfedrene som det somaliske klansystemet er basert på. Dette er ulike former for jordbrukere og agropastoralister som stammer fra forskjellige typer settlere og slaver. Videre trekker Besteman fram at det finnes en høy grad av fleksibilitet i klan tilhørigheten i sør. Klanidentitet er ikke nødvendigvis medfødt, det finnes muligheter for å adoptere utenforstående inn i klaner, og slike klanbytter er svært utbredt i sør (Besteman 1996:124, se også Helander 1988). Heller enn å anse det faktum at det finnes grupper som faller utenfor klansystemet som en indikasjon på klansystemets utilstrekkelighet som samfunnsmodell, kan man tolke behovet for å danne fiktive genealogiske bånd som en indikasjon på klanidentitetens viktige rolle i somalisk samfunn.

Avslutningsvis i sin artikkel påpeker Besteman at:

⁶ *Jareer*, tykt afrohår, anses som mindre attraktivt enn *jileec* som kan oversettes med mykt hår. De noble somaliere sies å ha *jileec* i motsetning til somaliere med et mer stereotypisk afrikansk utseende som f.eks. de med bantuopphav. Disse skillene kan sies å ha en sammenheng med opphavsmitten i klansystemet som baseres på et narrativ om en søraraber som bosatte seg nordøst i Somalia og som anses som opphavet til genealogien i det somaliske klansystemet.

Kinship-based tribal peoples—even those masquerading as states—easily appear in the popular imagination as backward, tradition-bound, and based on Darwinian survival-of-the-fittest practices, not as complex, stratified societies characterized by the dynamics of race and class” (Besteman 1996:130).

Denne påstanden kan sies å hentyde til en evolusjonistisk antagelse om at slektskapsbaserte samfunn kun kan forstås som komplekse om vi kan identifisere de “moderne” kategoriene klasse og rase. Jeg mener dette er å undergrave klansystemets funksjon og rolle i det somaliske samfunnet. Det somaliske klansystemet er en kompleks sosial konstruksjon og om man ser nærmere på det kan man se at det har en skiftende karakter og at det ikke er faste definerte plasser, men snarere en kompleks konstruksjon hvor allianser stadig omorganiseres (Luling 2006). Klansystemet er også svært tilpassningsdyktig, og som Lewis påpeker:

The resilience of this social system in adopting, and adapting to, the forces of ‘modernisation’ is impressive and quite baffling to those whose Eurocentric bias encourages them to regard kinship as an archaic, primordial relic incompatible with ‘progress’ (Lewis 2004:506).

Selv om jeg er uenig i Bestemans påstand om at splittelsene og uenighetene i dagens Somalia i større grad er et resultat av klasse- og raseforskjeller heller enn klan, så har hun en del gode poenger knyttet til samfunnets kompleksitet, en kompleksitet som kanskje kan sies å ha falt litt i skyggen av den dominerende forståelsesmodellen basert på et segmentært slektskapsystem. Bestemans kritikk av den segmentære modellen, kan sies å være en kritikk av strukturfunksjonalistiske forklaringer generelt. Kritikken som har blitt rettet mot strukturfunksjonalisme har hovedsakelig fokusert på modellens tendens til å fremstille samfunn som statiske og for ikke å ta høyde for historiske hendelser effekt på den sosiale strukturen (Ortner 1984:137). Slike fremstillinger har blitt sterkt kritisert, spesielt av praksisorienterte akademikere på 70-80-tallet, for ikke å ta hensyn til individ og sosial agens (Ortner 1984). Noe som kan sies å være en konsekvens av å kun drive analyse på et strukturelt nivå.

Mitt argument er at Besteman går for hardt ut mot ideen om klansystemet som et overordnet rammeverk for somalisk sosial og politisk organisasjon. Det er ingen nødvendig

logisk sammenheng mellom å identifisere en segmentær modell som et overordnet rammeverk og samtidig utelukke kompleksiteten i sosialt liv eller alternative sosiale identiteter. Dette handler om hvordan man velger å anvende denne modellen. I stedet for å være så opptatt av å forkaste tidligere forklaringsmodeller, kan det være fruktbart å se på i hvilken grad de kan suppleres med nye fortolkningsrammer. Jeg mener den segmentære slektskapsmodellen er god å tenke med, forutsett at man tar den for hva den er; en strukturell idealmodell av det somaliske samfunnet. Men det er selvfølgelig viktig å ha et kritisk blikk mot den rigide modellen, den må modifiseres og suppleres med andre teoretiske retninger knyttet til sosial adferd slik som praksisorientert teori og konstruksjonisme. Praksisteori kan ikke sies å være en spesifikk teori, men snarere en teoretisk trend som setter søkelyset på det handlende individet, altså aktøren, og er opptatt av begreper som praksis, handling, interaksjon, erfaring og *performance* (Ortner 1984:144). Konstruksjonisme er et analytisk utgangspunkt som anser sosiale fenomen som konstruert (Comaroff 1996). Med et konstruksjonistisk syn mener jeg her et perspektiv hvor hovedpremisset er en forståelse av det segmentære slektskapsystemet som en sosial konstruksjon. Anser man det som en sosial konstruksjon evner man også å se hvordan det stadig rekonstrueres i takt med historisk utvikling. Det er viktig å få frem den fleksible og konstruerte karakteren til slektskapsystemet slik at man forholder seg til den faktiske virkelighet, og unngår å kun gjøre rede for samfunnets ideal. Gjør man dette kan slike teorier ha en analytisk verdi også i dag.

I dette kapitlet ønsker jeg å se nærmere på det somaliske klansystemet og dets rolle i diaspora. Etersom dette klansystemet har blitt presentert som det mest grunnleggende elementet ved somalisk kultur kan det være interessant å se på hvilken rolle klan tilhørighet spiller i (re)produksjon av somalisk identitet i diaspora. Jeg ønsker først å gjøre rede for klansystemet på et strukturelt skjematisk nivå slik det har blitt beskrevet av Lewis, og så i andre del se på hvordan klansystemet forstås og anvendes av somaliere i en diaspora kontekst. Jeg vil altså først se på klansystemet som en idealmodell, og videre se på den sosiale praksisen knyttet til klan i London.

Klansystemets oppbygning og struktur

Lewis deler klansystemet inn i fem kategorier; Klanfamilie, klan, sub-klan, primær slektskapsgruppe (primary lineage) og dia-betalende gruppe. Dette er grupper av ulik

størrelse og til en viss grad ulike karakteristikk (Lewis 1999:4). Klanfamilien er den største gruppen og kan sies å fungere som et overordnet nivå for sosial identifikasjon. Ifølge Lewis er klanfamilien for stor til å fungere regelmessig som en enhetlig politisk kategori og for spredt til å handle felles som en politisk aktør.⁷Tilhørighet til en klanfamilie fungerer som et grunnlag for kollektiv identitetsfølelse og påvirker forholdet mellom enkeltindivider. Lewis erfarte at det var mye stolthet knyttet til medlemskap i en klanfamilie og at det var lagt mye arbeid i bevaringen og videreføringen av genealogiene som bygget opp under dem. Det er vanskelig å hevde noe spesifikt om lengden på genealogiene til klanfamiliene da de varierte i henhold til størrelse på gruppen (Ibid).

Ifølge Lewis fungerer klanen som det neste nivået for sosial identifikasjon og medlemmene teller omlag tjue generasjoner bakover til en felles forfader. Klan kan sies å fungere som det øverste nivået for felles politisk aktivitet. Selv om noen klaner har en form for overhode, ofte kalt Sultan, finnes det ingen form for intern sentralisert administrasjon. Klansystemet er en egalitær konstruksjon og i de tilfeller hvor det finnes et overhode eller en Sultan, har denne personen kun en representativ rolle. Noen klaner, spesielt de største, har også et segment under klan som Lewis har referert til som sub-klan (Lewis 1999:4ff).

Men den mest distinkte gruppen innenfor klan er den gruppen som Lewis gav navnet primær slektskapsgruppe (Lewis 1999:5). Innenfor klansystemet er dette den grupperingen som folk flest beskriver seg selv som medlem av og kan dermed sies å ha en stor betydning for sosial identifikasjon. Ekteskap foregår hovedsakelig utenfor denne gruppen. Fordi denne gruppen er såpass sterkt integrert gjennom agnatisk avstamning, er det ikke et behov for å inngå ytterligere allianser innad i gruppen gjennom endogami. De primære slektskapsgruppene er således knyttet sammen eksternt til hverandre gjennom ekteskapsinngåelser. Til en felles forfader i den primære slektskapsgruppen kan en person telle mellom seks og ti generasjoner (Lewis 1999:6).

På bunnen av dette systemet for politisk organisasjon beskrevet av Lewis er den dia-betalende gruppen (*jilib*).⁸ Dette er en gruppe som består av noen få slektninger som regner

⁷ På det tidspunktet Lewis gjorde feltarbeid hadde den største klanfamilien *Daarood* over en million medlemmer (Lewis 1999:4).

⁸ Den dia-betalende gruppen kalles 'jilib' på somalisk (Mohamed 2007:227) 'Dia' begrepet som ble anvendt av den britiske administrasjonen kommer fra det arabiske begrepet 'diya', blodpenger (bloodwit), det somaliske uttrykket for blodpenger er 'mag' (Lewis 1999:6).

sin avstamning tilbake fire til åtte generasjoner til en felles forfader. Såkalte sosiale kontrakter (*heer*) definerer som regel folks relasjoner på dette nivået. Rent praktisk er dette den grunnleggende politiske og juridiske enheten i det pastoralistiske samfunnet, og det er på dette nivået at klan og sosial kontrakt (*tol iyo heer*) møtes (Lewis 1999:6). Altså de to dialektisk relaterte prinsippene som det har blitt hevdet styrte tradisjonell somalisk politikk (Mohamed 2007:226). Den dia-betalende gruppen består av mennesker som deler viktige ansvarsoppgaver, definert gjennom inngåelsen av en sosial kontrakt, slik som betaling av blodpenger (*mag*), felles forsvar og hjelp (ibid). Som blant annet Mohamed har presisert: "The foundation of the kinship system was the social contract (*heer*). Agnates were corporate political groups not just because they shared a common ancestor but because of explicit treaties between them that defined the terms of their collective unity" (Mohamed 2007: 227). Så på dette nivået for organisasjon spiller også eksplisitt uttrykte kontrakter en viktig rolle i defineringen av sosiale relasjoner. Selv om den dia-betalende gruppen kan anses som selve fundamentet for hele systemet og det punktet som aktører som regel handler ut fra, er det mest sentrale trekket ved somalisk politisk system den generelle fleksibiliteten i de politiske delingene (ibid). Rent praktisk kan politisk aktivitet foregå på alle nivåer for segmentasjon og i prinsippet kan hvilken som helst forfader fungere som et potensielt nivå for splittelse eller forening.

Det er viktig å være klar over at disse fem kategoriene av minkende størrelse som Lewis gjorde rede for ikke er faste kategorier. Men snarere at det somaliske klansystemet, på lik linje med andre segmentære slektskapssystem, er preget av stadig skiftende allianser. Luling har påpekt at en primordialske forståelse av klan ikke er tilstrekkelig for å forklare klanens fleksible og tilpassningsdyktige karakter (Luling 2006). Hun mener det vil være mer fruktbart å anse klan som en sofistisert konstruksjon (Luling 2006:474).

Historisk sett har klan hatt en ambivalent rolle i somalisk samfunn. Klansystemet kan sies å være preget av en dualitet, det kan både ses på som grunnlaget for forening og allianse, eller som årsaken til splittelse og fiendtlighet. Ved siden av å ha fungert som det overordnede prinsipp for organisasjon, har også ideen om klan i visse perioder blitt avvist. Blant andre av nasjonalister i frigjøringsprosessen. Den nye eliten som vokste frem på slutten av femtitallet ønsket å undertrykke klan og bevege seg vekk fra den tradisjonelle formen for politisk lojalitet og fokusere på en bredere nasjonal patriotisme (Lewis 1999:283). Under Siyad

Barres regime ble det i 1971 lagt ned et offisielt forbud mot det patrilineære slektskapssystemet (Kleist 2008:313). På dette tidspunktet var det forbudt å referere til genealogi, og spesielt i de større byene og blant utdannede eliter var klan og genealogi ansett som gammeldags (backwards) og flaut å snakke om (ibid). Barre gikk faktisk så langt at han gjennomførte en offentlig symbolsk begravelse av klansystemet. Selv med denne offentlige avvisningen av klansystemet var det tydelig at Siyad Barre selv var avhengig av mektige klan koalisjoner for å oppnå sine politiske mål. Selv om disse forsøkene i dag kan anses som mislykket, hadde forbudet en effekt på generasjonen som på den tiden ble oppfordret, spesielt gjennom skolesystemet, til å avvise klan tilhørighet. Dette, sammen med den økte kontakten mellom grupper i de urbane områdene, førte til fremveksten av en generasjon uten en så sterk tilknytning til klan (Luling 2006).

I og med at klansystemet har en såpass skiftende karakter, og gjennom historien har blitt avvist, manipulert og tilpasset ulike kontekster kan det være vanskelig å danne et fullstendig bilde av klanens rolle i sosialt liv. Klansystemet kan ikke sies å være statisk, men snarere et prosessuelt fenomen som skifter i takt med den historiske konstruksjonen det operer i. Nå som jeg har gjort rede for det somaliske slektskapssystemet på et mer overordnet, skjematisk nivå, ønsker jeg videre i dette kapitlet å se på ulike måter individer forholder seg til klansystemet på i diaspora, og hvordan dette rammeverket kan sies å ligge som et bakteppe for sosial identifikasjon. Er genealogi fortsatt relevant, er dette noe som fortsatt har en spesifikk plass i deres oppfattelse av selv og andre?

Klan i diaspora

Da jeg ankom London i januar 2009 ble jeg straks del av et større nettverk. Selv om jeg hadde lite kjennskap til det somaliske miljøet før jeg dro på feltarbeid, var jeg gjennom min genealogi posisjonert i det sosiale landskapet som omkranset det. Jeg ble hentet på flyplassen av en "onkel" fra min primære slektskapsgruppe og kjørt til en egen leilighet som jeg fikk tilgang til gjennom utvidede klanrelasjoner. Gjennom måten jeg ble presentert på til ukjente, opplevde jeg etter hvert at min identitet som nordmann ikke lenger var relevant i denne konteksten, jeg var nå fra Burco Somaliland, området mine forfedre tilhørte. I en diskusjon jeg hadde med en venninne i London om forskjellene mellom såkalte "vestlige" og somaliske slektskapsstrukturer og hvordan de somaliske tradisjonene er i ferd med å forandres, påpekte hun:

My mother is always complaining about how the Somali community is changing. It's not like it used to be. But there are still many generations to come before it's like yours! When we lived in Hargeisa we used to have different relatives living with us. They didn't even have to be close relatives; they could just belong to the same tribe. If someone from our tribe is living alone here in the UK or need my help, it's expected that I take care of them even if they are just distant tribe relatives. If they are here alone it's my duty to call them and check up on them, that's how the tribe system works!

Det kollektive ansvaret for gruppens velferd, som Fozia beskriver her og som kan sies å være innbakt i klansystemet, fikk jeg selv erfare gjennom min egen tilstedeværelse. Jeg ble integrert inn i felten gjennom min genealogi, det var slik jeg ble relatert til mine informanter. Rent praktisk under feltarbeidet mitt kunne jeg ikke unngå å forholde meg til min egen klan,⁹ da de så det som deres oppgave å ta vare på meg. De ordnet med bolig, de kom med matvarer på døren og hjalp meg med det meste som skulle til for en vellykket tilpassning i et nytt land. Denne imponerende og til tider rørende velkomsten, kunne oppleves som litt overveldende i starten da jeg ikke var klar over hva et slikt kollektiv innebar. Jeg hadde lite eller ingen kjennskap til den indre justisen i systemet, men paradoksalt nok var jeg samtidig en integrert del av det. Det tok tid for meg å orientere meg i denne nye konteksten med andre uskrevne regler for adferd og interaksjon. Jeg var nødt til å venne meg til at mange ulike mennesker jeg ikke hadde et personlig forhold til stilte opp for meg og følte en nær tilknytning til meg. For somalierne, spesielt de voksne, er klansystemet en naturlig måte å forholde seg til det sosiale landskapet på, og jeg følte til tider at det var forventet at jeg forstod hvordan systemet fungerte. De første månedene ble folk skuffet over min manglende evne til å huske klannavn og gjøre de nødvendige koblingene mellom ulike klaner og deres undergrupper. Dette var i midlertidig noe som forbedret seg over tid, til mine informanters store begeistring. Hvis jeg ble kjent med nye informanter eller intervjuet noen i en organisasjon og senere fortalte mine venninner eller slektninger om dette, opplevde jeg ved flere anledninger at vi ikke kunne gå videre i samtalen før de hadde stadfestet deres identitet i form av klantilhørighet. Som vi skal se senere er det å stadfeste individets identitet og plassere dem i klansystemet svært viktig for somaliere. På de første offisielle

⁹ Med klan her mener jeg individer som på en eller annen måte er relatert til meg genealogisk. Det være seg om de tilhører min dia-betalende gruppe, primære slektskapsgruppe eller klan.

intervjuene med somaliske organisasjoner ble jeg ofte konfrontert med spørsmål som; vet du egentlig hvem du er (les: hvilken klan du tilhører). Og jeg måtte ofte forsvare min somaliske identitet gjennom kunnskap om min genealogi og hvor den stod i forhold til andres. Etter hvert som tiden gikk ble jeg sikrere på min rolle i klanen og i det somaliske miljøet generelt. Jeg ble med tiden vant til å anvende klansystemet som et rammeverk for kartlegging av mine sosiale relasjoner. Jeg lærte meg hvordan jeg skulle identifisere klan gjennom implisitte tegn, hvordan jeg skulle gjøre de nødvendige koblingene mellom ulike klaner og steder, og hvordan jeg gjennom min genealogi var relatert til ulike mennesker.

Jeg fikk altså kjennskap til klansystemets rolle i diaspora gjennom å delta i det. Selv om jeg ble kastet ut på dypet da jeg ankom felten, kan denne deltagelsen i selve systemet sies å ha gitt meg en dypere innsikt i hvordan det patrilineære slektskapssystemet fungerer i diaspora og hvordan det oppleves for unge.

Klanidentitet; en måte å ordne den sosiale verden på

Som nevnt tidligere er klansystemet preget av stor fleksibilitet og har vist seg å være svært tilpassningsdyktig i ulike omgivelser. Mange somaliere vil i dag hevde at klan ikke lenger er relevant og at det er et tradisjonelt system som tilhører fortiden (Bjork 2007). Dette er en påstand jeg er uenig i, og en påstand jeg mener strider i mot den dagligdagse praksisen jeg observerte og erfarte i London. Selv om klan i dag forstås og anvendes på nye måter, så blir det lite representativt å hevde at det ikke lenger er relevant for sosial identifisering og handling. Basert på mine erfaringer fra feltarbeidet vil jeg si at en av klansystemets hovedfunksjon i diaspora, ved siden av å være et resiprosisk system for tjenesteytelse og ansvar, er å ordne det sosiale landskapet og aktørene som fungerer i det. Det er vanskelig å forestille seg en sosial verden uten redskaper for å klassifisere eller kategorisere seg selv og andre. I motsetning til andre primater er ikke vi mennesker avhengige av lukt og ikke-verbal kommunikasjon for å identifisere andre, selv om dette ikke er irrelevant informasjon i sosiale møter. Noe av det første vi mennesker gjør når vi møter fremmede er å forsøke å identifisere dem, og plasser dem i våre mentale skjema (*mindscapes*) (Zerubavel 1997). Det somaliske klansystemet kan sies å fungere som et slikt mentalt skjema, et kognitivt kart hvor den sosiale verden og aktørene i den ordnes og kategoriseres. Klan er altså en sosial konstruksjon hvor forskjeller organiseres, en konstruksjon som aktører tenker og handler ut

fra. Innenfor en somalisk kontekst fremstår klanidentiteten som en primær eller grunnleggende identitet. I og med at klansystemet er forankret i genealogi og organiseres gjennom agnatisk avstamning oppfattes klan identiteten som medfødt, som en essensialistisk og naturlig identitet. Lewis har referert til splittelsene i det somaliske samfunnet som usynlige etniske distinksjoner, men som samtidig bærer preg av den samme emosjonelle og subjektive kraften som synlige etniske forskjeller. Genealogi var, og er, dermed ikke kun kvasi-historiske dokumenter, men, det fundamentale prinsippet for personlig og sosial identitet (Lewis 2004:490) Som en av mine informanter påpekte;

Clan is like your identity papers, it tells you who you are, where you are from and who you belong to. When you go to Somaliland you don't even need a visa, you just tell them that you are Issaq, that's all they need to know.

Selv om klansystemet kan oppleves som forankret i en biologisk form, så er det snarere noe menneskene selv konstruerer og opprettholder gjennom sosiale handlinger. Det er i interaksjon at vi mennesker konstruerer forskjeller. Om man nå tar utgangspunkt i klansystemet som et sosialt organisatorisk redskap er det rimelig å anta at det oppleves som viktig å kunne fastslå og kommunisere klanidentitet. Jeg synes det kan være interessant å ta for meg hvordan dette gjøres i praksis. Bjork, som anvender en praksisteoretisk tilnærming til klan, påpeker at det er gjennom den hverdagslige handlingen av å kommunisere (*telling*)¹⁰ klan at et individ kan etablere tilgang til klannettverk. Gjennom å kommunisere ens klantilhørighet, og videre få denne bekreftet av klanens medlemmer åpnes muligheten for å etablere klanbasert sosial kapital (Bjork 2007:135). Den sosiale praksisen av å kommunisere og identifisere klanidentitet gjennom implisitte tegn er dermed en viktig ferdighet som somaliere anvender i hverdagslivet. I følge mine data fra London kunne disse tegnene være; språk, fødested, sosiale nettverk, utseende og navn¹¹, men som regel var det en kombinasjon av flere tegn. De mest anvendte og tryggeste tegnene for å fastslå en klanidentitet vil jeg si er fødested og sosiale nettverk. Hvor man kommer fra, hvem man omgås og på hvilke steder man oppholder seg på (kafeer, restauranter, sosiale klubber og

¹⁰ Dette er et begrep hun har hentet fra Frank Burton (1978) i hans bok "The politics of legitimacy: Struggles in a Belfast community". Hans konsept om 'telling' refererer til katolikkene og protestantenes praksis av sosial differensiering i Nord Irland.

¹¹ Bjork gjør de samme funnene i sin studie av somaliere i Finland, hun har i tillegg med "gestures" som en måte å differensiere klantilhørighet på (Bjork 2007:137)

bryllup) kan være tydelige indikasjoner på klantilhørighet. Språk, utseende og navn vil være mer usikre indikasjoner på klantilhørighet. Man kan høre på dialekten om noen er fra Somaliland eller Somalia, men ut fra denne informasjonen vil man ikke sikkert kunne fastslå klanidentiteten. Her handler det snarere om en elimineringsprosess. Om en person snakker sørsomalisk kan man utelukke visse klantilhørigheter, men man kan ikke sikkert si hvilken klan i Sør-Somalia personen tilhører. Det samme gjelder utseende, av somalilendere jeg var i kontakt med i London hevdet noen å kunne se forskjell på somaliere fra nord og sør, men det var svært sjeldent noen påstod å kunne fastslå klanidentitet på grunnlag av utseende. Det er viktig å være klar over at disse tegnene er basert på stereotypiske forestillinger om de andre og kun kan anses som indikasjoner på klantilhørighet. Som også Bjork har påpekt: "Since Somalis base these signs on stereotypes, a mixture of myth and reality, the practice of telling is always open to negotiation" (Bjork 2007:137).

Det er kanskje ikke fruktbart å skille ut disse enkeltelementene som identifiserbare tegn på klantilhørighet slik jeg har gjort her. I praksis så er det ingen oppskrift på hvordan man kommuniserer eller identifiserer klanidentitet. I hvilken grad man evner å fastslå en persons klanidentitet er avhengig av hvem som kommuniserer, da det er i selve samhandlingssituasjonen at man får indikasjoner på klantilhørighet og at man eventuelt kan gjøre slutninger om dette. Det er altså i det kommunikative samspillet mellom to aktører at man avslører egen klantilhørighet eller identifiserer andres. En case fra mitt feltarbeid kan være med på å eksemplifisere hvordan dette gjøres i praksis. Under feltarbeidet mitt var jeg med en venn av meg til en fotobutikk i Nord-London. Jeg og Ali, en mann i begynnelsen av førtiårene, dro sammen til Nord-London for å kjøpe en kameraveske. I fotobutikken vi besøkte, arbeidet det en somalisk dørvakt. Vi stoppet og snakket med han, noe man ofte gjør når man møter andre somaliere uavhengig om man kjenner dem fra før eller ikke. På dialekten hans var det tydelig at han var fra Somaliland (altså nord). Ut fra hans språk kunne vi på dette tidspunktet allerede utelukke noen mulige klanidentiteter. Men det var fortsatt usikkert hvilken klan i nord han tilhørte. Ali spurte mannen hvor han kom fra, han mente da i Somaliland. Uten å få dette presisert svarte dørvakten Berbera (en kystby i Somaliland). Gjennom å svare Berbera, i stedet for å gi et svar som Somaliland eller et område i London, utleverer dørvakten informasjon som kan gi indikasjoner på hvilken klan han tilhører. Her ser vi hvordan samspillet eller snarere samarbeidet i samhandlingen er avgjørende for i hvilken

grad man får den informasjonen man trenger for å fastslå en persons klanidentitet. Gjennom den informasjonen jeg og Ali hadde fått så langt i interaksjonen kunne vi snevre inn mulig klan tilhørighet ganske betydelig. Videre brukte Ali sosiale nettverk (dvs. mennesker han kjente fra Berbera området) for å få ytterligere informasjon om mannens klan tilhørighet. Ali spurte dørvakten om han kjente Mohammed Ibrahim. Ja, svarte mannen og påpekte at det var hans fetter. Gjennom å finne ut hvem hans fetter var kunne vi med sikkerhet vite hvilken klan han tilhørte uten å spørre ham direkte. Da vi gikk til bilen sa Ali stolt til meg "Did you see how I could tell his tribe by asking the right questions!"

Uskrevne regler for riktig adferd

For somaliere er det å kunne denne praksisen med å implisitt kommunisere og identifisere klan, en viktig ferdighet da det å spørre en person direkte om klan tilhørighet anses som frekt. Om man spør en ukjent person direkte om klan oppfattes dette som mistenkelig og man får ofte tvetydige svar tilbake. Under mitt besøk til Somaliland i feltarbeidsperioden tilbrakte jeg noen dager i Berbera. Jeg bodde på et hotell ved kysten og under mitt opphold der ble jeg kjent med en britisk dame som arbeidet i Hargeisa (hovedstaden). Jeg fortalte henne om mitt prosjekt og litt om somalisk kultur generelt. Jeg fortalte henne om vårt slektskapssystem og hvordan vi alle tilhører en klan. Hun ble svært fascinert. Senere på dagen satt vi på stranden og så på en gruppe somaliere som badet og moret seg i vannkanten. En ung mann i trettiårene kom bort til oss for å slå av en prat. Han fortalte at han var fra London og at han var i Somaliland for å besøke familie. Den britiske kvinnen tenkte hun skulle imponere med sin nylig ervervede kunnskap, og ivrig spurte hun mannen direkte hvilken klan han tilhørte. Det ble pinelig stille og jeg så at han synes dette var et upassende spørsmål. Han kikket direkte på meg som satt der i somaliske klær og svarte mutt; Isaaq. Det var tydelig at han ikke synes noe om denne samtalen og at den britiske damen hadde satt han i en kinkig situasjon. Det at han svarte Isaaq er også et tegn på hans usikkerhet i denne situasjonen. Ved å referere til klanfamilie, altså det øverste nivået for gruppering i klansystemet, i stedet for klan velger han å fokusere på en inkluderende identitet. Det sier lite om hvem han egentlig er, da klanfamiliene er enormt store, men samtidig et lurt valg da han ikke viste hvem jeg var og hvilken klan jeg tilhørte. I og med at mange somaliere har vonde minner fra borgekrigen, og som et resultat av dette assosierer

noen klaner med voldsomme overgrep på andre, kan det være problematisk å spørre direkte om klan. I et forsøk på å dempe den trykkete situasjonen sa jeg at jeg var fra Burco (en by vest i Somaliland). Jeg valgte dermed å gi han implisitt informasjon om min identitet i form av territorium. Han svarte raskt; "Oh, so you are Haber Ja'lo then, I'm from Hargeisa"¹². Gjennom å gi han informasjon i form av stedstilhørighet kan han trekke slutninger om min klantilhørighet. Når han påpeker at han er fra Hargeisa kan han enten være Haber Awal, Garhajis¹³ eller Arab, jeg er forholdsvis sikker på at han ikke var fra min klan da han ikke refererte til meg med slektsnavn slik som *adeero*, et resiprosisk begrep som betyr onkel, men som også kan bety niese/nevø avhengig av hvem som snakker. Men det viktige her er at vi er fra samme klanfamilie og kan spille på en felles sosial identifikasjon i kraft av dette.

Som det fremkommer av situasjonen beskrevet over er det viktig å ha kjennskap til de uskrevne reglene for adferd, om man ønsker å anvende klansystemet som et sosialt organisatorisk redskap. De implisitte tegnene som kommuniseres kan ikke sies å være sikre indikasjoner, de fungerer kun som en pekepinn, slik vi ser i denne casen hvor jeg sitter igjen med fire mulige klanidentiteter. Det er også tydelig at praksisen med å kommunisere og identifisere klan er preget av samhandlingssituasjonen og er dermed alltid gjenstand for forhandling.

Ambivalente holdninger til klan

Det at det oppfattes som upassende å spørre ukjente direkte om klantilhørighet kan ha sammenheng med den ambivalente rollen klan har hatt historisk for somaliere. Noen somaliere i diaspora anser klan som lite kompatibelt med en moderne tilværelse og dermed mener det ikke lenger har en plass i samfunnet. Klan har også til tider fått skylden for grusomme hendelser under borgekrigen. I denne perioden kunne klan være avgjørende i møte med militærmakter, slike konfrontasjoner kunne ende både med død, tortur og voldtekt, eller trygghet og beskyttelse, avhengig om man tilhørte riktig eller feil klan (Luling 2006:477). Denne arven fra fortiden har ført til at noen somaliere har et ambivalent forhold til klan. På den ene siden er det grunnpilaren i det somaliske fellesskapet og på den andre siden er det negative konnotasjoner knyttet til systemet som et resultat av borgekrigen. Dette har også sammenheng med hvordan vestlig media har fremstilt konflikten i Somalia,

¹² Haber Ja'lo er navnet på min klan, vi tilhører samme klanfamilie (Isaaq).

¹³ Garhajis er et samlebegrep for klanene Haber Yuunis og Eidagalle

en mediadekning som har ført til at det internasjonale samfunnet assosierer Somalia med såkalte krigsherrer (*warlords*) og klanstridigheter. For mange somaliere er derfor klansystemet et kulturelt element man til en viss grad skjuler for omverden. I sammenligning med andre diasporasamfunn i London uttrykte en somalisk organisasjonsansatt frustrasjon over konsekvensene av et slikt slektskapssystem. Han gav klansystemet skylden for det han mente var en manglende politisk og sosial mobilisering blant somaliere i London, han hevdet at klansystemet hindret de i å ha en felles stemme utad. Ved flere anledninger under mitt feltarbeid møtte jeg somaliere som uttrykte et slikt negativt syn på klansystemet og mange mener det er en kollektiv last som hindrer positiv utvikling. I en familie jeg var mye hjemme hos i begynnelsen av feltarbeidet bodde det to ungdommer, Khadija på 18 og Libaan på 21. Hver gang de snakket til meg om klan, eller "tribe" som de kalte det, ble de hysjet ned av moren som ofte ytret ting som: "Don't talk about tribes, don't tell her about these things. Stop cursing the Somalis!". Ut fra slike erfaringer forstod jeg raskt at dette var et ambivalent tema. Ved siden av denne offentlig uttrykte forakten for klansystemet, kunne jeg til tider befinne meg i situasjoner hvor den samme moren snakket varmt om det somaliske slektskapssystemet og hvor viktig det var å ta vare på familien. Denne motsigelsen synes jeg var interessant, det var tydelig at det var en uoverensstemmelse mellom ting som ble sagt i ulike settinger og mine observasjoner av handling. Bjork observerer også lignende uoverensstemmelser i somalieres holdning til klan (Bjork 2007). Hun påpeker at Michael Herzfelds konsept om kulturell intimitet (*cultural intimacy*) kan være en fruktbar måte å forstå den kulturelle kompleksiteten som ligger til grunn for visse somalieres benektelse av klan (Bjork 2007:137). Herzfeld definerer kulturell intimitet slik, "the recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociability (...)" (Herzfeld 1997:3)

På mange måter opplever jeg selve begrepet 'kulturell intimitet' som en passende beskrivelse av dette fenomenet, men jeg er ikke overbevist om at innholdet i Herzfelds begrep er like passende som Bjork gir inntrykk av. Jeg er fullstendig enig i at klansystemet kan sies å være et svært viktig aspekt ved den kulturelle identiteten og et element som skaper et felles sosialt ankerpunkt. Så langt i definisjonen har jeg ingen innvendinger. Men samtidig mener jeg at det ikke er fruktbart å konstantere at klan er et kulturelt element

somaliere skammer seg over eller er flau over. Dette er kun en side av det. På mange måter er somaliere et svært stolt folkeslag, og få vil hevde at de skammer seg over klansystemet, spesielt innad i gruppen. For de fleste somaliere, spesielt de eldre, er klansystemet et naturlig organisatorisk fenomen som har røtter tilbake til folkets opphavsmyte. Det ambivalente forholdet til klan, uttrykt til utenforstående, handler kanskje heller om et ønske om makt til å definere egen kultur. Ved første øyekast kan man få inntrykk av at det handler om et kulturelt element man skammer seg over. Men jeg tror snarere det ambivalente forholdet til klan i diaspora er knyttet til utfordringene ved å tilpasse et kulturelt system som defineres som "tradisjonelt" i en "moderne" kontekst. Dette kombinert med et mediebilde som skaper negative konnotasjoner til klan og implikasjonene av et majoritetssamfunn som assosierer klan med *warlords* og krigersk adferd. Et bilde som for øvrig skiller seg skarpt fra klansystemets funksjon og rolle i diaspora. De motstridende uttalelsene fra moren som jeg refererer til over føler jeg handlet om en frykt for at jeg ikke skulle forstå klansystemet, at jeg skal tolke det feil og reprodusere de negative konnotasjonene som majoritetssamfunnet fremsetter. Denne aktive neddyssingen av klan som jeg opplevde i begynnelsen forsvant etter hvert som jeg selv ble en mer fullstendig integrert del av systemet og lærte meg de uskrevne reglene for orientering i det. Jeg mener det er lite representativt å anse det ambivalente forholdet til klan som konstituert av en følelse av skam over selve elementet, det handler kanskje mer om en manglende forståelse for systemet fra utenomverdenen. Klan kan sies å være et kulturelt intimt fenomen i den forstand at det anses som noe privat, noe for og av somaliere.

En hendelse som fant sted tidlig i feltarbeidet mener jeg illustrerer det anstrengte forholdet til klan, spesielt i offentlige sfærer. Jeg var på en somalisk restaurant sammen med fem agnater fra min klan. To av dem kan karakteriseres som *elders* og de tre andre var menn i førtiårene. Mens vi satt der og spiste kom det plutselig en ung mann bort til oss og avbrøt den eldste på bordet. Det var tydelig at han var somalier, men han snakket en annen dialekt enn oss. Den unge mannen hadde en belærende tone. Alle på bordet stoppet å snakke og på ansiktsuttrykkene deres forstod jeg at det var noe spesielt som skjedde. Alle kikket på den unge mannen som kun henvendte seg til den eldste. Da han var ferdig tok den eldre mannen ved mitt bord ordet, han snakket rolig og kontrollert mens han holdt rundt håndleddet på den unge mannen. Nå var det han som var belærende, han snakket som en eldre respektert

mann og den unge mannen var nå svært ydmyk. En av de andre mennene på mitt bord forsøkte å skyte inn en kommentar, men ble hysjet ned med en rask håndbevegelse fra naboen. Det var tydelig at det som skjedde var noe den eldste skulle ordne med visdomsord. Det hele endte med at den unge mannen ba om unnskyldning flere ganger, mens han anvendte slektsbetegnelsen *adeero* (onkel) for å vise respekt før han forlot bordet. Det som skjedde var at mens den unge mannen stod ved disken snakket den eldre mannen ved vårt bord om hvordan Isaaq klaner fra områder som grenser til klaner fra sør er mer tålmodige ovenfor hverandre i motsetning til de i innlandet. Den unge mannen, som ikke var så stø i somalisk, hørte sin klan bli nevnt og trodde den eldre mannen sa noe stygt om hans klan. Han kom da bort til vårt bord for å meddele at dette var en restaurant for både nord og sør somaliere, noe for øvrig de to kartene på menyen illustrerer, og at det ikke er passende å snakke om klan på slike steder. Selv om dette berodde på en misforståelse så viser det hvor anstrengt klanpolitikk også kan være i diaspora. Mennene på mitt bord var oppgitt over situasjonen og de fortalte meg at det tidligere ikke var problematisk å snakke om klan eller spørre noen direkte om klan. Det ambivalente forholdet til klan er et resultat av borgerkrig og nepotisme, mente de.

Konklusjon

Selv om det råder uenighet om klansystemets rolle i diaspora, mener jeg at det fortsatt eksisterer og spiller en viktig rolle i somalieres oppfattelse av selv og andre. Klansystemet kan sies å ligge som et bakteppe for sosial identifisering, og anvendes som et kognitivt kart hvor den sosiale verden, og aktørene i den, ordnes og kategoriseres. Selv om de usynlige etniske distinksjonene basert på genealogisk arv gir inntrykk av en biologisk bestemt og naturlig identitet, så er snarere klansystemet en kompleks sosial konstruksjon som aktørene selv (re)produserer i interaksjon og samhandling. Anser man klansystemet som en kompleks konstruksjon evner man også å se hvordan det stadig rekonstrueres i nye kontekster. Man kan da se hvordan klan får nye betydninger avhengig av behovene og rammene rundt. I neste kapittel skal vi se på hvilke implikasjoner overføringen av et slikt omfattende slektskapssystem til en ny kontekst medfører, og hvordan det forandres i takt med endringer hos gruppen generelt.

Kapittel 3: (Re)Produksjon av det somaliske slektskapssystemet i en ny kontekst

Som nevnt i forrige kapittel fungerer det somaliske slektskapssystemet i hjemlandet som et overordnet prinsipp for sosial og politisk organisering. Klan i denne konteksten kan da sies å være en integrert del av det sosiale liv, et kulturelt element som spiller en viktig rolle i hverdagen. Overføringen av et slikt omfattende slektskapssystem til en ny kontekst påvirker systemet som helhet, og medfører endringer i forståelsen, anvendelsen og behovet for et slikt system. Systemet avskaffes ikke, men kan sies å videreføres i den forstand at klansystemet fortsatt praktiseres, men dog i en ny og tilpasset form. På et overordnet nivå ser man en form for kontinuitet gjennom at klansystemet reproduseres i en ny kontekst, men samtidig endres systemets betydning og anvendelse i prosessen. I overføringen av dette systemet til London ser vi at kontinuitet og endring er del av samme prosess.

I dette kapitlet vil fokuset være på hvilke implikasjoner overføringen av et slikt "tradisjonelt" slektskapssystem til en ny kontekst medfører. Først vil jeg se på hvordan klan og familiestrukturer oppfattes og anvendes av de unge som vokser opp i London. Hvordan de tilegner seg kunnskap om klan og orienterer seg i systemet. Videre vil jeg se på hvordan klansystemet er knyttet til en relasjonell forståelse av verden og hvordan et kulturelt ideal om nærhet til familie legger til rette for det patrilineære slektskapssystemets vedvarende rolle i diaspora.

Samfunnets komposisjon

Det at London er et av de største somaliske diasporasamfunn i vesten kan sies å ha medvirket til at klansystemet har fått en mer betydelig rolle her, enn i mange andre mottakerland. Nettverkene er enklere å opprettholde som et resultat av klanenes størrelse og antall medlemmer bosatt i samme område. Dette gir mulighet for daglig samvær mellom nære klanslektninger og åpner muligheten for å etablere klanbasert sosial kapital. Det sosiale presset, og ønske om aktivt å bidra til klanens velferd blir dermed forsterket. For somaliske diaspora grupper kan altså samfunnets størrelse og sosiale sammensetning sies å være en påvirkende faktor, for i hvilken grad klansystemet har en fremtredende rolle i diaspora.

I den østlige delen av London er det bosatt et stort antall somaliere og majoriteten av dem tilhører ulike klaner innenfor Isaaq klanfamilien. Det mener jeg har ført til at bevissthet rundt slekt og slektstilhørighet har fått en slik fremtredende plass i dette miljøet. Det somaliske miljøet i London er i kontinuerlig vekst, og gruppen suppleres stadig med nye medlemmer fra Somalia, Somaliland og Europeiske land. Det at det stadig kommer nye medlemmer gjør at klanbåndene holdes aktive som et resultat av de nyankomnes behov for integrering inn i nettverkene. Klanbåndene fungerer som en inngangsport til et større somalisk nettverk, og gjennom disse båndene legges det til rette for en enklere tilpasning i et nytt land. Det somaliske miljøet i London er ansett som et av de eldste og mest etablerte somaliske diasporasamfunnene i verden, noe som kan sies å ha medvirket til at en del somaliere bosatt i andre europeiske land, emigrerer til London i håp om et bedre og mer balansert liv mellom det "somaliske" og det "vestlige". Denne søken fører til at mange somaliere fra ulike skandinaviske land enten flytter selv eller sender sine barn til familiemedlemmer i London, for å sikre en mer somalisk oppdragelse av barna, da de i London umiddelbart vil være del av et større somalisk nettverk. En av mine informanter fortalte meg at det også hender at amerikanske somaliere som ønsker å ta med seg sine barn på ferie til Somalia, sender dem til slektninger i London først slik at de kan vende seg til en somalisk kontekst. Hannah beskriver hvordan hun opplever London somalierne som mer klanfokusert enn andre somaliske diasporasamfunn;

My sister, she lives in the States and the Somali community there is totally different. There are few northern Somalis, so they need everyone they can get! They focus much more on including people; they need people for weddings and stuff. So as long as you are from the north, you are one of them, it doesn't matter which tribe you belong to. Here in London there are so many of us, there is no need to relate to other people. Almost all of my father's family is here; we are enough people really, so there is no need to include all northern Somalis in our social circle. The fact that there are so many of us here seem to be creating more friction, clan affiliation has become more important, even with the young Somalis!

Unge somaliere og deres forhold til klan

Unge somalieres forhold til klan og klanidentitet er interessant i den forstand at det ikke er en del av det britiske samfunnet, og dermed et kulturelt element som overføres fra eldre somaliere til de unge. Det er viktig å presisere at de unge somalierne jeg ble kjent med i London ikke er en homogen gruppe og at det selvfølgelig finnes store variasjoner innad i gruppen. De som jeg refererer til som "de unge" er gutter og jenter fra tenårene til begynnelsen trettiårene, med ulike bakgrunner og livshistorier. Noen er født i diaspora og andre kom til Europa som barn. I likhet med andre grupper i samfunnet, er de unge en heterogen gruppe som er sosialt og ressursmessig differensiert. Dette påvirker deres forhold til, og kunnskap om, den somaliske kulturen og klansystemet. I hvilken grad de har et nært forhold til klan eller utfyllende kunnskap om systemet, påvirkes av ulike faktorer: hvor stor deres familie er i London, hvor klanfokuset deres foreldre er, hva slags miljø de fungerer innenfor, familiens økonomiske situasjon, og eventuelle muligheter for besøk til slektninger i Somaliland.

Slike elementer påvirker unge somalieres bevissthet om klan. For de eldre som har vokst opp i Somaliland var klankunnskapen de tilegnet seg som barn en naturlig del av den lokale sosialiseringen. Kunnskapen om slektskapssystemet blir slik en form for ubevisst kunnskap, en habitus, altså et kulturelt tankemønster eller disposisjon utviklet som et resultat av den kulturelle lærdommen og tilegnelsen av den sosiale strukturen, gjennom individets og gruppens erfaringer (Bourdieu 2008). For at denne kunnskapen skal kunne overføres til de unge i diaspora må den aktivt læres bort. På mange måter kan den nye situasjonen som de somaliske familiene befinner seg i, også, sies å være utfordrende for de voksne. Det har ikke vært nødvendig for dem å aktivt tilegne seg kunnskapen knyttet til klan. I den forstand kan den nye konteksten og livssituasjonen sies å ha fremprovosert en ny form for kunnskapsoverføring, hvor de eldre er nødt til å ha en mer aktiv og bevisst rolle i overføringen. Jeg spurte en eldre somalisk mann i London om hvordan han lærte om klansystemet da han var barn, han svarte: *I don't know, we just knew. We lived it, it was part of our life.* Selvfølgelig måtte også disse lære sine genealogier som barn, men selve systemet var der en integrert del av samfunnets sosiale struktur og spilte en betydelig rolle i sosialiseringen.

Hannah fortalte meg at i hennes oppvekst opplevde hun det som vanskelig å danne en fullstendig oversikt over klansystemet. Når hun var barn var det færre somaliere i London enn det er i dag og dermed ikke et like stort fokus på klanidentitet. På hennes skole var det kun hun og en annen jente som hadde somalisk bakgrunn. Hannah, som er født i London på syttitallet, altså før den største flyktningebølgen ankom landet, har dermed selv erfart hvordan det somaliske miljøet i London har forandret seg etter hvert som flere har ankommet. Hun fortalte at da hun var barn var deres vennegjenger preget av stor etnisk variasjon, og at hun kun hadde kontakt med andre somaliske barn i helgene. Dette er noe som har forandret seg i dag. Mine yngste informanter i tenårene har hovedsakelig kun somaliske venner og bor i områder av London hvor det er bosatt et stort antall somaliere. Hannah fortalte hvordan hun i barndommen etter hvert ble mer klanbevisst;

I didn't even know my tribe until I was eleven years old. I first discovered it when I met other Somali kids and they started asking me; who are you, what tribe are you? I didn't know who I was! So I went to my mum and I asked her, she said I was Haber Yunis. I didn't understand, but who are the others, I asked her. That's not important, she said, as long as you know who you are. I could see that she was embarrassed by me, I could see it. It was hard for us young people to understand the system when we were kids. My friends and I used to tell people that we were cousins, we thought every tribe that starts with `Haber` were close family. Funny innit, when we got older we realized that we are not cousins at all.¹⁴

Jeg og Hannah snakket litt videre om hvorfor hun følte at moren ble overrasket over hennes manglende kunnskaper. Hun trodde det var fordi moren innså at hun ikke visste hvilken klan hun tilhørte i en alder av elleve. Dette er en tematikk som ofte gikk igjen under mitt feltarbeid, altså det at de unge følte at det var forventet at de skulle besitte en viss kunnskap om somalisk kultur og praksiser. Mange følte en usikkerhet rundt deres kulturelle kunnskap, og mente de ikke hadde lært nok om kulturen. Eller at det i noen tilfeller var blitt overført til de i en alder hvor de ikke fattet interesse for det, og hvor de nå opplevde det som vanskelig å spørre de eldre om. Dette kunne gjelde kulturelle praksiser slik som, matlaging, språk historie, og lignende. Hvorfor oppleves det som ubehagelig å bli minnet på barnas

¹⁴ Det finnes tre 'Haber' klaner i Somaliland, Haber Yunis, Haber Awal, Haber Ja'lo, de tilhører alle Isaaq klanfamilien, men er i realiteten ikke fettere og kusiner og anses heller ikke som det.

manglende kunnskap om somalisk kultur? Jeg mener en årsak kan være at de voksne gjennom denne påminnelsen føler at de til en viss grad har sviktet i overføringen av relevant kunnskap. Mange har nok fokusert på andre elementer, slik som religion, i sosialiseringen av barn i diaspora, og opplever nå plutselig at visse kulturelle elementer har gått tapt i prosessen. Dette er en tematikk jeg kommer nærmere inn på i kapittel fem og som kan sies å være en konsekvens av diaspora situasjonen og implikasjonene en slik sosial endring har hatt for videreføring av kultur.

Hannah fortsatte å fortelle hvordan hun lærte om klan;

I remember my dad sitting me down and telling me about our genealogy, who we are and where we are from. I memorized all my ancestors. I thought it was exciting! That is the good thing about the tribe system, it tells you where you belong, not many cultures can trace their relatives back a thousand years. I liked that about it, that you know where you're from, and that I can trace my relatives all the way back to Isaaq. You know what place you belong to.

I V. Lulings artikkel "Genealogy as Theory, Genealogy as Tool: Aspects of Somali Clanship" drøfter hun hypotetisk den eventuelle betydning av klan blant somaliere vokst opp i diaspora (Luling 2006). Hun påpeker at selv om de har vokst opp i diaspora og antageligvis ikke har lært deres genealogier betyr ikke dette at de nødvendigvis har et ubevisst forhold til splittelsene mellom de ulike somaliske grupperingene eller de politiske konfrontasjonene som finner sted i Somalia (Luling 2006:483). Om man antar at disse unge menneskene vil bevare sin somaliske identitet er et interessant spørsmål hvordan de håndterer denne situasjonen? Luling påpeker at en del antageligvis vil avvise ideen om klan og i stedet fokusere på nasjonal identitet eller muslimske fellesskap. En annen mulighet er at klan fortsatt anses som relevant, men uten spesiell kjennskap til selve genealogien som underbygger den. Uten kjennskap til genealogien vil det være vanskelig å forstå og håndtere de ulike nivåene av splittelse og solidaritet. En tredje mulighet er at de unge menneskene som vokser opp i diaspora ønsker å lære sine egne genealogier og er opptatt av å gjenoppdage sin klanidentitet (Luling 2006: 483). Basert på mine data vil jeg si at alle disse alternativene er representert blant unge somaliere i London. Det finnes unge som er svært opptatt av klan, som kan sin genealogi godt og aktivt engasjerer seg i klanpolitikk. Samtidig

finner man også de som avviser ideen om klan, i hvert fall i en utvidet forstand¹⁵, og heller er opptatt av en bredere form for sosial identifikasjon, da ofte gjennom religiøse fellesskap. Majoriteten kan allikevel sies å anse klan som relevant for sosial identifikasjon, men med varierende kunnskap om den genealogiske og historiske bakgrunnen.

Selv om klanidentitet ikke nødvendigvis er det første unge somaliere i London er opptatt av når de møter andre somaliere, kan de som del av et større somalisk nettverk ikke unngå å forholde seg til klan da de eldre i samfunnet, inkludert deres foreldre, aktivt anvender klansystemet som et sosialt organisatorisk redskap. Slik jeg erfarte det kan klan sies å være et relevant aspekt ved de unges identitetsoppfattelse i diaspora, da deres hverdag er preget av interaksjon med et større fellesskap. Om man skal fungere i miljøet er man nødt til å ha en viss kunnskap om klan, noe som var tydelig i interaksjon med de unge. Jeg la tidlig merke til at det ofte ble refererte til klanidentitet i omtale av andre. Når jeg var med ungdom hjem observerte jeg at de ofte presiserte, ovenfor familiemedlemmer, venners identitet gjennom referanser til deres klan tilhørighet¹⁶. De beskrev ikke venner kun med navn, men klargjorde videre deres identitet og plassering i fellesskapet, gjennom henvisninger til klan. Mine informanter i trettiårene, brukte aktivt klanidentitet som referansepunkt i beskrivelser av andre. De påpekte at etter hvert som man blir eldre, blir det naturlig, også for ungdom vokst opp i diaspora, å anvende klansystemet som et sosialt rammeverk.

Selv om kunnskapen om selve systemet kan sies å variere blant de unge, er denne formen for sosial identifikasjon en integrert del av det somaliske diasporamiljøet i London. De fleste unge kan ikke sies å ha utfyllende kunnskap om klansystemets splittelser og allianser, men de tar til seg de grunnleggende elementene av det og ved hjelp av det kategoriserer de, og orienterer seg i, det sosiale landskapet med varierende hell.

Videreføring av splittelser

Det at mange unge opplever en manglende evne til å skaffe seg en fullstendig oversikt over systemet, medfører visse implikasjoner. Det somaliske slektskapssystemet er en såpass kompleks sosial konstruksjon og som Luling påpekte vil det være vanskelig å håndtere de

¹⁵ De fleste har et nært forhold til den primære slektskapsgruppen og de aller nærmeste slektingene uavhengig av deres interesse for klan.

¹⁶ Dette er da selvfølgelig i situasjoner hvor man beskriver en ukjent person, man fortsetter ikke å referere til personenes klanidentitet etter at han eller hun har blitt introdusert. Dette gjøres heller ikke foran den aktuelle personen det er snakk om.

ulike nivåene for splittelsene og alliansene i systemet uten kjennskap til genealogiene (Luling 2006: 483). Slik jeg erfarte det mangler flere av de unge evnen til å forklare bakgrunnen for visse holdinger de besitter, som de samtidig legitimerer i klanideologi. Det at mange ungdommer ikke kunne forklare hvorfor de satte sterke skillelinjer mellom sin egen klan og andres, var noe som ble tydelig for meg etter hvert som jeg forsøkte å undersøke bakgrunnen for slike holdninger. Første gang jeg opplevde at en gruppe ungdommer uttrykte negative holdninger om en annen klan, var en kveld jeg var ute med mine yngste informanter. Jeg møtte tre jenter i alderen seksten til nitten år, Kahdidja, Saynab og Hodan, på en kafé i Stratford. Saynab, som er oppvokst i Liverpool, fortalte om sin barndom der og hvordan det somaliske miljøet i Liverpool er annerledes enn i London. Hun mente at klantilhørighet ikke er like viktig der som i London og at miljøet kan sies å være mer sammenknyttet. Er somalierne mer splittet her i London, spurte jeg? Ja, svarte jentene i kor og dro frem en rekke eksempler på hvordan klantilhørighet kan sies å spille en mer fremtredende rolle i relasjoner i London. Saynab påpekte at hun i Liverpool ikke kun var sammen med folk fra Haber Ja'lo klanen, det var ikke det samme fokus på klantilhørighet som i London. Kahdija som er født og oppvokst i London hadde opplevd lignende forskjeller under et besøk til familiemedlemmer i Liverpool;

It's very different in Liverpool. When I went there for a visit I met all kinds of different Somalis. Even MJ's said they were MJ's. They weren't even embarrassed! Here they hide their tribe if they are MJ's. The Somalis are more tied together in Liverpool.

Jentene hadde ikke noe godt svar på hvorfor klan hadde fått en slik rolle i London, det var tydelig at dette var noe de ikke hadde reflektert noe videre over. De trodde kanskje det var fordi det bor så mange mennesker som tilhører Isaaq klanfamilien i området, og at dette kunne være en årsak. De mente også at størrelsen på det somaliske miljøet generelt kunne være en påvirkende faktor. Når jeg spurte hvem MJ's var, svarte de at det var en forkortelse for Majeerteen klanen¹⁷, men de kunne ikke gi meg et godt svar på hvorfor MJ's angivelig var flaue over å avsløre sin klantilhørighet i Øst-London. Jeg la dette fra meg en stund, da disse unge jentene ikke kunne gi meg en tilfredsstillende forklaring på hvorfor de satte en skillelinje mellom Haber Ja'Lo klanen, som de tilhører, og Majeerteen klanen. 'MJ' er for

¹⁷ Majeerteen klanen tilhører klanfamilien Darood, og holder hovedsakelig til i Puntland område, øst i Somaliland, men har også grener i Sør-Somalia.

øvrige en forkortelse som ungdommen selv har utviklet. Ingen av de eldre jeg snakket med hadde kjennskap til denne forkortelsen, heller ikke mine venninner i trettiårene. Dette viser også hvordan de unge videreutvikler elementer ved klansystemet, i dette tilfellet en ny form for klanbetegnelse, og aktivt anvender denne i daglig samhandling.

Om lag en måned senere opplevde jeg igjen at det ble satt en skillelinje mellom Majeerteen og Haber Ja'lo. Det var under en biltur med Warsan, en jevnaldrende jente. Hun ønsket å invitere meg til sin kusines bryllup som skulle holdes i august, etter at jeg hadde reist hjem fra feltarbeid. Det var ikke satt en fast dato for bryllupet enda, da forlovelsen ikke var gjort offisiell. Årsaken til dette var at hun skulle gifte seg med en gutt fra Majeerteen klanen, og var dermed usikker på hvordan foreldrene ville reagere. Jenta det var snakk om er også fra Haber Ja'Lo klanen og bor i samme område som jentene nevnt over. Hun hadde fortalt om bryllupsplanene til sin mor og de hadde blitt enige om å ordne alt før de fortalte det til faren, slik at det skulle være vanskeligere for han å motsette seg bryllupet. Jeg spurte Warsan om hun visste bakgrunnen for uenigheten mellom Majeerteen og Haber Ja'Lo? *"They are not part of us, they are Hamar"*¹⁸, svarte hun. Jeg fortalte at en annen venninne av meg, Kahdidja, mente at ungdom som tilhørte Majeerteen klanen var flau over å innrømme dette. Warsan fortsatte; *"I don't know why it's like that. Think it's because they're just not like us! Maybe it has something to do with the war. Maybe it's Siad Barres tribe!"* Warsan var entusiastisk overbevist om at hun hadde funnet årsaken til Haber Ja'Los skepsis ovenfor Majeerteen. Men med min nyervervede kunnskap om klan var jeg dessverre nødt til å meddele at Siad Barre tilhørte Marehan klanen, og at det derfor ikke kunne være årsaken. Warsan begynte å bli frustrert;

Really, I don't know the reason why, but they are definitely different from us, and the old people don't like us mixing with them. But he's a really nice boy and we've known him our whole life. We used to go to raves together when we were younger. The important thing is that he's a nice boy, no matter what tribe he belongs to!

Eldre klankonflikter, allianser og splittelser, kan altså påvirke unge somalieres holdninger i London. I visse tilfeller er slike holdninger implisitt med på å influere relasjonsbygging og viktige valg i hverdagen. Det at det klassifikatoriske aspektet ved klansystemet splitter

¹⁸ Hamar er et annet begrep for Mogadishu, men anvendes også av somalilendere som en generell betegnelse på mennesker fra Sør-Somalia.

befolkningen i ulike grupperinger medfører dannelsen av stereotypiske forestillinger om "de andre". Det er disse forestillingene de unge forfekter i sine forklaringer på hvorfor de eventuelt unngår omgang med visse somaliske klaner. Forklaringer slik som; *they are different from us, they are just not like us*, var det jeg ofte ble servert av ungdom hvis jeg forsøkte å gå dypere i deres uttalelser, som kan sies å være forenklete forklaringer på svært komplekse situasjoner. Det at de unge har vanskeligheter med å forklare bakgrunnen for holdninger de besitter kan igjen knyttes til foreldrenes utfordringer i forhold til kunnskapsoverføring i diaspora. Mange av konfliktene og alliansene har lange historiske røtter og forutsetter en viss kjennskap til somalisk historie. Noen konflikter og allianser kan spores langt tilbake i tid til uenigheter over beitemarker, vannkilder, ekteskap og lignende, mens andre er av nyere karakter, og kan knyttes til frigjøring, nasjonsbygging og politisk uenighet. Det at få av de unge besitter slik relevant historisk bakgrunnskunnskap har nok medført at foreldrene tyr til forenklete forklaringer, og ofte beskriver slike uenigheter med utsagn som; *they are not the same as us, they are no good, they are different*. Utsagn som forklarer lite, men som allikevel er virkningsfulle sosiale differensieringsmekanismer.

Etter en samtale med en eldre somalier fikk jeg endelig greie på en spesifikk årsak til uenigheten mellom Majeerteen og Haber Ja'lo. Han forklarte at spenningene mellom disse to klanene er et resultat av en politisk uenighet i Somalia, og at Majeerteen holder til i Puntland området, nordøst i Somalia. Puntland erklærte seg selv som en autonom stat i 1998, men i motsetning til Somaliland, søker ikke Puntland en fullstendig frigjøring fra den Somaliske staten i Sør, og ønsker i prinsippet en føderasjon. Et litt paradoksalt element i denne sammenhengen er at jeg ved et annet tidspunkt hadde en samtale med de samme unge jentene, Khadidja, Saynab og Hodan, om forholdet mellom Somaliland og Somalia, hvor vi snakket om en eventuell forening av statene i fremtiden, noe de faktisk ikke var negative til. Om man da ser på hele situasjonen med et overordnet blikk viser det seg at jentene som satte sterke skillelinjer mellom sin egen klan og Majeerteen i London, faktisk ikke er uenig i Majeerteens politiske budskap i Somalia/Somaliland, som igjen kan sies å ligge til grunn for uoverensstemmelsene mellom disse to klanene. Som Saynab så poetisk uttrykte det; "Inshah'Allah, in the future we will be one nation and live in peace".

Selv om slike til tider negative holdninger og forestillinger om "de andre" kan sies å påvirke de unge i diaspora, så anses diskriminering på bakgrunn av klantilhørighet som noe negativt,

noe de fleste tar sterk avstand fra. Flere av mine venninner i trettiårs alder uttrykte sterk frustrasjon over det de opplevde som et økende fokus på klan og klan tilhørighet blant ungdom. De refererte konsekvent til slike negative holdninger som rasisme, heller enn diskriminering, noe som igjen henviser til en oppfattelse av klanidentitet som en biologisk forankret og essensiell identitet. Min venninne Hannah var svært frustrert over sin yngre kusine og hennes stadige referanser til klan tilhørighet. Hun kunne ikke skjønne hvorfor hun ønsket å ekskludere potensielle venner på bakgrunn av klan. De fleste av de unge som er opptatt av disse splittelsene og alliansene i klansystemet er født og oppvokst i London påpekte hun. Det var tydelig at dette frustrerte henne, de fleste av dem kan sikkert ikke stove Haber Ja'Lo eller Haber Yunis engang, la hun til med en spydig tone. Hun hadde forståelse for at de eldre, med minner fra krigen og hjemlandet, kunne ha et litt anstrengt forhold til visse klaner, men at de unge som er vokst opp i diaspora skulle ha slike holdninger synes hun var tulle. Ingen ting tilsier at de skal ha en slik klanmentalitet, sa hun.

Når det gjelder klansystemets betydning og rolle i diaspora kan det sies å eksistere motstridende tendenser innad i miljøet, noen underkommuniserer klan, mens andre er svært opptatt av og engasjert i klanpolitikk. Klanenes holdninger og posisjonering i forhold til hverandre er alltid relativ, og situasjonelt og relasjonelt forankret. De som eksplisitt og unyansert diskriminerer på bakgrunn av klan blir ofte sett ned på, da slik praksis anses som tradisjonell og gammeldags (*backwards*). På lik linje med resten av diasporasamfunnet er klansystemets viktigste funksjon, for de unge i diaspora, den kognitive organiseringen av deres sosiale verden. Klan er et klassifiseringsredskap som definerer hvem man er i forhold til andre, og som vi har sett kan dette klassifiseringssystemet påvirke de unges relasjonsbygging.

Klansystemets transformative karakter

Det kontekstskifte som somaliere i London har gjennomgått kan sies å ha ført til nye forståelser av oppgavene og pliktene knyttet til klan. I og med at klansystemet er en sosial konstruksjon, som stadig rekonstrueres i samsvar med situasjon og kontekst, har flere av systemets tidligere funksjoner enten blitt tilpasset eller forkastet. Griffiths opplevde under sin studie av somaliske flyktninger i Tower Hamlets at mange følte at klansystemet og *'the elders'* var utdaterte kategorier, at de ikke lenger var tilstrekkelige til å håndtere de nye

utfordringer unge somaliere møter i London (Griffiths 2002). På bakgrunn av mine erfaringer opplevde jeg ikke "the elders" som en utdatert kategori. Respekt for de eldre var et av de kulturelle idealene som bar mest preg av kontinuitet og som de unge var opptatt av å opprettholde. Å ta stilling til klansystemets tilstrekkelighet i håndteringen av nye utfordringer opplever jeg som lite fruktbart, da dette impliserer en forståelse av systemet som statisk og fastlåst. Klansystemet er ikke et kulturelt system som eksisterer utenfor og uavhengig av menneskene. Det er som nevnt tidligere en sosial konstruksjon som menneskene selv konstruerer og rekonstruerer etter situasjon. I min behandling av dette kulturelle elementet ønsker jeg å få frem det prosessuelle i kulturelle system, og unngå å presentere klansystemet dikotomisk, som bestående av en opprinnelig tradisjonell form og en ny moderne form. Det somaliske klansystemet har gjennom tidene blitt influert av en rekke ulike historiske og kulturelle strømninger, og har dermed kontinuerlig blitt tilpasset skiftende omgivelser og behov. Et slikt drastisk kontekstskifte, som forflytningen fra Somaliland til London representerer, medfører naturligvis kulturell endring og påvirker kulturelle system slik som klansystemet. Forhandling om og refleksjoner rundt klanens rolle og anvendelse i diaspora kan sies å være en del av selve endringsprosessen. Det at kontekstskifte medfører refleksjon over kulturelle elementer kan lede til mer substansielle endringer på sikt. Men samtidig ser vi en form for kontinuitet gjennom at systemet ikke forkastet.

En kort case som illustrerer en prosess preget av både kontinuitet og endring er det ene tilfellet jeg opplevde at systemet for dia- betaling ble forsøkt anvendt for å løse en konflikt blant unge i London. Dette var med de samme unge jentene som jeg har referert til tidligere, Khadidja, Saynab og Hodan. De kom i en krangel med en annen ung somalisk jente på skolen. En kveld dro de hjem til henne for å forsøke å løse konflikten. Situasjonen eskalerte og det endte med slåsskamp. Den unge somaliske jenta opplevde dette som et angrep fra de tre andre jentene, og sammen med sin mor anmeldte hun tilfellet til politiet. Anmeldelsen ble tatt alvorlig og mine tre venninner ble innkalt til retten, noe de fryktet sterkt. I et forsøk på å løse konflikten utenfor rettsystemet, for slik å unngå fremtidige konsekvenser, henvendte jentene seg til sine mødre for hjelp. Mødrene møttes og bestemte seg for å ta kontakt med den fornærmede jentas mor, og forsøke å løse konflikten på tradisjonelt vis gjennom å betale blodpenger (*mag/dia*) som oppreisning for døtrenes ufine oppførsel. Moren til den

fornærmede var villig til å forhandle om eventuell kompensasjon, men summen hun krevde var alt for høy til at det skulle være realistisk å betale. Saken ble tatt inn for retten, men ble senere henlagt, som et resultat av at den unge jentas og hennes mors vitneavhør ikke stemte overens. Så selv om det ikke er utbredt praksis å anvende det dia-betalende systemet for å løse konflikter blant unge i diaspora, så ser vi her at det hender, noe som viser til systemets fleksibilitet. Anvendelsen av det dia-betalende systemet i dette tilfellet ble ikke gjort på vanlig måte, da konflikten her ikke var mellom to klaner med en felles kontrakt (*heer*) for betaling av kompensasjon for eventuelle fornærmelser. Det var heller ingen agnater involvert. I dette tilfelle var det fire uavhengige kvinner som forsøkte å løse tvisten seg i mellom gjennom å anvende deler av systemet. Men noe av utfordringen med å sporadisk anvende et slikt system er at kompensasjonsreglene ikke lett lar seg overføre til en ny kontekst med andre former for konflikter. Jeg mener at ved nærmere studie av klansystemets rolle i diaspora ser vi at endring og kontinuitet forekommer samtidig, klansystemet forkastes ikke, men videreføres (*kontinuitet*) i en tilpasset og kontekstualisert (*endring*) form.

Nettverkene gjør samfunnet lite

En implikasjon av et slikt utstrakt slektskapssystem er at samfunnet oppleves som lite og oversiktlig. Som et resultat av klansystemets karakter og oppbygning har alle medlemmene i det somaliske diasporasamfunnet en tilskrevet plass i det sosiale landskapet. Dette kan sies å skape en spesiell følelse av tilhørighet til et kollektiv, gjennom genealogi skapes et *forestilt felleskap* (Anderson 1991). Er man somalisk kan man alltid plasseres i dette fellesskapet på bakgrunn av sin genealogiske tilknytning. Ved siden av å sette rammene for en felles sosial identifikasjon, fungerer samtidig klannettverkene som referanserammer og vurderingsgrunnlag. Mine venninner fortalte meg at når et ungt somalisk par har bestemt seg for å gifte seg utføres det de refererte til som *the investigation*. Eksempelvis om en ung jente forteller sin familie at hun har møtt en gutt og at de ønsker å gifte seg, startes en såkalt bakgrunnssjekk av gutten. Dette utføres da som regel av jentas agnater. De identifiserer hans klantilhørighet, lokaliserer noen av hans klanslektninger og undersøker om han er en god kandidat for ekteskap. Mine venninner påpekte at i slike situasjoner veier eventuelle negative kommentarer mye tyngre enn positive. Kommentarer slik som at gutten ikke er hardt arbeidende, ikke respekterer de eldre, er involvert i en av de mange somaliske

gjengene i London, eller kanskje verst av alt at han bor i en *mefraash*¹⁹ kan være veldig skadelig for hans muligheter for ekteskap. Dette kan medføre vanskeligheter for unge mennesker med en brokete fortid å finne seg ektefelle i London og i verste fall Europa generelt da nettverkene i systemet strekker seg utover landegrensene. Det som kan sies å være implikasjon av å ha et slikt tett sammenknyttet miljø er at det innefor disse nettverkene sirkulerer rykter og antagelser om andre, noe som igjen medfører en implisitt grad av sosial kontroll.

Kusinen til min venninne Warsan som utsatte å fortelle sin far om hennes ekteskapsplaner i frykt for at han ikke ville samtykke i hennes valg av en gutt fra Majeerteen klanen, tok til slutt mot til seg og fortalte det til sin far. Han ble i utgangspunktet ikke så fornøyd, men jenta forklarte at han var en bra gutt og at han hadde vært en nær venn av Warsan i oppveksten. Faren valgte da å bruke Warsans synspunkter som målestokk for guttens verdighet som ektemann for hans datter. Warsan var ikke spesielt fornøyd med sin kusine da dette var en oppgave hun ikke ønsket seg. Warsan påpekte at dette medførte en følelse av ansvar over ekteskapets vellykkethet. Hun var selvfølgelig glad for kusinens valg av ektefelle da dette var en venn av henne og hun meddelte dette til jentas far. Faren til jenta hadde stor respekt for Warsan, som er en pliktoppfyllende og intelligent ung dame, og godkjente dermed ekteskapet.²⁰ Warsans bekymring over den rollen hun hadde fått i ekteskapsinngåelsen gjenspeiler ansvaret for kollektivets velferd som er innbakt i klansystemet, og hvordan relasjonene i disse nettverkene fungerer som tryggende mekanismer. Så langt har vi sett hvordan det somaliske miljøet kan sies å være tett knyttet sammen gjennom genealogi og hvordan forståelsen av disse relasjonene kan sies å påvirke individenes selvforståelse, valg og handlinger.

Nærhet til familien: et kulturelt ideal som opprettholdes

Under mitt feltarbeid ble verdien av familie og slekt stadig vekk fremhevet. Som en av mine informanter uttrykte det; *Without family you are no one, you become depressed*. Viktigheten av å ha nære relasjoner til familie er et kulturelt ideal som gruppen som helhet er opptatt av å opprettholde og som ofte fremheves som en somalisk tradisjon. Majoriteten av mine

¹⁹ *Mefraash* betyr Khat hus, altså et sted menn møtes for å tygge Khat. Et slikt utsagn om at en person bor i et khat hus indikerer en person som ikke kan styre sitt rusmisbruk og som derfor ikke vil være en god ektemann.

²⁰ Familiens rolle i unges ekteskapsinngåelse er ikke til å forveksle med arrangert ekteskap, men snarer et ønske fra både de unge og foreldrene om at de sistnevnte skal godkjenne deres valg av ektefelle.

ugifte informanter bodde hjemme hos sine foreldre. Flere av de yngste bodde i hushold hvor det fantes tre generasjoner, altså dem selv, deres foreldre og besteforeldre. Tette relasjoner til familie og interaksjon mellom ulike generasjoner kan altså sies å være en integrert del av hverdagen til unge somaliere i London. Det å ta vare på de eldre er en kulturell norm som mine informanter, inkludert de unge, argumenterte sterkt for og ønsket å opprettholde. Mange av de yngste informantene mine hjalp sine foreldre med omsorgen for besteforeldre, mens flere av mine informanter i tjue - trettiårs alder allerede hadde praktisk og økonomisk ansvar for gamle eller syke foreldre. De fleste så det som en selvfølgelighet at deres foreldre skulle bo hos dem i alderdommen, og det å overlate ansvaret til statlige eller private institusjoner var fullstendig uaktuelt i de flestes øyne. Hannah fortalte meg at hun og hennes tre søstre allerede hadde avgjort hvem som skulle ha hovedansvaret for deres mor når hun ikke lenger var i stand til å ta vare på seg selv. Det var Hannah som var den utvalgte, da hun har utdanning innefor helsetjenesten, og hun betraktet dette ansvaret som en ære. Eventuell belastning et slikt ansvar medfører for dem som individer var noe de fleste ikke ønsket å diskutere og de så ofte spørrende på meg når jeg stilte slike spørsmål. De fleste anså ansvaret for slektens velferd som en naturlig forpliktelse, på lik linje med omsorg for barn. Dette var en sammenligning som ofte ble gjort, og ansvaret ble fremstilt som del av en naturlig livssyklus. Jeg ble overrasket over den imponerende velviljen til å bistå slektninger i vanskelige situasjoner. Flere av mine informanter har foreldre som i perioder har reist til Somaliland for å hjelpe slektninger i ulike situasjoner, slik som hjelp med omsorg for barn etter at en forelder er gått bort. Leila, som er i slutten av tjueårene og født i London, fortalte meg at hun et par år tidligere hadde reist til USA for å hjelpe sin syke søster med ansvar for hus og barn. Leila og hennes to søstre i London tok permisjon fra jobben og vekslet på å reise til USA for å ta ansvaret for søsterens hushold mens hun var innlagt på sykehus.

Fokuset på viktigheten av nærhet til familie var nok årsaken til at jeg, i London, befant meg i en situasjon hvor jeg var omkranset av slektninger. Som et resultat av klansystemets oppbygning var det over femti mennesker som anså meg som en nær slektning i London og som ønsket å etablere en relasjon til meg under mitt opphold der. Gjennom måten klansystemet er organisert på faller et stort antall mennesker inn under kategorien familie. For å illustrere hvordan dette fungerer i praksis kan jeg ta utgangspunkt i min egen genealogi. Min farfar hadde seks søsken og alle hans søsken anses som mine besteforeldre

og refereres til med samme slektskapsbegrep (*awoowo*). Man har selvfølgelig nærmest bånd til sine foreldres foreldre, men i realiteten har alle besteforeldrene samme rolleforpliktelser ovenfor en. Så innenfor det somaliske slektskapssystemet har jeg altså syv besteforeldre, fjorten hvis man regner med deres ektefeller. Og for å gjøre situasjonen enda mer kompleks så har en del i denne generasjonen flere koner. Alle deres barn anses som mine onkler og tanter, og alle deres barn igjen er mine søskenbarn. Som man enkelt kan slutte fra dette er det et stort antall mennesker som kategoriseres som nær familie. Det at familiene er såpass flertallige og at det opprettholdes et kulturelt ideal om tette bånd til slektninger, kan sies å være en medvirkende faktor til klansystemets vedvarende rolle i diaspora.

Slektens ønske om å stille opp for meg var overveldende og overgikk all forventning. Det var nærmest en kamp om hvem som skulle hjelpe meg med hva. Alle praktiske detaljer knyttet til min tilpassning i London ble ordnet for meg av ulike slektninger.²¹ Ved siden av å være utrolig rørende og inkluderende var denne formen for tjenesteytelse samtidig en kilde til bekymring for meg under feltarbeidet da jeg ikke var sikker på hva som var forventet av meg. Skulle jeg gjengjelde dette og i så fall på hvilken måte? I begynnelsen var jeg opptatt av å vise takknemlighet og takket stadig vekk for all hjelp, tjenester og gjenstander jeg fikk av slektninger. Denne eksplisitt uttrykte takknemligheten fra min side ble ikke alltid tatt like godt i mot. Jeg ble ofte konfrontert med svar som; *Why are you thanking me, we are family*. Den takknemligheten jeg var opptatt av å kommunisere så ut til å oppfattes som en bevisst undergravning av relasjonen, altså en form for avvisning. Jeg hadde problemer med å forstå de uskrevne sosiale kodene, og var bekymret over hvordan jeg skulle gjengjelde alle tjenestene. At de som stilte opp for meg stadig refererte til min farmor og hennes betydning for klanen i Somaliland, fikk meg inn på tanken om at det her er snakk om en langtidsmessig resiprositet. Mange av de voksne som hjalp meg hadde en nær relasjon til min farmor i barndommen. Hun har oppdratt flere av dem, lagt til rette for utdanningsmuligheter og hatt klanmedlemmer boende hjemme hos seg. Så her var det ikke snakk om en tjenesteytelse som skulle gjengjeldes umiddelbart, det var en forlengelse av en tidligere relasjon, en form for resiprositet forankret i genealogisk arv. Ut fra Sahlins resiprositetsbegrep, kan denne formen for resiprositet kategoriseres som *generalisert* resiprositet (Sahlins 1972). En

²¹ Det ble ordnet med leilighet, møbler, internett og månedskort på offentlig transport. Jeg fikk en mobiltelefon som noen ikke lenger hadde bruk for og "second hand" malariatabletter for min reise til Somaliland. Det var til og med en onkel som tilbød meg ukepenger! Alt dette, og mer, ble ordnet gjennom klannettverkene.

altruistisk form for resiprositet hvor de materielle og økonomiske sidene ved utvekslingen underkommuniseres, mens det sosiale aspektet ved utvekslingen står i fokus. Innenfor en slik form for resiprositet er forventningene om gjenytelse udefinert, og gjenytelsen er ikke beregnet i tid, kvantitet eller kvalitet (Sahlins 1972: 193ff). Sahlins påpeker at ulike former for gjestfrihet, hjelp og sjenerøsitet kan sies å falle inn under denne kategorien, han nevner også eksplisitt tjenesteytelse knyttet til slektskapsforpliktelser (Sahlins 1972: 194).

Selv om det var selve tjenesteytelsen og gavegivningen som var mest synlig for meg, mener jeg at det viktigste elementet i denne kontakten med klanmedlemmer var etableringen av relasjoner. Gjennom å innlede en relasjon synliggjøres og kommuniseres vår tilknytning til hverandre. Ved flere anledninger ble jeg gitt små gaver av slektninger når jeg besøkte de hjemme. Det ble aldri gjort noe stort ut av selve gaven og det var sjelden forventet at jeg skulle åpne den der. Slik jeg opplevde det var det ikke selve gaven som var viktig, men snarere hvordan utvekslingen la til rette for etableringen av en relasjon og synliggjøring av vår tilknytning til hverandre. Ganske tidlig i feltarbeidet lånte jeg en selskapsveske og et sjal av en "tante" i min klan til et bryllup jeg var invitert i. Hun er en kvinne i begynnelsen av førtiårene som er født og oppvokst i Somaliland og kom til London i voksen alder. Jeg var ikke forberedt på å delta i så mange bryllup som jeg gjorde under feltarbeidet og jeg var nødt til å skaffe meg de riktige klærne for denne type anledninger i London. I den sammenheng var det mange slektninger som lånte meg somaliske kjoler og aksessoarer. Etter at det aktuelle bryllupet var over beholdt jeg vesken og sjalet en stund, og når jeg et par uker senere skulle i et annet bryllup trengte jeg vesken og sjalet på ny. Jeg hadde dårlig samvittighet for at jeg ikke hadde levert tingene tilbake, og jeg visste at denne tanten skulle i samme bryllup, så jeg bestemte meg for å ringe henne og spørre om jeg kunne låne det en gang til. Jeg beklaget at jeg hadde beholdt tingene så lenge og spurte om jeg kunne være så snill å få låne det denne kvelden også. Jeg forsøkte å være så høflig som mulig og forsikret henne om at jeg hadde full forståelse for om det ikke passet. Jeg fikk ikke en forventet respons. Det virket som om hun ble litt fornærmet, som om hun ble overrasket over min høflige tilnærming. Nei, hun trengte det ikke og hadde hun hatt behov for tingene så hadde hun ringt meg, sa hun strengt tilbake. Det virket som om hun forstod mitt ønske om å levere fra meg gjenstandene som en form for avvisning, som om jeg gjennom dette distanserte meg fra henne og ønsket å tone ned vår relasjon. I ettertanke så var det kanskje det jeg

implisitt gjorde, men dog med de beste intensjoner, gjennom å levere tilbake det hun hadde lånt meg skyldte jeg ikke lenger henne noe og omvendt. Så ut fra en slik forståelse kan mine handlinger anses som en implisitt opphevelse av vår relasjon.

Hvorfor hadde jeg vanskeligheter med å fungere riktig i denne settingen? Jeg mener dette handler om ulike måter å forstå kategoriene individ og gruppe på og forholdet mellom disse. Det somaliske klansystemet kan sies å være knyttet til en relasjonell forståelse av verden, altså at man forstår seg selv i relasjon til andre. Piot, i sin bok *Remotely Global*, ønsker å ta et oppgjør med den teoretiske behandlingen av person (*personhood*) i mange afrikanske samfunn (Piot 1999). Han påpeker at skille mellom individ og samfunn, som mye av de samfunnsvitenskaplige teoriene forutsetter, ikke er en del av den sosiale konstruksjonen i mange afrikanske samfunn (Piot 1999:17). I flere afrikanske samfunn finner man personer som konstant er involvert i, og definert gjennom, relasjoner. Hvis ens relasjoner alltid er med andre, eller mellom en selv og andre, er det rimelig å anta at også ens "interesser" er posisjonert slik (Piot 1999: 18). En slik konstruksjon og forståelse av det sosiale kan sies å ligge til grunn for det kollektive ansvaret for gruppens velferd innbakt i klansystemet, og kan knyttes til det jeg opplevde som et manglende fokus på en eventuell individuell belastning ansvaret og omsorgen for blant annet foreldre kan medføre. Gjennom å foreslå at afrikanerne er annerledes, eller ikke-individualistiske, står man i fare for å konstruere et polarisert skille mellom "Vesten" og "Afrika" (Piot 1999:20).²² Jeg mener det allikevel er mulig å ha et mer nyansert perspektiv på disse kategoriene, et perspektiv som ikke behandler likheter og forskjeller som gjensidig utelukkende. Som også Piot påpeker er ikke disse forskjellene så bastante som de fremstår, vestens samfunn og mennesker er mindre individualistiske og selvbestemmende enn ideologiene og teoriene fremsetter (ibid). Jeg mener at blant somaliere kan et relasjonelt syn på verden sies å være overrepresentert, men dette betyr ikke at et eventuelt individualistisk perspektiv er utelukket. Som vi skal se i neste kapittel anvendes til tider vestlig ideologi, basert på ideen om det autonome individet, som kritikk av kravene om å sende penger til hjemlandet.

²² Disse kategoriene er i seg selv er ufruktbare da de skaper en naturlig assosiasjon mellom *kultur* og *sted*, og maskerer det faktum at disse kategoriene er ustabile og skiftende (se også Piot 1999: 17).

Konklusjon

Størrelsen på samfunnet, den sosiale sammensetningen og det at nærhet til familie er et kulturelt ideal for mange somaliere i London, kan sies å ha medvirket til det patrilineære slektssystemets vedvarende posisjon i det somaliske diasporasamfunnet. Men selv om klansystemets opprettholdes i diaspora betyr ikke dette at det har en statisk eller uforandret posisjon. Nye utfordringer, muligheter og påvirkninger har ført til endringer hos gruppen generelt og videre endringer i anvendelsen og forståelsen av et slikt system. I kapittelet som følger skal vi se på implikasjonene av å flytte praktiseringen av klantilhørighet fra lokale sfærer til transnasjonale rom.

Kapittel 4: Transnasjonal praktisering av klan

Klannettverkene og forpliktelsene i disse båndene strekker seg også utover landegrenser og knytter somalierne i London til andre diaspora samfunn og til mennesker i hjemlandet. Gjennom disse nettverken flyter kunnskap, mennesker og store mengder kapital. I 2004, var den verdensomspennende somaliske diaspora estimert å sende remisser verdt mellom \$750 millioner og \$1 milliard til hjemlandet, noe som gjør Somalia (og Somaliland) til det fjerde største remisseavhengige landet i verden. Dette beløpet innbefatter støtte gitt til individuelle familier, slektninger og venner, støtte til bistandsorganisasjoner og utvikling, og investeringer i små og mellomstore bedrifter (UNDP 2009). I dette kapittelet skal vi se på ulike implikasjoner ved det å være delaktig i et transnasjonalt slektskapssystem, med et spesielt fokus på de økonomiske nettverkene somaliere i London deltar i og forpliktelsene de har til hjemlandet. Videre vil jeg kort ta for meg klanens rolle i moderne somalisk politikk, en sfære spesielt mange somaliske menn i diaspora er engasjert i. Her vil jeg se på hvordan etablerte kjønnsroller påvirkes i denne sfæren, og hvordan kvinners inntog i politikken kan sies å utfordre forståelsen av det somaliske slektskapssystemet basert på agnatisk avstamning.

Økonomiske nettverk

Nylige rapporter om remisser sendt fra diaspora anslår at det årlig sendes \$1.6 milliarder til Somalia og \$700 millioner til Somaliland (Lindley 2007a). På lik linje med statistisk materiale om antall somaliere i diaspora, er sikre anslag om mengden kapitalflyt fra diaspora til Somalia og Somaliland vanskelig å oppdrive, da disse pengene overføres i forholdsvis uformelle nettverk. Om man ønsker å skaffe anslag fra remissefirmaene selv innebærer dette innsyn i kommersielt sensitiv informasjon og det er ikke lett å skille pengeoverføringer innad i diaspora fra penger sendt til hjemlandet (UNDP 2009, Lindley 2006:5). Nye studier viser at denne formen for indirekte bistand står for 40 % av inntekten til urbane hushold i Somalia og Somaliland (Maimbo 2006), og en husholdsundersøkelse utført i Hargeisa viser at 25 % av husholdene der fremsetter remisser sendt fra diaspora som eneste form for inntekt (Lindley 2007a). Selv om det er vanskelig å konstatere noe sikkert om mengden kapitalflyt fra diaspora til hjemlandet, så er det klart at det er betydelige summer som flyter gjennom disse nettverkene og preger livene til somaliere i begge kontekster.

Slektskapsgenealogiene som klansystemet er bygget på, danner grunnlaget for den personlige identifikasjonen anvendt av somalisk diaspora rundt om i verden, for å sende penger til hjemlandet. Denne globale prosessen (kjent som *hawilaad*) opererer gjennom telefon, faks og radio. Disse kommunikasjonsformene gjør det mulig for senderen å overføre kapital umiddelbart, gjennom lokale kontorer, til slektninger i hjemlandet (Lewis 2004: 506).²³ Mottakeren kan da hente pengene sine på en av de mange uformelle remissepunktene spredt rundt i landet. Måten dette gjøres på er at senderen spesifiserer den genealogiske identiteten til adressat, mottakeren i Somalia eller Somaliland må videre identifisere seg selv i disse termer for å få tilgang til pengene. Lojaliteten og sikkerheten i disse overføringene er forankret i slektskapstilknytning (Lewis 2004: 506).

Praksisen med å sende penger hjem har lenge vært en tradisjon blant utreisende somaliere, helt fra de første somaliske sjømennene som arbeidet innenfor sjøfartsindustrien fra 1800-tallet av. Inkorporeringen av penger inn i klansystemet var altså en tidlig form for kulturell endring. Robbins, som har videreutviklet Sahlins teorier om kulturell endring, refererer til denne formen for endring som *assimilasjon* (Robbins 2004). Med dette mener han en form for kulturell endring der nye elementer inkorporeres inn i gamle kategorier. De kulturelle kategoriene utvides da til å innbefatte et nytt element, mens forholdet mellom kategoriene ikke forandres (Robbins 2004: 10). I slike tilfeller kan endringen se dramatisk ut, men samtidig er effekten på den kulturelle organisasjonen forholdsvis mild, da relasjonene mellom kategoriene forblir de samme (Robbins 2004:7). Kamelen, den tradisjonelle formen for velstand i Somaliland, ble ikke erstattet av penger, men snarere at kategorien velstand ble utvidet til å inkorporere en ny form for økonomisk verdi. Selv om introduksjonen av penger inn i klansystemet ikke førte til substansiell endring umiddelbart, så mener jeg at tilgangen på penger og flyten av det, på sikt, har påvirket systemet som helhet, i den forstand at de i diaspora i dag opplever systemet som utmattende, og i ubalanse. Det at de fleste klanene i Somaliland har slektninger i diaspora, og at ansvaret for kollektivets velferd har ført til en opplevd forpliktelse om å sende penger hjem, har medført endringer i forståelsen av klansystemet og ansvarsfordelingen i nettverket.

²³ Det mest kjente firmaet som mine informanter anvender for pengeoverføring er *Dahabshii*. Slike pengeoverføringsfirmaer opererer som regel ut av internettkafeer og andre foretninger drevet av somaliere. (Se også Lindley 2007b)

En eldre somalier jeg traff i Somaliland, som nylig var vendt tilbake fra diaspora, forklarte meg hvordan han opplevde implikasjonene av diasporapenger på samfunnet i Somaliland. Han forklarte hvordan somaliere som bor i urbane strøk, i byer som Hargeisa, Burco og Laasacaanood, påvirker nomadeslektninger på landsbygda. De i byene lever hovedsakelig av diasporapenger og deres livsstil smitter over på nomadene, sa han. Dette medfører at flere og flere somaliere gir opp nomadelivet og emigrerer til byene. Men problemet er at det ikke finnes arbeid i byene, noe som er et generelt problem i Somaliland, og eneste måten de da kan overleve på er å motta økonomisk støtte fra slektninger i diaspora. Dette fenomenet frustrerte han; *"The worst thing is that they probably would have had a better life in the countryside, but how do you explain that to them? They think we are trying to keep the goods to our selves"*. Ved siden av denne frivillige migrasjonen fra landsbygd til by, påpekte også denne mannen at økologiske faktorer påvirker den økonomiske situasjonen. I krisetider, for eksempel ved langvarig tørke, trenger slektninger ekstra hjelp.

"When there's drought life becomes tough in the countryside. They can't get the material to make the textiles they need for their houses, and to load them on the camels, because the bushes and trees have dried up. Instead they use these plastic covers which costs money. So they call us saying that they need money, and that they need a truck to move camp. So we send them money for their houses and buy them a truck. And then a few years later they call again, saying that the truck is broken and they need money to fix it or buy a new one. It's a never ending circle".

Lindley, i sin case studie fra Hargeisa viser også hvordan de ulike økonomiske sfærene somaliere fungerer innenfor henger sammen, og hvordan en krise et sted kan forplante seg videre til et annet. Hun påpeker at den pastorale og urbane økonomien er nært knyttet sammen, og viser hvordan hindringer i *lifestock trade* på landsbygda påvirker byliv, både direkte og indirekte (Lindley 2006:15). Tørke kan føre til matmangel, tvungen salg av husdyr til lave priser, migrasjon til urbane strøk og i verste fall tap av liv som et resultat av sult eller sosiale konflikter (Xasan Gaani 2005:203). Ut fra Lindleys data fra Hargeisa fremstår befolkningen i byene som de største remissemottakerne. Men som Lindley selv påpeker kan denne statistikken sies å maskere det faktum at mye kapital sendt fra diaspora redistribueres i Somaliland, fra byfolk til nomader på landsbygda (Lindley 2006:17ff). Så det er altså ikke kun en overføring av penger fra diaspora til Hargeisa, men også en overføring av penger fra

mer velstående hushold til de fattigere, og fra urbane til rurale strøk (ibid). Dette betyr at en tørke på landsbygda kan påvirke økonomien i Hargeisa, som igjen kan legge økonomisk press på individer i diaspora. Som det her fremkommer legger slektskapsnettverkene grunnlaget for økonomiske avhengighetsforhold mellom diaspora og hjemlandet. De økonomiske sfærene somalierne fungerer innenfor er altså nært knyttet sammen og del av samme transnasjonale økonomisk nettverk.

Forpliktelser på tvers av landegrensler

Blant mine informanter er denne praksisen med å sende penger til slektninger i hjemlandet en prosess som berører flere aldersgrupper og generasjoner. Forpliktelsene om å sende penger hjem var et tema som ble mye diskutert og som alle hadde erfaringer med. De eldre er de som har mest ansvar og som føler sterkest forpliktelse til å hjelpe klanslektninger i Somaliland økonomisk. Flere av mine informanter i voksen alder har alene økonomisk ansvar for hele hushold i hjemlandet. Pengene som sendes fra diaspora er for mange eneste form for inntekt, og flere av mine informanter fortalte meg at pengene de sender til slektninger i Hargeisa og Burco går direkte til deres husholdningsbudsjett (*biil*). I Lindleys undersøkelse i Hargeisa svarte 96 % av deltagerne at de anvendte remissene de mottok til *biil* (daglige utgifter slik som mat, utdanning, helse, leie, khat og husholdningsartikler) (Lindley 2006:13). Mine informanter sender penger til *biil* enten direkte til individer eller betaler månedlig til butikker i Hargeisa og Burco hvor slektninger da kan handle varer på kreditt.

Ved siden av denne uformelle formen for økonomisk støtte finnes det også mer institusjonaliserte former for sosial støtte, slik som *Qaraan*, *Jaaliyaad*, *Zakat* og *Dia/Magta*. *Qaraan* er en klanbasert innsamling til støtte for individer og ulike sosiale prosjekter i hjemlandet. Denne formen for pengeoverføring anvendes for å hjelpe individer i nød eller de som befinner seg i en vanskelig situasjon, slik som behov for en kostbar operasjon eller lignende (Lindley 2006:18, 2007b:9). Ingen av mine unge informanter hadde alene økonomisk ansvar for hushold i Somaliland, men som et resultat av nettverkene i klansystemet var de allikevel en indirekte del av pengeoverføringsprosessen, ofte gjennom sporadiske innskudd i *Qaraan* innsamlinger. En mer offentlig form for innsamlingsaksjon, som de unge også bidrar til, er *Jaaliyaad*. *Jaaliyaad* er en bredere samfunnsbasert innsamling, hvor medlemmer i diaspora bidrar med, for eksempel, donasjoner til helse- og utdanningsinstitusjoner og prosjekter (Lindley 2006:18). *Zakat*, som er den 3. pilaren i Islam,

proklamerer at 2,5 % av individuell velstand burde redistribueres årlig (Kent & Hippel 2004:35). *Zakat* er altså en religiøs forpliktelse hvor inntekter redistribueres fra diaspora til trengende slektninger i Somaliland, og fra mer velstående hushold i byene til de fattigere på landsbygda (Lindley 2006:18). Den siste formen for institusjonalisert sosial støtte nevnt her er dia betaling. I London er det de eldre som er aktive i dia-betalende grupper. Gjennom kontrakter (*heer*) inngått av deres forfedre deler de et felles ansvar med agnatiske slektninger i hjemlandet om å betale kompensasjon for skader eller drap utført av slektninger. Ved første øyekast kan det virke som om de unge ikke er delaktig, men også her er de indirekte involvert gjennom deres forbindelser til klansystemet. Mine eldre informanter i London betaler dia regelmessig og flere av dem fortalte at de også betaler for sine sønner, da de i kraft av å være agnater anses, spesielt av de i hjemlandet, som medlemmer av slektens dia-betalende gruppe. Mine eldre informanter følte et ansvar for å betale dia for sine sønner, selv om sønnene selv ikke var involvert i diagruppen og viste lite interesse for et slikt samarbeid. Dette kan sies å være knyttet til at individuell sikkerhet er basert på diagruppens styrke, altså antall agnater og deres makt (Lewis 1994:28). Størrelsen på diagruppen regulerer mengden kompensasjon betalt av de individuelle medlemmene.

Den dia-betalende gruppen, som er komponert av agnater som teller fire – åtte generasjoner tilbake til en felles forfader, deles inn i mindre segmenter kalt *jiffo* grupper (Lewis 1999: 172ff). *Jiffo* gruppen består av nære agnatiske slektninger som tilhører samme dia-betalende gruppe. Dette tofoldige systemet gjenspeiles i måten kompensasjon betales og mottas på. Den største delen (*mag deer*) betales og mottas av alle medlemmene i dia gruppen, mens den mindre delen (*jiffo*) betales og mottas av de nærmeste slektingene til den som enten er ansvarlig for mord, eller til den som har fått en slekting drept (ibid). Mengden kompensasjon som betales eller distribueres er basert på den mannlige styrken til de *jiffo*-betalende undergruppene (Lewis 1999: 174). I dette systemet regnes alle guttebarn som voksne menn og hver *jiffo* gruppes ansvar måles i antall agnater, uavhengig av alder eller hvor i verden de måtte befinne seg. Denne prosedyren kalles "penis telling" (*Qoora tiris*) (ibid). Så de unge somaliske guttene i England er altså en indirekte del av et klansamarbeid som knytter de til slektninger i hjemlandet. De fleste guttene i London er i dag en del av systemet i kraft av at deres fedre utfører deres plikter, så det kan altså være interessant å se hvilke endringer et generasjonsskifte i diaspora vil medføre. Mange av de unge uttrykte

usikkerhet rundt deres rolle i slike samarbeider i fremtiden, flere mente at de ikke kjente sine agnatiske slektninger i Somaliland eller systemets gang, andre påpekte at språk kunne være en hindring da mange av de unge i London snakker lite eller dårlig somalisk. Om nye kontrakter (*heer*) inngås av neste generasjon med en slik spredt bosetting og ulike erfaringsverdener vil tiden vise, foreløpig har de unge en distansert posisjon. Ved siden av å kompensere økonomisk for sine sønner, opplevde flere av de eldre i London dia-betalingen som en ekstra belastning på dem i diaspora. Jeg ble fortalt at det å kompensere andre grupper med kameler var siste utvei, da salg av klanens kameler anses som tabu. Dette kan sies å legge et ekstra press på slektninger med tilgang til andre former for kapital, og de eldre i diaspora følte at det var deres ansvar å samle inn penger slik at salg av kameler kunne unngås. Dette illustrerer hvordan inkorporeringen av penger inn i klansystemet og tilgangen på dem kan sies å føre til endringer i systemet på sikt.

Den nye konteksten som de i diaspora befinner seg i og den opplevde forpliktelsen om å sende penger hjem, har medført refleksjoner rundt systemets fruktbarhet som helhet. Prosessen med å sende penger ble mye diskutert og mange opplevde dette som en belastning. Det var mange ulike grunner gitt for å sende penger hjem, men alle kan sies å være forankret i klanideologi, og den relasjonelle ideen om at individets velferd er knyttet til gruppens velferd. En grunn kan sies å være knyttet til ideen om resiprositet, altså et ønske om å gjengjelde tidligere tjenester utført av slektninger, slik som oppdragelse, betaling av skolepenger eller tilrettelegging for deres reise til Europa. Som vi har sett tidligere er ikke dette en form for resiprositet som kun foregår mellom to enkeltindivider, men snarere at man kan gjengjelde tjenester utført for nære slektninger, for eksempel at man støtter en tante i Somaliland økonomisk fordi hun ved en tidligere anledning hjalp ens foreldre. Empati og bevissthet rundt de økonomiske forskjellene kunne også være en pådriver for pengesending. Mange hadde vondt av omstendighetene deres klanmedlemmer og deres folk generelt levde under og flere påpekte også at det var deres islamske forpliktelse å hjelpe de i nød.²⁴

Ved siden av dette kan det sies å eksistere et sosialt press om å sende penger hjem til slektninger. Nærhet til familie og ansvar for kollektivets velferd er kulturelle verdier som står sterkt og som det er et forventningspress om å opprettholde. Det å isolere seg og avstå fra

²⁴ Se Lindley, 2007b, for en videre diskusjon om pengesending og årsaker til det.

klanforpliktelser anses som brudd på grunnleggende kulturelle verdier og kan ha konsekvenser for ens sosiale status i nærmiljøet og i hjemlandet. I en diskusjon jeg hadde med Fozia om implikasjonene rundt presset om å sende penger, ville hun gi meg et eksempel på hvor håpløst systemet kunne oppleves. Noen blir fullstendig avhengig av pengene som blir sendt til dem, for mange går det rett til husleia, sa hun. Hun fortalte at hennes far betaler *biil* for to familier i Hargeisa. Opprinnelig var det kun en familie, han hadde begynt mange år tidligere da en klanslektning døde og etterlot seg kone og to små jenter. Faren til Fozia begynte da å støtte familien økonomisk slik at jentene skulle få en grei oppvekst. Nå er begge jentene gift og har egne hushold, og faren til Fozia betaler fortsatt for deres livsopphold. De er ikke engang våre nærmeste slektninger, sa Fozia, men han føler allikevel en plikt til å sende penger hver måned.

One day last week aabo [dad] was really frustrated, because he by mistake was late with one payment. Only one day had passed, and in that short period of time the girl called another uncle in the UK and complained. Aabo was furious! How dare she call the family and make him look bad.

For mange oppleves dette kravet om å sende penger som å være fanget i en uendelig sirkel. Ved at ideen om hjemlandet spiller en sentral rolle i deres forståelse av selv, ønsker man gjerne ikke å oppføre seg på en måte som truer båndene til dette hjemlandet. Det er en kontinuerlig interaksjon mellom disse to sfærene, og rykter og nyheter spres raskt gjennom klannettverkene. Mange er frustrert over det de opplever som liten forståelse, fra slektninger i hjemlandet, for det økonomiske presset forpliktelsene i klansystemet medfører for de i diaspora. Dette kan også sies å være knyttet til en utopisk forestilling de i hjemlandet har om Europa, hvor det gis inntrykk av økonomisk overflod, en forestilling som forøvrig pengesendingen opprettholder. Mange av de eldre mener systemet er i ubalanse og ikke lenger fruktbart, hverken for de i diaspora eller mottakerne i hjemlandet. Etter å ha sendt penger i over 20 år uten å se nevneverdige forandringer anses pengesendingen som et problem man ønsker å løse. I stedet for at pengekravet minker opplever mange at det stadig øker, og skaper avhengighetsforhold som arves av neste generasjon. Det kan sies å eksistere en generell bekymring over hvordan denne situasjonen vil utarte seg i fremtiden, mange ønsker ikke at sine barn i diaspora skal leve med samme økonomiske press.

De unge var også klar over situasjonen med pengesending og hadde sine egne bekymringer knyttet til dette. Rett før min reise til Somaliland diskuterte jeg dette fenomenet med Hannah og Fozia. Hannah påpekte;

Our generation is not going to continue to send money; I don't even know the people there! Hojo [mum] is afraid that we will not continue, some of us might, but our children will definitely not. Our parents do it because they have memories from their life back home, and remember the villages and the people there. That's why they feel obligated to help them with money. I'm not going to continue to send, why should I, are you going to?

Hannah kikket spørrende på Fozia som ikke svarte, men satt der og kikket betenkt ut i luften. Jeg sa at jeg ganske sikkert ikke komme til å sende penger regelmessig, da jeg ikke kjenner klanslektningene mine i Somaliland godt nok og at språket rent praktisk vil være en hindring for meg. Fozia brøt stillheten og sa at denne pengesendingssituasjonen var en av årsakene til at hun kviet seg for å reise tilbake. Jeg vet at hvis de får et personlig forhold til meg, og vet hvem jeg er så er jeg nødt til å sende penger når de spør, sa hun. Jeg vil ikke ha ansvaret for andres liv på den måten, det er for mye press, la hun til. Det var tydelig at hun synes dette er vanskelig. Hun fortsatte;

This is why I'm afraid of answering the phone at my parent's house, in case it's someone from Somaliland. I don't want them to know me personally. Of course I send money some times, but that's without them knowing it's from me. I just add something to someone else's pot. I don't want that pressure hanging over me for the rest of my life.

Nye innflytelser, nye strategier

I deres studie av bosniske og eritreiske flyktninger fremsatte Ali et al. begrepet 'tvungen transnasjonalisme' (*forced transnationalism*) for å beskrive det sosiale presset, flyktninger opplever, mot å opprettholde transnasjonale bånd (2001). I en somalisk kontekst foreslår Lindley 'presset transnasjonalisme' (*pressured transnationalism*), heller enn tvungen, som en mer passende beskrivelse av det sosiale presset somaliere i diaspora erfarer (2007b). Det å være tilknyttet et transnasjonalt nettverk har medvirket til nye refleksjoner og andre

forståelser av rettighetene og pliktene i klansystemet. Selv om somaliere i hjemlandet og i diaspora tilhører samme nettverk, så fungerer de også samtidig innenfor ulike sosiale, lokale rom. Som nevnt i introduksjonen konstruerer man, i diaspora, det somaliske i interaksjon med et mangfold andre (*multitude of others*). Denne kompleksiteten påvirker identitetsprosessen og åpner opp for alternative forståelser av egen kultur. Som en av mine informanter så presist uttrykte det;

The best thing about living in the west is that you see all these different cultures and traditions, and you can choose what you want to have as your culture. You can also see other people's reactions to Somali culture, and you can choose what you want to pass on.

Som det her fremkommer påvirker ulike verdier, ideologier og kulturer somaliene i London og åpner opp for en kritisk vurdering av egne praksiser. Den såkalte "vestlige" ideen om det autonome individet og forestillingen om at "det gode liv" er knyttet til akkumulering av individuell velstand, er det som står i sterkest kontrast til de kollektive forpliktelsene i klansystemet, og som anvendes både for å vise til de positive sidene ved systemet, men også som en kritikk av forpliktelsene i det. Et returnert diasporamedlem jeg traff i Somaliland satte sin egen situasjon i kontrast til sine britiske venner i en diskusjon vi hadde rundt det økonomiske ansvaret de unge i diaspora står i fare for å arve.

Forget the young people! It's much worse for us, the first generation who left. My colleges in Britain are buying their second car now, and I'm still on my first mortgage! All because of the huge amount of money I've been sending home for almost twenty five years!

I sin lokale kontekst i London sammenligner denne mannen seg med sine britiske venner og opplever sin situasjon som en hindring for individuell økonomisk progresjon, og dermed en belastning på ham som individ. Det at mange i diaspora anser systemet som i ubalanse, har ført til at man søker andre strategier for å løse "problemet". Under mitt feltarbeid i London hadde min primære slektskapsgruppe flere møter hvor de diskuterte ulike temaer knyttet til slekten i hjemlandet og i London. På et av disse møtene ble den økonomiske avhengigheten diskutert. En av deltagerne var nettopp returnert fra Burco og gav oss nyheter derfra. Han fortalte at de hadde avsluttet en dia-konflikt på landsbygda som hadde pågått lenge. En av

de eldste på møtet ble irritert, da han ikke var fornøyd med resultatet, hvorav denne mannen svarte at de hadde gjort det de kunne ut fra omstendighetene, og når han ikke selv var tilstede måtte han respektere og stole på avgjørelsen hans agnater hadde tatt. Her ser vi også noen av implikasjonene av å drive klanpolitikk på et transnasjonalt nivå. Mannen sa videre at de måtte diskutere den økonomiske situasjonen til de hjemme. Nå er situasjonen riktig ille, påpekte mannen. Da han besøkte slektninger i Burco kom barna løpende mot ham med utstrakte hender og sa "gi meg penger, gi meg penger". For dem er vi vandrende banker, sa han oppgitt. *"We can't just give them fish; we have to teach them how to fish!"* Dette skapte mye diskusjon. Etter hvert ble gruppen enig om å undersøke mulighetene for å starte en form for mikro-lånordning, hvor slektens kvinner i Burco kunne få små lån med gode vilkår av de i diaspora, slik at de kunne starte små bedrifter og oppleve økonomisk uavhengighet.

Det er tydelig at de sosiale endringene det somaliske folk har gjennomgått, og implikasjonene av å drive klanpolitikk i et transnasjonalt rom, medfører refleksjon rundt klan som et sosialt system, og kan fungere som en katalysator for kulturell endring. Ved at remissesituasjonen diskuteres, kan det sies å ha forekommet en bevisstgjøring rundt implikasjonene et slikt system medfører i en transnasjonal kontekst, og som det fremkommer av det over søker mange nå nye strategier for håndtere situasjonen. Det at man aktivt arbeider med å finne nye løsninger for hvordan håndtere klanforpliktelsene, snarere enn å løsrive seg fra systemet, tydeliggjør viktigheten av klan som kulturell logikk.

Klan og Politikk

Et annet aspekt ved det somaliske klansystemet som knytter somaliere i London til hjemlandet, er klanens rolle i moderne somalisk politikk. Det ble tidlig klart for meg at klanidentiteten legger grunnlaget for politisk lojalitet, gjennom at man støtter sin klans kandidat, både symbolsk og økonomisk. Som Lewis har påpekt kan klanidentiteten sies å være en svært mektig, kulturelt konstruert, sosiopolitisk identitet fordi den, per definisjon, *flyter i blodet*. Genealogiene kan altså sies å være genetiske retningslinjer for sosial og politisk interaksjon (Lewis 2004:491). Under mitt feltarbeid skulle det holdes politisk valg i Somaliland, noe som også stod på dagsorden i London. Hjemlandets utvikling og politikk er en sfære svært mange somaliske menn i diaspora er engasjert i. Diasporagrupper generelle orientering mot hjemlandet er det som ofte anses å skille slike grupper fra andre

immigranter, og som sies å være et fremtredende aspekt ved diasporaidentiteten (Safran 2004:16). Safran påpeker at noen grupper i perioder kan sies å gjennomgå en prosess han kaller 'av-diasporisering' (*de-diasporizing*), altså at deres unike karakter svekkes og deres identiteter smelter sammen med majoritetssamfunnets. Men samtidig kan det ved ulike tider være "utløsende" hendelser, enten i hjemlandet eller mottakerlandet, som gjenoppliver diasporaidentiteten og engasjementet for hjemlandets affærer (Safran 2004:15ff). Valget i Somaliland kan sies å være en slik utløsende hendelse, som medfører et økt fokus på klanlojalitet og en mobilisering av klanmedlemmer i London. I denne prosessen kan det sies å foregå en gruppekonsolidering på klanens nivå i det segmentære systemet. I prinsippet kan man forenes på alle nivå av segmentasjon, som for eksempel da jeg deltok på feiringen av Somalilands frigjøringsdag den 18.mai. Da var ikke klanilknytning relevant, her søkte man snarere en felles identifikasjon på klanfamilie nivå, og på et enda bredere nasjonalt nivå, knyttet til kampen om anerkjennelse av Somaliland som nasjonalstat. Her stod ikke klanene i opposisjon, men derimot somalilendere som en gruppe i kontrast til sørsomaliere.

Slike periodiske konsolideringer viser hvor skiftende og situasjonsavhengig den sosiale identifikasjonen i klansystemet er. Det at de ulike klanene var såpass fremtredende under mitt feltarbeid, og kanskje overskygget en bredere identifikasjon gjennom klanfamilie, kan være en konsekvens av den politiske situasjonen i hjemlandet, hvor de tre presidentkandidatene representerer tre ulike klaner. Her er begrepet 'representerer' et nøkkelbegrep, da de somaliske klanene kan sies å være egalitære, og de som eventuelt utnevnes som ledere, enten tradisjonelt som sultaner eller i dag som presidenter, har kun en representativ rolle. I prinsippet er alle eldre menn ledere og politiske aktører, noe som kan forklare litt av det voldsomme engasjementet i hjemlandets politikk blant eldre somaliere i London. Dette henger igjen sammen med ideen om kollektivets ansvar for gruppens velferd, som i politikken, altså det offentlige rom, er agnatenes oppgave. Ut fra en slik relasjonell logikk blir det å støtte klanens kandidat en selvfølge. Det at de ulike kandidatene også gjør valgkamp i London, illustrerer hvor involvert somaliene i diaspora er i hjemlandets politikk, og hvor viktig deres rolle i hjemlandets utvikling anses.

Majoriteten av mine unge informanter hadde et distansert forhold til hjemlandets politikk, og flere hadde vanskeligheter med å forstå de eldres blinde lojalitet til klanens kandidat. De

unge hadde ofte en annen tilnærming til politikk, og var opptatt av å se på partiprogrammer og de ulike kandidatenes politiske agenda. Mens for de eldre var målet å få deres klan i en lederposisjon, da det vil gagne slektsgruppa og gi høyverdig status. I og med at klan og politikk er så nært knyttet sammen, og det å drive politikk anses som et kollektivt prosjekt, er det vanskelig for de unge å fritt velge sin politiske orientering. En av mine yngste informanter ble, like før valget ²⁵, avbildet med et partiflagg rundt seg på en "fundraiser" for presidentens parti, og bildet ble lagt ut på partiets hjemmeside. Hennes klan tilhører opposisjonspartiet, og samme dag som bildet ble lagt ut ble morens telefon ringt ned av bekymrede klanslektninger, som hadde sett datteren hennes "promotere" en annen klans parti. Jeg, og fire agnater fra morens side, reiste hjem til familien for å høre jentas forklaring. Hun sa det som det var, at hun ikke er interessert i klanpolitikk, og at hun kun hadde vært med en venninne på det hun anså som en somalisk fest. Hennes onkler forhørte henne nøye med en lystig og ertende tone, men allikevel med et underliggende alvor som igangsatte reaksjonene. Hennes onkler stilte seg tvilende til at hun ikke hadde forstått hva hun var med på, jenta avfeide deres kritikk og da vi dro derfra skrek hun nesevist etter oss ned trappeoppgangen "Why do you care, I'm not from your tribe anyway!". Noe som fikk oss alle til å le, da hun slo tilbake med samme mynt, fordi disse mennene var agnater på morens side og hun i prinsippet tilhører sin fars klan. Men fordi hun er oppdratt av moren alene og ikke har nær kontakt med farens familie, anses hun som del av morens fødeklan. Dette viser hvordan klanidentiteten dikterer politisk orientering og knytter somalierne i London til en større politisk kontekst i hjemlandet.

Det mest betydelige bidraget somalierne i London gir politikken i hjemlandet er økonomisk støtte. På lik linje med kravet om å sende penger hjem til slektninger, forventes det å bidra økonomisk til klanens kandidat. Dette gjøres som regel gjennom kollektive innsamlingsaksjoner, lik den jenta over deltok på, og her forventes det at også de unge bidrar enten gjennom frivillig arbeid eller ved å gi penger. De politiske implikasjonene av remissestrømmen har, i senere tid, blitt diskutert i litteraturen om somaliere. Det har blitt foreslått at pengeflyten kan sies å redusere politisk ansvarlighet gjennom å legge til rette for menneskers håndtering av livet i politisk ustabile situasjoner (Lindley 2006:6). Et negativt aspekt ved pengesendingen kan sies å være at den tillater politiske fraksjoner å overleve

²⁵ Valget skulle opprinnelig holdes i april, men ble utsatt to ganger under mitt feltarbeid, og er fortsatt ikke holdt.

uten å bidra med noe for folket (Marchal et al. 2000:14). I en diskusjon jeg hadde med Fozia om klansystemets rolle i somalisk politikk, diskuterte vi implikasjonene av å støtte klanens kandidat blindt. Hva om Silaanyo ikke er den rette kandidaten, hva om vi setter pengene på feil hest kun fordi han er Haber Ja'lo og en tidligere SNM helt, sa Fozia bekymret²⁶. Hun fortalte at moren hennes hadde ringt og bedt henne sende penger til Kulmiye. Moren hadde sagt at det nå var en felles innsamling og at alle måtte bidra. Fozia hadde forsøkt å nekte, men moren sa at det ikke var aktuelt og at det ville være skamfullt for familien om hun avstod fra å sende. Fozia hadde sagt til sin mor at hun mente det var udemokratisk og *haram* å gi penger direkte til kandidater, den eneste argumentasjonen hun mente fungerte på sin mor. Men det nyttet ikke denne gangen, da moren allerede hadde sendt penger på hennes vegne, og hun var nødt til å betale henne tilbake. Blant de unge i London kan det sies å være en generell skepsis til fruktbarheten av å støtte de politiske kandidatene i hjemlandet og mange har gitt opp håpet om en positiv utvikling. Men i kraft av å være delaktige i et transnasjonalt slektskapssystem er de allikevel knyttet til hjemlandets utvikling og forholder seg til hjemlandets politikk med varierende engasjement.

Politikk & kjønnsroller

De sosiale endringene forflytningen til London har medført kan sies å ha påvirket tradisjonelle kjønnsrollemønstre. Flere av mine informanter mente at kvinnene hadde lettere for å tilpasse seg i diaspora, enn mennene. Mine informanter hadde ulike forklaringer på hvorfor det var slik, noen mente at dette var fordi somaliske kvinner generelt var oppdratt mer tilpasningsdyktig, som et resultat av at de "skifter" klan i ekteskap og at det tradisjonelt ble praktisert virilokal bosetting. En annen forklaring er at den tradisjonelle kvinnenrollen, basert på omsorg for barn og hushold, er enklere å overføre. Andre mente at kvinnene arbeidet hardere for å få den nye livssituasjonen til fungere, da de hadde barn å tenke på, og dermed ikke kunne gi opp så lett.

Kleist under sitt feltarbeid blant dansksomalierne gjorde en case studie på en internasjonal somalisk konferanse i Danmark (2008). Hun var spesielt opptatt av diasporaens rolle i transnasjonal utvikling og politikk. Hun argumenterer blant annet for at diasporaens involvering i hjemlandet er knyttet til spørsmål om anerkjennelse og maskulinitet. På denne konferansen var det ingen kvinner til stede, og Kleist foreslår at denne mannsdominerte

²⁶ Ahmed Silaanyo er leder for det største opposisjonspartiet Kulmiye.

sfæren er en sfære hvor menn kan gjenoppta sin status, hvor de kan få anerkjennelse som kompetente og ressurssterke menn, og produsere maskulinitet (ibid). Dette perspektivet knytter hun til den antatte problematiske tilpasningen blant somaliske menn, et perspektiv som ligger til grunn for det kjønnede bilde av *'the troublesome man'* som sirkulerer i somaliske miljø (ibid). Med høy arbeidsledighet og nye former for institusjonalisert støtte, er det dominerende kjønnsidealet med mannen som hovedforsørger og aktør i det offentlige rom vanskelig å realisere. Der kvinnen arbeider eller mottar sosialstøtte kan mannens rolle i familiens velferd sies å reduseres (Griffiths 2002). Kleist mener en måte å bøte på dette kan være å vise engasjement og være aktiv i transnasjonal politikk og utvikling, og dermed hevde seg som en mann som viser initiativ og tar ansvar (Kleist 2008). Selv om jeg også identifiserte en lignende diskurs rundt mannens rolle i London, er jeg i utgangspunktet skeptisk til slike brede kategoriseringer som *'the troublesome man'*. For noen kan det politiske engasjementet forklares ut fra en slik logikk, men det gjelder ikke mennenes generelle engasjement i hjemlandet. Mange av de som deltar på transnasjonale konferanser og seminarer er svært ressurssterke menn, noe som tyder på at engasjementet er drevet av andre mekanismer. Jeg mener det brede engasjementet i hjemlandets politikk kan ses på som en måte å utføre den somaliske mansrollen på i en ny kontekst, og dermed knyttet til en kulturell forståelse av hva det vil si å være en somalisk mann. Som nevnt tidligere er somalisk politikk et kollektivt prosjekt, hvor alle menn har en plass og til en viss grad et ansvar for politisk utvikling. De lange (klan) politiske diskusjonene som fant sted i skyggen av store trær på landsbygda, har i diaspora blitt overført til stuer, kafeer, konferanser og lignende.

Under mitt opphold i London deltok jeg også på en rekke konferanser knyttet til transnasjonalt engasjement og diasporaens rolle i hjemlandets utvikling. I motsetning til Kleist erfaringer i Danmark, var det noen få kvinner som deltok og gikk igjen på disse møtene. Som nevnt tidligere er politisk aktivitet tradisjonelt en mannsoppgave, men som jeg observerte i London forhandlet noen få kvinner om å etablere rom for deres deltagelse i denne sfæren. Selve tilstedeværelsen av kvinner i politikken kan sies å utfordre de agnatiske prinsippene som ligger til grunn for klansystemet. På et somalisk seminar jeg deltok, i regi av *School of Oriental and African Studies (SOAS)* i London, ble kvinners rolle i politikken diskutert. Rhoda, en av kvinnene på panelet, mente at politikken er åpen for kvinner, og at

det er mangel på engasjement som er årsaken til at somaliske kvinner ikke er involvert. Hun påpekte at hun hadde deltatt i en rekke politiske debatter og møter, og at hun aldri hadde opplevd noe som helst form for motstand fra mennene. Men på omtrent alle møtene hadde hun vært eneste kvinne til stede. Rhoda mente altså at den manglende politiske representasjonen av kvinner i Somaliland hadde å gjøre med kvinners manglende interesse for politiske spørsmål.

Denne påstanden skapte stor debatt og mange var uenig i Rhodas uttalelser. Khadra, den yngste kvinnen som deltok, var sterkt uenig. Ved at vi valgte å bruke klanpolitikk for å løse våre problemer og fortsatt bruker klan i politikken (*Gurti*), har kvinner per definisjon ingen plass, sa hun skarpt. Politikken i dag drives av eldre menn og vi har kun hatt én kvinne i et politisk verv, det er ikke tilfeldig, la hun til.²⁷ Senere på kvelden spiste jeg middag med en av de eldste på møte, og han mente at det offentlige rom ikke er like åpent for kvinner som for menn. Det er derfor nesten alle menn i min familie har gått på skole, mens ingen av mine søstre har hatt muligheten, påpekte han. Så lenge klan er så involvert i det offentlige rom vil det forbli en mannsfære. Klan er av og for menn, sa han.

Konklusjon

Som det her fremkommer har de sosiale endringene som fulgte kontekstskiftet påvirket de tradisjonelle kjønnsrollene. Menn kan sies å ha funnet en sfære i diaspora hvor de kan praktisere den somaliske mansrollen og slik skape en følelse av kulturell kontinuitet gjennom å gjøre det somaliske menn "alltid har gjort", vise ansvar for kollektivets velferd. Politikken har samtidig blitt en sfære hvor kvinner forhandler om en posisjon i det offentlige rom, noe som kan sies å være en betydelig endring fra deres tradisjonelle rolle, en endring som kan forplante seg videre til hjemlandet. I London traff jeg flere kvinner som karakteriserte seg selv som medlemmer av politiske parti og som aktivt arbeidet for å styrke og fremme sitt parti før valget. I dette kapittelet fikk vi også innblikk i hvordan de nye omgivelsene somalisk diaspora befinner seg i og omstendighetene rundt det å være aktiv i transnasjonale nettverk har ført til refleksjoner rundt systemets fruktbarhet og en søken etter nye strategier i anvendelsen av systemet på tvers av landegrenser. I neste kapittel flytter jeg fokuset fra transnasjonale nettverk til lokal identitetsforhandling i London.

²⁷ *Gurti* er et eldre råd bestående av representanter fra alle klanene, og har vært en integrert del av politikken siden frigjøring. Edna Aden var utenriksminister i perioden 2003 til 2006.

Kapittel 5: Identitetsproduksjon og kulturelle grenser

Så langt har vi sett hvordan den somaliske identiteten kan sies å forstås som medfødt i den forstand at slektskapssystemet, gjennom aktørenes genealogiske bakgrunn, danner et bakteppe for sosial identifisering. Som et resultat av en slik slektskapsbasert forståelse av verden har alle somaliere i London en tilskrevet plass i det sosiale landskapet. Det genealogiske nettverket som somaliere tenker og handler ut fra tydeliggjør det *forestilte fellesskapet*, og legger grunnlaget for en felles sosial identifikasjon. På et seminar jeg deltok på under feltarbeidet holdt en britisk lingvist et innlegg om somalisk språk og poesi. Denne lingvisten er kjent i det somaliske miljøet for sin beherskelse av språket. Etter møtet kom jeg i prat med to unge menn som mente denne mannen hadde gjort skam på dem, da hans somalisk var mye bedre enn deres. Hvorav den ene mannen påpekte;

*It doesn't matter anyway, he can be as good as he wants, but he'll never be Somali!
Being a Somali is something you are born into, that runs in your blood, you can never learn it!*

Med utgangspunkt i slektskapssystemet kan den etniske identiteten sies å være bred og inkluderende. Men samtidig er ikke anerkjennelse som et fullverdig medlem av diasporamiljøet gitt. Jeg opplevde at det finnes graderinger av somaliskhet innad i gruppen som en konsekvens av diasporasituasjonen. Elementer slik som; hva som konstituerer det somaliske, hva det vil si å være en god somalier i London og hvordan kommunisere sin somaliskhet, var stadig preget av forhandling, uenighet og motstridende tolkninger. Jeg forstod at man ikke kun kan hevde å være somalisk, men at man til en viss grad må bevise det. På den måten kan den somaliske identiteten i diaspora ikke sies å være en tilskrevet identitet. Men snarere at man aktivt må kommunisere og legitimere sitt grunnlag for medlemskap i det somaliske diasporasamfunnet gjennom det Harrison har referert til som kulturelle grenser (*cultural boundaries*) (Harrison 1999). Med dette mener han det kulturelle repertoaret som etniske grupper definerer seg selv ut fra. Altså de ulike måtene slike grupper uttrykker deres identiteter gjennom diakritiske inventarlistene av praksis og symboler, slik som; klesdrakt, livsstil, språk, matkultur, musikk, ritualer, religiøs tro, eller

andre former for symbolsk innhold som anses som en skillelinje mellom en gruppe og en annen (Harrison 1999:10).

Bevisstheten rundt kulturelle grenser og behovet for å kommunisere disse mener jeg forsterkes i diasporasituasjonen. I dette kapittelet skal vi se på hvilke implikasjoner et slikt kontekstskifte medfører for (re)produksjon av somalisk identitet og kultur. Jeg vil først ta for meg den økte religiøse bevisstheten som preger det somaliske diasporamiljøet i London, og se på hvordan et aspekt ved det religiøse fokuset kan sies å være knyttet til en opplevelse av kulturen som truet og et ønske om kontroll over de unges sosialisering i diaspora. Videre vil jeg se på implikasjonene av å drive identitetsproduksjon på flere nivå og hvordan ulike forståelser av "somaliskhet" konfronteres i møte med somaliere i andre kontekster.

I dagens nasjonalstater lever et mangfold av etniske grupper side om side og fungerer innenfor samme samfunnsstruktur. Tett kontakt mellom ulike etniske grupper er for så vidt ikke et nytt fenomen, da mennesker har flyttet på seg i lang tid. Men den konsentrasjonen av mangfold som vi i dag ser i multikulturelle storbyer slik som London er allikevel interessant i den forstand at dynamikken utspiller seg foran øynene våre. Vi har i moderne tid gått fra nasjonalstater som var forholdsvis etnisk og kulturelt like, til stater som omfavner stor kompleksitet. Gjennom moderniseringsteorier forventet samfunnsvitenskapen at forskjeller ville utslettes som et resultat av moderniseringskrefter. Med utviklingsprosjekter og økt kontakt antok man at verdens samfunn ville bevege seg mot en homogenisering. I stedet ser vi i dag at det motsatte har skjedd. Det har forekommet en eksplosjon av etnisk, religiøs og nasjonalistisk bevissthet (Comaroff 1996). Mye av litteraturen på globalisering har påpekt at økt transnasjonal flyt av kultur ser ut til å produsere mer heterogenitet enn den antatte homogeniseringen som ble spådd av moderniseringsteoretikerne (Harrison 1999, Friedman 1994). I nyere litteratur presenteres et mindre polarisert perspektiv, hvor man identifiserer at kulturell heterogenisering og homogenisering er del av samme prosess. Globaliseringen har ført til en diffusjon av litteratur, språk og livsstiler, en prosess som på sikt har ført til en homogenisering av kultur (Safran 2004:12). I møte med en slik utvikling, har tilstedeværelsen av minoritetsgrupper, med en tilknytning til et fjernt 'hjemland', skapt en aura av unikheter, autentisitet og autonomi for gruppene det gjelder, som igjen har bidratt til opprettholdelsen av diasporagrupper (ibid). Cohen har påpekt at selv om det kan virke som om det er en kausal sammenheng mellom globalisering og diasporisering, så er det to

separate fenomen, men som går spesielt godt sammen (2008:154ff). Globalisering har effektivisert og forbedret de praktiske og økonomiske aspektene ved diasporarollen, og vist hvordan den er en spesielt tilpassningsdyktig form for sosial organisering (ibid).

Meyer og Geschiere har påpekt at samtidens 'globale flyt' av kultur har fremprovosert forsøk på det de kaller kulturell avstengning (*cultural closure*) (1999). De mener at empirisk data peker i retning av at menneskers bevissthet rundt det å være involvert i en åpen global flyt (*global flow*) ser ut til å utløse en søken etter faste orienteringspunkter og handlingsrammer, så vel som en bestemt bestrebelse mot å konstantere gamle grenser og konstruere nye (Meyer & Geschiere 1999:2). Selv om vi antropologer har gått vekk fra ideen om lukkede og avgrensede kulturer og samfunn, ser det ut til at aktørene og gruppene vi studerer, i en økende grad, oppfatter verden som komponert av slike adskilte grupper med hver sin distinkte kultur (Harrison 1999:10).

Et diasporasamfunn i etableringsfasen

Det som kan sies å skille diasporagrupper fra tradisjonelle immigranter er at få av dem reiser til nye land med en intensjon om en fullstendig assimilasjon inn i mottakerlandets kultur (Safran 2004:11). En fremtredende trend hos diasporagrupper er at de ikke ønsker å bli fullstendig avskåret fra hjemlandet, men at de snarere foretrekker å leve i "to verdener" (ibid). De fleste eldre somaliere jeg hadde kontakt med delte en slik tankegang.

Forflytningen fra Somaliland til London ble ansett som en nødvendighet, og få hadde en intensjon om å bli i diaspora. Flere av mine informanter meddelte at de aldri hadde sett for seg at de ville bli værende i London i nesten tjue år, og i hvert fall ikke at de skulle gifte seg og oppdra barn der. Det somaliske diasporamiljøet i sin helhet er et forholdsvis nytt diasporasamfunn, og befinner seg fortsatt på et tidlig formasjonsstadium. Den største bølgen flyktninger forlot hjemlandet på slutten av 1980 tallet, noe som betyr at den første generasjonen fortsatt er dominant mange steder.

Mohammed, en eldre somalisk lege jeg kom i kontakt med på en sosialklubb for eldre menn i Tower Hamlets gav meg sine perspektiver på flyktningebølgen som kom på 80-90 tallet.

The new generation you can divide in two, you have the group that was well past schooling age and you have the school age group. The ones that came at a schooling age or were born here, they learnt the language fast and have adopted quite well.

Those that were older they have not adopted. They settled here with a certain mentality, like they just moved from one city in Somalia to another.

De som faller inn under kategorien "past schooling age" som Mohammed beskriver, kan sies å ha kommet til London med det jeg velger å referere til som en "transittmentalitet". Deres bosetting i London ble ansett som en midlertidig løsning til de kunne reise hjem. Denne såkalte transittmentaliteten kan sies å ha medvirket til at den eldre gruppen somaliere i Øst-London på mange måter er avskåret fra det britiske samfunnet, og fungerer innenfor et somalisk vakuum. Mange av de aller eldste snakker fortsatt ikke engelsk selv etter mange år i England. På det tidspunktet jeg var i London hadde mange gitt opp håpet om en permanent tilbakevending til Somaliland og fokuset var nå snarere på hvordan de kan bevare en somalisk identitet og kultur i en ny kontekst, og hvordan de skal overføre disse elementene til sine barn som vokser opp i diaspora.

En situasjon jeg befant meg i på slutten av mitt feltarbeid mener jeg illustrerer denne stemningen, og anerkjennelsen av endringene livet i diaspora medfører. Jibril og jeg var på besøk hjemme hos en familie ikke langt fra min leilighet. Jibril er en mann i begynnelsen av førtiårene som kom til London for om lag tjue år siden. Han giftet seg for tre år siden og ventet sitt første barn. Fatima, moren i familien vi besøkte, var på kjøkkenet og lagde mat, mens Jibril og jeg oppholdt oss i stuen sammen med hennes tre barn. Fatima har vært i London omtrent like lenge som Jibril, de har kjent hverandre siden de kom til landet og har dermed en rekke felles erfaringer og perspektiver. Ungene var i full aktivitet og var mer enn nok underholdning for meg og Jibril mens vi ventet på mat. De to eldste guttene på seks og syv år lekeslåss på gulvet med *Star Wars* sverd som blinket og ulte hver gang de smalt i hverandre. Minstemann på tre stod klistret til TV-skjermen mens han danset og ivrig sang med til BBCs barneprogram. Jibril og jeg snakket egentlig ikke, vi satt bare der og observerte barneleken. Jibril satt i stolen til høyre for meg. Med et tankefullt blick lente han seg bakover og hvilte nakken i hendene. Med blikket fortsatt festet på barna sa han;

You know Sahra, these kids... they are so different from me. We never used to play with things like this when we were kids. We used to play with camels... They are so different. They are actually British... or at least British Somalis. My child will be like them. It feels very strange Sahra, very strange...

Det var tydelig at hans kones graviditet hadde igangsatt en refleksjonsprosess rundt situasjonen han befinner seg. Gjennom måten Jibril sa dette på virket det som han erkjente en form for kapitulering, at endringene blant somalierne i London var en prosess han ikke kunne stoppe. Det at en ny generasjon nå blir født og vokser opp i diaspora, ser ut til å ha ført til en bevisstgjøring rundt identitet og kultur, og deres prosessuelle karakter. Dette kan igjen sies å ha fremprovosert et ønske om kontroll over de unges sosialisering, og uenighet rundt og forhandling om hvilke elementer i det kulturelle repertoaret som skal være mest fremtredende. Som vi nå skal se har en del ansett den religiøse identiteten som det viktigste elementet i barns sosialiseringssprosess.

Identitetspolitikk; religion eller kultur?

Da jeg kom til London i januar var den mest synlige identitetsmarkøren, blant somalierne, religiøse symboler. Jeg observerte at flere av mine venninner brukte *hijab* og anvendte ulike referanser til islam i dagligtale, slik som *haram* og *Insha' Allah*. Dette forundret meg da jeg ved tidligere besøk til London ikke hadde opplevd at religiøs tilhørighet var såpass fremtredende. Etter hvert som ukene gikk og jeg begynte å tilbringe hele dager sammen med mine informanter, forstod jeg at flere av mine venninner i tjueårene ba regelmessig. Religion har som regel stått sentralt i overordnede definisjoner av diaspora, men har blitt skjøvet litt i bakgrunnen i senere teoretiske diskusjoner. Det er allikevel viktig å diskutere betydningen av religion både som en påvirkende faktor i formingen av sosial organisasjon i diaspora, så vel som formingen og opprettholdelsen av en diasporaidentitet (Kokot, Tölölyan, Alfonso 2004:7).

Ved siden av klanidentitet har også islamsk identitet, tradisjonelt sett, hatt en fremtredende plass i den somaliske kulturen. På 8-900-tallet slo islamsk tro rot langs kysten i Somalia og spredte seg innover i landet. Religionens viktige rolle i somalisk samfunn og kultur kan sies å reflekteres i distinksjonen gjort mellom de to tradisjonelle mannlige rollene; 'religiøse menn' (*wadaad*) og 'krigere' (*waranleh*) (Lewis 2004:492).²⁸ Religionens høye verdi kan også sies å reflekteres i somaliernes praksis av å spore sin genealogi tilbake til adelig arabisk opphav knyttet til Profeten Mohammeds familie (Lewis 2004). På en måte kan dette ses på som et

²⁸ Begrepet 'wadaad' beskriver de mennesker som var lærde i skriften. 'Waranleh' representerer majoriteten, kan direkte oversettes med spydbærere.

kulturelt uttrykk for somalisk islamsk identitet, basert på deres måte å skape orden i verden på, gjennom avstamning og genealogi.

Mange av de tradisjonelle elementene i somalisk kultur er forankret i hjemlandets kontekst og basert på en kulturell logikk som beskriver denne erfaringsverdenen, en verden basert på nomadeliv, kveg- og kameldrift. Dette gjør det nødvendigvis problematisk å overføre visse kulturelle elementer til en ny, og svært annerledes kontekst. Gjennom somaliernes islamske bakgrunn kunne de fokusere på deres muslimske identitet i møte med multikulturelle London, og slik knytte seg til et større, og allerede eksisterende kollektiv. I følge Barth er den etniske kategorien et organisatorisk rammeverk som kan gis ulik betydning og innholdsform innenfor ulike sosiokulturelle systemer (1969:14). Hva i det "kulturelle innholdet" som blir fremhevet og gjort organisasjonsmessig relevant av aktørene er varierende og situasjonsavhengig (ibid). Blant somaliere kan det sies å ha forekommet et skifte i hva som anses som de viktigste kulturelle trekkene og hvilke kulturelle elementer som signaliserer grenser til "de andre". Det religiøse aspektet ved somalisk kultur har i den nye settingen blitt fremhevet som en viktig identitetsmarkør og et potent symbol på etnisk tilhørighet.

Rema Berns som har studert somalisk diaspora i London og Toronto har også observert en økende islamsk bevissthet hos sine informanter. Hun påpeker at somaliere i eksil generelt har blitt mer religiøse enn de var i sitt hjemland og at de nå praktiserer en ny form for islam enn de tradisjonelt gjorde (Berns 2004:117)²⁹. Videre mener hun at kvinnene har spilt en viktig rolle i redefineringen av somalisk religiøs praksis og at dette kan knyttes til en frykt for å 'miste' deres barn til en ukjent kultur, en kultur uten islam (ibid). Jeg mener at et aspekt ved denne nyoppdagede religiøsiteten i London kan sies å være knyttet til en opplevelse av kulturen som truet, og et ønske om å sikre overføringen av kulturelle verdier og veilede barna inn i en spesifikk levemåte. Her er det viktig å presisere at jeg ikke mener at det utelukkende er opplevelsen av truede kulturelle grenser som har ført til en religiøs oppvåkning, da dette er en respons på både lokale og globale prosesser. Men snarere at kontekstskifte og en ny tilværelse med et mangfold andre etniske grupper har medvirket til at religion har blitt fremhevet som en relevant kulturell grense.

²⁹ Før masse migrasjonen ble somaliere beskrevet som tilhengere av en sufistisk retning innen islam (Lewis 1984). Tradisjonelt dekket ikke kvinnene seg til, da mobilitet var viktig i hverdagen. Det var heller ikke vanlig å be fem ganger døgnet, noe moskeene i hjemlandet heller ikke var tilrettelagt for (Berns 2004).

En dag diskuterte Hannah og jeg graden av inkludering og ekskludering i det somaliske miljøet og hvordan ting var annerledes nå enn tidligere. Hannah, som er født og oppvokst i diaspora, påpekte at religion stod mye sterkere nå enn før og at det ikke var vanlig å dekke seg til tidligere. Som barn gikk Hannah på katolsk jenteskole og hun kunne huske hvordan det somaliske miljøets reaksjoner på dette hadde endret seg over tid. I begynnelsen fikk moren mye ros for valg av skole, somaliske damer pleide å si at dette var et godt valg og at hun ville få en god utdanning. På den tiden var ikke dette noe stor sak. Det var en god utdanning og for så vidt en god moral vi lærte der, til tider ble jeg undervist av nonner, sa Hannah og lo. Hun deltok på all undervisning bortsett fra den religiøse. Etter hvert ble somalierne mer skeptiske til dette. Og Hannah kunne huske at morens venninner, mot slutten av hennes skolegang, kritiserte moren for valg av skole. De sa at dette var noe hun aldri skulle ha gjort og at det var en svært dårlig ide å sende jentungen på katolsk skole. I dag ville et slikt valg vært uhørt, sa Hannah. Den islamske identiteten står altså mye sterkere nå og ser ut til å ha blitt mer betydningsfull. Jeg spurt hvorfor hun trodde det var slik? Hva er annerledes?

The strong Muslim identity I think has to do with a confusion of religion and culture. It seems like people today think religion has to do with the Somali culture. That you're a bad Somali if you don't cover up, people sometimes curse me for wearing trousers! Many of the ladies that are all covered up aren't even good people, some of them are really unfriendly. I sometimes think to myself why do you dress like that and pose as a holy person, and at the same time treat me so badly.

Slike erfaringer som Hannah her beskriver, om å bli irettesatt for valg av klesdrakt, var en erfaring mange av mine unge informanter delte. Nesten alle mine venninner kunne beskrive ulike situasjoner hvor de var blitt konfrontert av eldre somaliske kvinner, ofte ukjente, og kritisert for deres klesdrakt eller adferd. Fozia fortalte meg om da hun var 16 år og var med et søskenbarn på besøk til en somalisk familie. Det var en varm sommerdag og Fozia hadde på seg jeans og t-skjorte. På denne sammenkomsten var det en eldre kvinne som så det som sin oppgave å irettesette Fozia. Hun sa direkte til henne at det var *haram* å gå kledd slik og at den eneste grunnen til at europeere gikk kledd slik var for å tiltrekke seg oppmerksomhet fra menn. Er det du prøver på? Er det slik oppmerksomhet du vil ha? Fozia fortalte denne historien med en sårhet i stemmen, det var tydelig at dette ikke var et hyggelig minne. De

fleste som delte slike historier med meg beskrev disse hendelsene som ubehagelige, og samtalene om dette kan sies å ha igangsatt refleksjoner om religionens rolle i miljøet. Som Fozia selv poengterte, var det mange måter denne kvinnen kunne forsøkt å overtale henne til å adoptere en mer religiøs livsstil, uten å bruke slike virkemidler.

Slik jeg opplevde dette handlet ikke de eldre kvinnes "misjonering" i offentlig rom om en opplevd forpliktelse om å spre islam. Den frustrasjonen og det sinne som kom til uttrykk i slike konfrontasjoner mener jeg handler om en opplevelse av disse unge jentenes adferd som truende for gruppens kulturelle grenser. Altså at gjennom å dele en felles etnisk og kulturell identitet, oppleves avvikende adferd som truende for gruppen som helhet, noe som fører til at visse enkeltindivider føler et behov for å vokte grensene gjennom irettesettelse av personer de mener avviker fra "det somaliske". Tilhørighet til en etnisk gruppe er ikke basert på en engangsrekruttering, men snarere gjennom kontinuerlig kommunikasjon og bekreftelse av ens medlemskap (Barth 1969). Gjennom å identifisere en annen som et medlem av samme etniske gruppe, impliserer dette delte kriterier for evaluering og vurdering av hverandre (ibid). Den religiøse identiteten har blitt et viktig forum for identitetsforhandling, og islams rolle i det somaliske diasporamiljøet i London i dag kan ses på som en reaksjon på somaliernes behov for å redefinere seg selv i en ny kontekst, og konstruere nye grenser til nye "andre".

Etter hvert som religionen har fått en slik posisjon i miljøet, kan det å være muslim, i en større grad, sies å være ensbetydende med det å være somalisk, noe som var tydelig i samhandling med barn. De barna som i dag vokser opp i London kan betraktes som manifestasjoner av disse endringene. For dem har det somaliske samfunnet alltid vært slik. Som nevnt tidligere kan et aspekt ved den økte religiøse bevisstheten være knyttet til utfordringene med oppdragelse og sosialisering av barn i en ny og fremmed kontekst. Som en ung dame ved en organisasjon påpekte i en diskusjon om religionens rolle i miljøet;

First of all I think it has to do with a form of identity crisis. The older generation that came to London was concerned that they wouldn't be able to sustain the culture. They saw how the children were attracted by the British culture they grew up in. In a situation like this religion is a much stronger element of control. It is easier to

convince someone to keep a certain way of life if you use religion to explain it. This might be one reason why religion is stronger in the Somali community today!

De fleste barn jeg var i kontakt med var aktivt deltagende i koranundervisning på *madrasaer* i helgene, og noen flere ganger i uken. I samhandling med barn ble det ofte fokusert på de religiøse reglene innenfor islam, og min manglende kunnskap om koranen kom som en overraskelse på dem. En familie jeg tilbrakte en langhelg hjemme hos hadde fire barn som alle var under ti år. Under mitt opphold der gikk det sport i å legge ”religiøse feller” for meg. De testet meg stadig med spørsmål som; ”har du noen gang spist gele? Ja mange ganger, svarte jeg. *Haram, haram*, skrek de i kor, gelatin kommer fra kuer som ikke er slaktet *halal!*” Gjennom det at jeg selv er somalisk, var det en selvfølge for disse barna, å slutte ut fra dette, at jeg også var en praktiserende muslim. I og med at det stadig forhandles om hva det vil si å være en god somalier i London, kan de religiøse levereglene fremstå som klarere i den forstand at dette er eksplisitte uttrykte regler som forklares på et eksistensielt nivå. Nesten alle settinger og sfærer kunne være et forum for grensesetting til verden rundt, gjennom kategorisering av hva som er tillatt og ikke tillatt innenfor islam. Så vi på tv kunne et av barna skifte kanal, om det for eksempel kom en musikkvideo som var utfordrende, og forklare dette ut fra at slike programmer er *haram*. Når de henviste til islamske verdier fikk de ofte bekræftende blikk fra stolte foreldre. Gjennom å være opptatt av koranens lærdom og spesielt levereglene, kan barn opparbeide seg kulturell kapital gjennom anerkjennelse og bekræftelse fra eldre somaliere. Fokuset på religion kan altså, som det fremkommer her, sies å være en fruktbar måte å minimere kulturell innflytelse utenfra og sikre barns videreføring av verdier som foreldrene anser som dydige og bra.

Før vi ser på de opplevde implikasjoner av et slikt religiøst fokus, vil jeg presentere en kort case som illustrerer hvordan religion er et viktig element i det kulturelle repertoaret som foreldre kan anvende for å sette grenser til omverden. Et ungt par, som Fozia og jeg en dag besøkte, delte sine bekymringer om datterens forhold til sin britiske barnehagelærer. De hadde en datter på fem år som var svært fascinert av barnehagelæreren sin som hun syntes var så vakker. Hun var spesielt opptatt av hennes klær og hår. Hjemme nektet jenta å bruke hijab og hun gav tydelig uttrykk for at hun ikke syntes denne type klesdrakt var fin.³⁰ Dette

³⁰ Bruk av *hijab* var i dette tilfellet ved spesielle anledninger. Det er ikke et krav om at små barn skal bruke hijab.

skapte stor bekymring for foreldrene. De mente at dette var et problem de måtte håndtere tidlig. De diskuterte om de skulle sende henne på islamsk skole allerede i en så ung alder. Både Fozia og jeg syntes dette var et for drastisk steg å ta og at jenta var alt for ung til å forholde seg til religion. Fozia forsøkte å oppmuntre foreldrene ved å påpeke at dette tydet på at jenta hadde en sterk viljestyrke og dette var positivt. Etter besøket slo det meg at det ikke var blitt nevnt noe om viktigheten av det religiøse budskapet i denne samtalen, men snarere at de vurderte dette skoleskifte ut fra en frykt over jentas fascinasjon med britisk kultur og klesdrakt. Dette indikerer at et aspekt ved det religiøse fokuset er en opplevelse av de kulturelle grensene som truet, og at bruken av religiøse symboler er en måte å signalisere tilhørighet og sette grenser til verden rundt.

En forsvinnende kultur

Ved siden av fokuset på islamsk identitet kunne jeg identifisere en annen diskurs blant somaliere i London på det tidspunktet jeg var der. En diskurs med fokus på kulturen som utrydningstruet, altså en opplevelse av at viktige kulturelle elementer er i ferd med å forsvinne som en konsekvens av diasporasituasjonen og en selektiv kulturoverføring. De somaliske organisasjonene er, i økende grad, opptatt av å legge til rette for en kulturutveksling mellom eldre og unge. Mange ønsket nå å bidra med kulturell opplæring gjennom å holde ulike aktivitetskurs, arrangere møtekvelder og lignende. Selv om det var mye snakk om viktigheten av å fremme somalisk kultur, så var det få av organisasjonene som hadde etablerte kulturtilbud, de fleste var fortsatt på skissestadium. Her er tidsperspektivet interessant. Det at det somaliske diasporamiljøet nå nærmer seg et generasjonsskifte ser ut til å ha medført en bevisstgjøring over de kulturelle endringene dette vil medføre, og en generell orientering mot å redde det de anser som en forsvinnende kultur. En diskurs som reflekteres på somaliske konferanser og seminarer.

På et seminar jeg deltok ble implikasjonene av en manglende kulturoverføring, og erkjennelsen av at visse kulturelle elementer stod i fare for å forsvinne, diskutert. Det var det samme seminaret nevnt over hvor den britiske lingvisten fra SOAS gjorde rede for ulike former for somalisk poesi. Han fremførte dikt og arbeidssanger fra det nomadiske samfunnet, noe som frydet de eldre i forsamlingen. Lingvistens innlegg innledet en større diskusjon om somalisk kultur. En eldre britisk dame reiste seg og spurte om de unge i diaspora opprettholdt denne tradisjonen, er dette noe de unge kan? Nei, dessverre, det er et

problem, lite av den tradisjonelle kulturen blir overført til de unge, sa en annen. Ayan, en ung dame som ofte deltok på slike seminarer, reiste seg og sa alvorlig; ”mye av den tradisjonelle kulturen har gått tapt! De unge har ikke den språkkunnskapen som trengs for å mestre denne formen for poesi. Mange har tatt til seg en muslimsk identitet, og lærer barna om islam og koranens lærdom. Derfor forvinner kulturen og språket.” I likhet med Ayan, er det en del som i dag mener at fokuset på religion har gått på bekostning av opprettholdelsen av andre kulturelle praksiser. Jeg ønsker ikke å kalle dette en motreaksjon til det religiøse fokuset, da det er ulike syn på hva som er årsaken til dette. Noen mente det var uinteresserte ungdom som var årsaken, andre ga foreldrene skylden, mens noen mente dette var en generell konsekvens av diasporasituasjonen.

Det var ikke kun i formelle fora jeg observerte en slik retorikk, også i mer sosiale settinger. I et bryllup jeg var med mine yngste informanter kom det en eldre dame bort til bordet vårt og sa hva hun mente om det hun anså som manglende engasjement for tradisjonell dans.

Soon you have to join the dancing. We that know how to do it are getting old, who is going to dance in your weddings if no one knows how to do it? We are all so concerned with religion, but we are losing these parts of our culture. You all walk around in your direhs³¹, but you can't sing the songs or dance the dances! We have failed to teach you the culture. What are you going to do when we're not here anymore, is everything going to disappear? We have to focus on the important things!

Jentene nikket høflig og damen gikk tilbake til sitt bord hvor hun fortsatte diskusjonen. Jeg spurte jentene om dette var en vanlig hendelse, og de bekreftet at mange nå var opptatt av å engasjere ungdommen i kulturelle praksiser. Kvinnens uttalelser reflekterer også det tidspresset mange av de eldre i diaspora opplever. Kulturell reproduksjon i en global kontekst er en krevende oppgave. Appadurai har påpekt, at forstillinger (*imagination*) om alternative former for sosialt liv, overført gjennom massemedia, migrasjon og økt global kontakt, spiller en sentral rolle i konstrueringen av sosialt liv (2005:53ff). I en multikulturell by som London er man i stadig interaksjon med et mangfold ”andre”, altså ulike etniske og sosiale grupperinger, livsstiler og kulturer. I de omgivelsene mine informanter befinner seg

³¹ Direh er en tradisjonell somalisk kjole.

presenteres en rekke alternative måter å konstruere sosialt liv på, men samtidig oppleves denne tilværelsen som et forstyrrende element for de eldres ønske om forutsigbarhet og kulturell kontinuitet. Med verdens kompleksitet på dørstokken, kan en standardisert kulturell reproduksjon sies å være svært krevende, og kun vellykket gjennom en bevisst tilnærming, bevisste design og politisk vilje (Appadurai 2005:54). Noe somaliske organisasjoner, somaliske foreldre og bekymrede enkeltindivider i London erkjenner.

En felles identitet?

På lik linje med kulturell reproduksjon kan identitetsproduksjon i et transnasjonalt rom være utfordrende. Identitet, og dens situasjonelle karakter, er tydelig i studiet av diasporagrupper. Som nevnt i forrige kapittel er somaliere i London, gjennom sitt klansystem, knyttet til somaliere i hjemlandet og andre diasporamiljøer. Ved siden av å ha et mangfold av såkalte "andre" å konstruere sin identitet opp mot i London, deler de samtidig sin identitetskategori med somaliere i andre lokale kontekster. Dette er ikke alltid like problemfritt, da denne kategorien tillegges ulikt innhold og forstås på ulike måter. Somaliere i London driver en lokal konstruksjon av "det somaliske", og er samtidig involvert i en identitetsproduksjon på et globalt nivå. Fozia fortalte, i en diskusjon om hvordan det er å vokse opp i to kulturer, at hun var redd for å reise tilbake til Somaliland;

You know, you grow up here, but at the same time your house is different and you speak a different language, your food is different... Here in the UK I feel very Somali, but if I go to Somaliland I'm probably going to be viewed as less Somali, so who am I then! I was just a child when I left, so there is nothing for me to go back to really.

Fozia, gjennom å balansere mellom ulike nivå av sosial identifikasjon bevisstgjøres identitetens situasjonelle karakter, og erkjenner at et skifte av kontekst vil medføre nye definisjoner og tolkninger. Dette har sammenheng med at identitetspolitikk er preget av en intern-ekstern dialektikk, som beskriver interaksjonen mellom en egendefinisjon og andres definisjon av en (Jenkins 2005:19ff). Det er ikke nok å kun fremsette en identitet, den må også legitimeres av dem man er i kontakt med (ibid). Kollektiv identitet kan altså deles inn i to deler; gruppeidentifikasjon (intern) og kategorisering (ekstern). Men i en diasporasituasjon er det flere nivåer å ta høyde for, da den interne gruppeidentifikasjonen går på tvers av lokale kontekster. I multikulturelle London er etnisk tilhørighet fremhevet, og

røtter og opphav er viktige kategoriseringsfaktorer. Somaliland er altså en svært viktig del i konstruksjonen av en somalisk diasporaidentitet, og en avvisning derfra kan oppleves som svært tung, da man i London kategoriseres ut fra sitt somaliske opphav. Warsame, en ung gutt i London, fortalte at han pleide å lyve til kollegaer på jobben og si at han er født i Somaliland. Hvorfor gjør du det, spurte jeg? *“Because they see me as a Somali anyway, and if I tell them that I’m born there, then I belong to somewhere”*. Selv om en felles somalisk identitet produseres i et ikke-lokalt rom av relasjonelle nettverk, så er identiteten samtidig lokalt forankret i de ulike diasporakontekstene. Dette handler om identitetsforhandling og sosial identifikasjon på ulike nivåer. Som Warsames observasjon viser er hjemlandet og en opplevd tilknytning til det en sentral del i formingen av en diasporaidentitet.

Noe som har bidratt til en bevisstgjøring over identitet og dens omskiftelige karakter er tilstedeværelsen av ”nyankomne” fra Somaliland. I kontakt med de nyankomne utfordres mine informanternes definisjon av seg selv. Gjennom de nære båndene i klansystemet er de genealogisk og relasjonelt tilknyttet dem. I møte mellom de unge i London og nyankomne tydeliggjøres de ulike forståelsene av hva det vil si å være en ung somalier. De hadde problemer med å identifisere seg med hverandre, noe som vanskeliggjorde etableringen av nære relasjoner. Flere av mine informanter følte seg avvist av de nyankomne, noe som overrasket meg. Ut fra min føropfatning antok jeg at de nyankomne ville knytte seg til de unge i London, som et resultat av å befinne seg i en ny og fremmed kontekst. En dag jeg var sammen med Fozia og Hannah, delte Hannah sin opplevelse av et nylig møte med tre nyankomne jenter, som jeg mener illustrerer følelsen av avvisning mange av de unge opplever. Det var rett etter påske og hun skulle kjøre en kusine hjem som hadde tilbrakt ferien hos dem. Da hun kom til tantes hus var det tre nyankomne jenter på besøk. *“You know the type; bleached hair, bleached skin and huge direh’s. You can spot them miles away,”* sa Hannah. Hun fortsatte å fortelle at jentene ikke var interessert i å snakke med henne, og at de overså henne. Hannah ble sittende i stuen med sine yngre kusiner og se på MTV, mens de nyankomne oppholdt seg på kjøkkenet. Hun overhørte en samtale de hadde med en av hennes yngre kusiner som snart skulle gifte seg. Hun var akkurat blitt praktiserende muslim og ikke funnet sitt islamske ”jag” enda. Av den grunn ville hun ha et lite bryllup, med kun kvinner. Dette hadde ikke de nyankomne forståelse for, de satt og hakket på henne og forsøkte å overtale henne til å ha et stort bryllup. Hannah synes dette

var veldig egoistisk, meg var de ikke interessert i å snakke med i det hele tatt, sa hun og fortsatt;

They took one look at me and thought she doesn't give an effort at all, she looks like a boy. Anyway I didn't like the way they were talking to my cousin, so I jumped in and said in Somali; leave her alone, if she doesn't want a big wedding then that's her choice, no one can force her into anything. Getting married is a decision between two people, and shouldn't be influenced by other people's desire to party! You just want to have a party were you can dance and meet potential husbands.

På Fozias reaksjon var det tydelig at dette var en svært direkte og på grensen til frekk måte å snakke til disse jentene på. Det frydet Fozia, som var imponert over Hannahs tøffe fremgangsmåte. Hannah sa at det ikke hadde hatt den effekten hun ønsket. Jentene hadde kikket dumt på henne, den ene snudde seg mot den andre og sa spydig; å ja så hun kan snakke somalisk altså, før de lo og fortsatt samtalen. Det er slik de er, de er spydige, men baker det inn i humor, sa Hannah, det er utrolig irriterende, la hun til.

Dette eksempelet er selvfølgelig satt litt på spissen og preget av Hannahs frustrasjon over møtet, men det illustrerer samtidig forhandlinger om posisjon og grensesettingen som preger slike møter. Hannah og Fozia mente at mange av de nyankomne jentene ikke var interessert i å bli kjent med dem, da de anså dem som ikke kulturelt informerte nok til ha noen relevant innspill i deres samtaler. Den posisjonen de nyankomne har i London mener jeg er knyttet til en oppfatning av at de er kulturelt mer autentiske, som et resultat av deres tilknytning til Somaliland, som oppleves som det kulturelle sentrumet. Slike forhandlinger om somaliskhet har sammenheng med det jeg opplevde som en hierarkisk kategorisering i det somaliske diasporamiljøet, hvor de som anses som "fullverdige" somaliere er øverst i hierarkiet, og nederst er de som refereres til som "*fish & chips generation*". Dette er et noe nedlatende begrep utviklet av de eldre medlemmene i miljøet som et svar på det de opplever som en høyere grad av assimilasjon blant den yngre generasjonen inn i britisk samfunn og kultur. "*You put a funny spin on it and call them fish & chips generation. But basically you call anyone who is a weaker Somali than you for fish & chips.*" Det at man kan defineres som en svakere somalier enn andre, impliserer at "somaliskhet" er noe man kommuniserer og signaliserer gjennom symbolbruk, og noe man kan ha mer eller mindre av.

Mange av de unge forsøkte å unngå å bli definert som *fish & chips*, da din posisjon i miljøet og det å være ansett som en "god somalier" gir deg kulturell status og retten til utføre ulike kulturelle oppgaver og holde kulturelle arrangementer. Dette ble tydelig for meg etter at jeg og en gruppe venninner hadde vært på feiringen av Somalilands frigjøringsdag og diskuterte vi hvordan vi kunne holdt et bedre arrangement. Jeg foreslo litt impulsivt at vi kunne holde det neste år. Da fikk jeg et raskt nei, noe alle var enige om. Hvorfor det, spurte jeg, og fikk som svar; fordi vi er *fish & chips*, og dermed vil ikke folk møte opp. Vi kan ikke påberope oss retten til å holde slike arrangementer, folk vil tenke hvem er det de tror de er, sa jentene. *Fish & chips* kategorien er ikke en statisk kategori og man kan bevege seg vekk fra den. Jeg har hatt samtaler med flere unge som sier de anses som bedre somaliere nå enn de gjorde tidligere. En måte å bevege seg vekk fra denne definisjonen er å vise engasjement for hjemlandet og kulturen, blant annet gjennom å reise dit på ferie.

Den "obligatoriske" reisen hjem

I den senere tid har det blitt mer vanlig at somalilendere i diaspora reiser til hjemlandet, da det nå er flere tilgjengelige transportmidler og den politiske situasjonen har vist seg å være stabil over tid. Hansen har påpekt at de som returnerer ofte blir '*revolving returnees*' (Hansen 2007). Altså at de har vanskeligheter med å forsørge seg selv lokalt og returnerer til Europa for å arbeide, ofte med kone og barn gjenværende i Somaliland. Foreldre sender også sine barn til Somaliland for å bli kjent med slekten, kulturen og språket. Hjemlandet, som nevnt tidligere, er en sentral del av diasporamedlemmenes identitetskonstruksjon, men slik jeg erfarte det var det ikke alltid forestillingene om hjemlandet korresponderte med den opplevde virkeligheten. På den måten kunne det å vende tilbake være vanskelig og frustrerende for mange. Det er også et generelt trekk ved diaspora å idealisere hjemlandet, altså at det kollektive minnet baseres på en konstruert forestilling (Cohen 2008).

Den hyppige tilbakevendingen ble mye diskutert i London, og jeg ble fortalt utallige historier av de unge om deres første møte med Somaliland og slektninger der. Mange av de unge beskrev en følelse av fremmedhet og at reisen "hjem" ikke var slik de hadde forestilt seg. Møte med hjemlandet kan komme som et sjokk da mange opplever at forestillinger om hjemlandet ikke nødvendigvis korresponderer med det de selv erfarer. På en måte kan man si at, gjennom et slikt møte, blir det *forestilte fellesskapet* erfaringsnært og virkelig for begge parter.

Da jeg under mitt feltarbeid gjennomførte den ”obligatoriske hjemreisen”, kunne jeg selv erfare denne følelsen av usikkerhet, gjennom å tilhøre et sted og et folk som jeg ikke umiddelbart identifiserte meg med og hvor jeg samtidig ikke passet inn i deres forestillinger. Jeg opplevde dette som en sårbar situasjon hvor jeg var sensitiv for avvising. I Somaliland traff jeg noen voksne menn som hadde returnert etter mange år i diaspora. Etter samtale med disse forstod jeg at det ikke kun var de unge som opplevde tilbakevendingen som utfordrende. En dag dro jeg og to returnerte diasporamedlemmer, en botaniker fra Norge og en foretningsmann fra Canada, for å se på et av universitetene i Somaliland. Der kom vi i kontakt med en psykolog som hadde vendt hjem etter mange år i USA, og tatt over rektorstillingen ved universitetet tre måneder tidligere. Han fortalte om problemene han hadde med å etablere seg i hjemlandet. Det er ikke lett å komme tilbake til Somaliland etter så mange år, man føler seg som en utlending, en fremmed, påpekte rektoren, noe de to andre var svært enige i. Rektoren fortsatte å fortelle om hvordan det var å ta over rektorstillingen. Da han først kom dit var alle hyggelige mot ham, han ble stadig stoppet på gaten og roset over å ha kommet hjem for å hjelpe etter mange år i diaspora. Da han tok over universitetet var det rimelig kaotisk der, påpekte han. I et fattig utviklingsland er det mye krangling om ressursene. Universitetet ses på som en ressurs og dermed flokker det seg mennesker rundt det. Det første han gjorde i sin nye stilling var å be om en liste over alle ansatte og deres arbeidsbeskrivelse. Han oppdaget raskt at mer enn halvparten manglet spesifikke arbeidsoppgaver og han bestemte seg for å rydde opp og avskjediget en rekke mennesker som en følge av dette. Nå er jeg ingen populær mann, sa han, folk kommer stadig opp til meg og lurere på hvorfor jeg sparket den ene eller den andre. Nå hater alle klanene meg, spesielt min egen, sa han og lo godt. Men det måtte gjøres, jeg ønsker jo å gi studentene en reell universitetsutdanning, konkluderte han. Denne historien illustrerer hvordan drømmen om å vende tilbake for hjelpe til i hjemlandet ikke alltid er like enkel å gjennomføre, da man har ulike oppfatninger rundt hvordan dette burde gjøres. Rektoren hadde mange eksempler å ta av, han hadde reflektert mye over dette og ønsket også å skrive en håndbok om hvordan å tilpasse seg etter retur. Som han selv påpekte;

It's not easy returning after all these years. We have changed, the people here have changed, and the society has changed. Like an old married couple, we have grown apart!

Jeg spurte en av de andre mennene om folk var positive til hans tilbakevending. Litt begge deler, svarte han. Det hendte han fikk spydige kommentarer om hans hjemreise nå som krigen var over. Men, sa han, da minner jeg dem bare på at det var diaspora som finansierte motstandsbevegelsen, og på den måten var også vi del av frigjøringen. Som denne casen illustrerer opplever også de eldre returen som vanskelig. De eldre somalierne i London har vært del av en lokal produksjon av somalisk identitet og kultur, påvirket av andre strømninger, utfordringer og muligheter enn de i hjemlandet. Når det *forestilte fellesskapet* blir gjort virkelig gjennom fysiske møter er det ikke alltid forestillingene korresponderer, noe som medfører forhandlinger om status, posisjon og tolkninger.

Konklusjon

Somalieres tilværelse i London kan altså sies å ha ført til en mer bevisst tilnærming til (re)produksjonen av kultur og identitet. Som et resultat av deres behov for å redefinere seg selv i nye omgivelser, har nye elementer blitt fremhevet som viktige identitetsmarkører og relevante kulturelle grenser. Gjennom å dele et *forestilt fellesskap* med somaliere i andre lokale kontekster utfordres mine informanters forståelser av somalisk kultur og hva det vil si å være en somalier. Ved siden av å produsere kultur lokalt er somaliere i London samtidig del av en global somalisk kulturproduksjon. Somalisk kultur er i dag altså forankret i ulike lokale kontekster, noe som medfører nye forståelser av sted og andre tilnærminger til studiet av somalisk kultur og identitetsproduksjon. I neste kapittel skal vi se på hvordan et kulturelt fellesskap produseres transnasjonalt og hvordan mine informanter forholder seg til et slikt de-territorialisert fellesskap.

Kapittel 6: Kulturell (re)produksjon i en global kontekst

Ideen om at kultur og mennesker er naturlig forankret til spesifikke steder har lenge blitt utfordret teoretisk i antropologisk forskning. Med økt interesse for studiet av diasporagrupper, migrasjon, globale nettverk og transnasjonalisme, har vi måttet *revaluere sentrale konsepter* i antropologien slik som 'sted', og i forlengelsen 'kultur' og 'kulturelle forskjeller' (Gupta og Ferguson 1992). Interessen for slike studier kan sies å være knyttet til en kritikk av antropologiens behandling av kulturer som avgrensede og lokalt forankrede enheter, og debatten om de metodologiske implikasjonene en slik de-territorialisert definisjon av kultur medfører (Clifford 1994, Marcus 1995). Dette har ført til at samfunnsvitenskapen i en større grad søker nye måter å studere kulturell (re)produksjon på. Spørsmål som i dag gjør seg gjeldende er hvordan produseres et kulturelt felleskap på tvers av landegrenser? Hvilken rolle spiller sted og territorium i en transnasjonal kulturproduksjon? Hvilke nye strategier for kulturproduksjon tas i bruk i en global verden?

Det at mer enn en million somaliere faller inn under kategorien *displaced people* (UNDP 2009), altså mennesker i landflyktighet, har medført nye måter å produsere kultur på, en produksjon som foregår både lokalt og transnasjonalt. I dette kapitlet skal vi først se på ritualers rolle i lokal kulturproduksjon i London, og hvordan ideen om hjemlandet er en integrert del av rituell praksis. Videre skal vi se på hvordan somaliere i London er del av en bredere kulturproduksjon globalt, gjennom sine relasjoner til somaliere i andre kontekster. Gjennom et slikt fokus får vi innblikk i nye betydninger av sted i en global kontekst og hvordan en kontinuerlig interaksjon mellom det lokale og globale er del av samtidens identitet og kulturproduksjon.

Somaliske sfærer i London

Rituelle sammenkomster i London kan sies å være en sfære hvor kultur (re)produseres og klanrelasjoner kommuniseres. I følge Anthony Cohen bekrefter og styrker ritualer sosial identitet og menneskers følelse av sosial posisjon. Ritualer er altså en viktig arena hvor mennesker erfarer felleskap (*community*) (1985:50). De ritualene som forekommer oftest i London og som flest deltar på er bryllup. Det er sjelden offisielle invitasjoner til bryllup, man

møter opp på grunnlag av ens klanrelasjon til brudeparet. Som en konsekvens av dette er de somaliske bryllupene i London ofte svært store med mange gjester, og siden klanene er av en betydelig størrelse arrangeres det i visse perioder bryllup omtrent hver helg. Bryllupene blir slik en møteplass hvor et stort antall somaliere samles og kan dermed sies å være somaliske sfærer, altså konstruerte rom hvor man snakker somalisk, spiser somalisk mat, går kledd i tradisjonelle kjoler (*direh*) og er sammen med andre somaliere. Dermed blir ritualene en viktig arena for kulturproduksjon, hvor følelsen av fellesskap er sterk. Dette er en sfære hvor de eldre spiller en viktig rolle, og hvor generasjoner møtes i et felles prosjekt i konstruksjonen av det "somaliske". Det at man sjelden ser bruk av hijab i bryllup indikerer også at dette oppleves som et avgrenset somalisk rom, hvor det å signalisere grenser til omverdenen ikke er nødvendig.³² Eidheim, i sin kjente studie av samene, observerte også at det var i private sfærer og i kontekster hvor bare samer var samlet at de fullt ut kommuniserte sin etnisitet, i språk, humor, mat, og sang (Eidheim 1969).

Det å gå i bryllup er en aktivitet som krever en del forberedelser, blant annet må man skaffe seg en somalisk *direh*, og dette er noe man kun får tak i spesielle somalisk butikker. Jeg måtte ofte ha hjelp av informanter når jeg skulle kjøpe nye *direhs*, da engelsk ikke er det offisielle språket i de fleste av disse butikkene. I tilfeller hvor jeg hadde med meg informanter som snakket gebrokkent somalisk, hendte det at de kviet seg for å gå inn i butikken da de her var nødt til å snakke somalisk og dermed var redde for å bli oppfattet som *fish & chips*. I slike settinger blir det viktig å mestre symbolske praksiser. Forberedelsene til slike ritualer er en kvinnelig syssel og gjennom slike aktiviteter konstrueres også et kjønnnet somalisk fellesskap. Disse butikkene er også å regne for somaliske sfærer, sfærer hvor man kommuniserer sin somaliskhet og deltar i et fellesskap.

Ved siden av det sosiale, er deltagelse i slike ritualer samtidig en kroppslig erfaring. Ved at man danser på en spesiell måte, beveger seg spesielt i kjolene og oppfører seg generelt mer "somalisk" enn i andre settinger i London. Små detaljer slik som det å beherske å bære en *direh* oppleves som viktig.³³ Mye fokus ble lagt på min evne til å mestre å bevege meg riktig i *direh*, og jeg fikk stadig ros for dette av andre kvinner. Slike små symbolske praksiser fungerer indirekte som vurderingsgrunnlag for somalisk autentiskhet i slike settinger.

³² Det er kun spesielt religiøse som bruker hijab i bryllup, ingen av mine venninner som daglig brukte hijab anvendte dette i bryllup.

³³ *Direh* er et stort, delvis gjennomsiktig, tøyestykke som det krever litt trening å håndtere.

Innenfor slike avgrensede somaliske rom, som ritualene representerer, kan man sies å utføre (*perform*) "somaliskhet" i fellesskap, gjennom anvendelsen av spesifikke symboler i det kulturelle repertoaret. Man konstruerer altså det man opplever som en autentisk somalisk sfære.

Under mitt opphold i London deltok jeg i mange bryllup og etter hvert som min tilstedeværelse i miljøet ble kjent for flere var det forventet at jeg møtte opp i de bryllup hvor medlemmer av min klan var involvert. Det at bryllupene er organisert på basis av klanidentitet gjør at dette er en sfære hvor man enkelt orienterer seg i det sosiale landskapet. Mange av mine venninner anså bryllup som en av de tryggeste kontekstene å møte unge potensielle ektefeller. Som en av mine informanter uttrykte det;

Weddings are a great place to meet people, in a way it's safer to meet boys there because it's a tribal setting. When you go to a wedding in East London it's usually a Haber Ja'lo or Haber Junis wedding, or sometimes both. If you see someone you like, you can always ask your cousins who that boy is. And then you just have to find someone who's related to him, he is usually someone's cousin. And they can tell you if he's no good or doesn't have a job or something. It's a safe place to meet people, innit!

Bryllupene utføres altså innenfor avgrensede somaliske rom. Mine venninner snakket om følelsen av å skifte roller, og påpekte at de i noen settinger tar på seg en mer "kulturell" rolle. Ritualene kan sies å være en viktig arena for konstitueringen av det somaliske og for produksjon av en lokal forståelse av somalisk kultur.

Somaliland; et viktig forankringspunkt

Selv om man ofte referer til diasporagrupper som de-terrorialiserte eller *displaced*, så betyr ikke dette at sted ikke er av betydning for identitetskonstruksjon. Som Gupta og Ferguson har påpekt er det en ironi knyttet til slike kategoriseringer, da vi ser at disse såkalte *displaced people* knytter seg til forestilte hjemland, steder og fellesskap i en verden som i en økende grad ser ut til å fornekte en slik fast territorialisering (1992:11). Gjennom dette er det tydelig hvordan såkalte *forestilte fellesskap* (Anderson 1991) blir tilknyttet *forestilte steder* (Gupta & Ferguson 1992). Slik jeg erfarte det var "sted" relevant for sosial identifikasjon blant mine informanter. Det ble lagt stor vekt på mine røtter fra Burco området, spesielt blant de eldre i

miljøet, og det var ikke uvanlig at de presenterte meg slik; *This is Sahra, she's from Burco*. I følge mine informanter er klanidentiteten man bærer med seg tilknyttet et spesifikt område i hjemlandet, på den måten blir tilknytningen til og forestillinger om dette hjemlandet del av ens identitet. Selv om man har bodd eller er født et annet sted i Somaliland så tilhører man det området forfedrene, eller nærmere bestemt klanen, er fra. Spør man en somalier i London; hvor kommer du fra? Er det ikke uvanlig å få svar som; Burco, men vi bodde i Hargeisa (fordi man f.eks tilhører Haber Ja'lo klanen). Man trenger da aldri å ha vært i Burco, men man identifiserer likevel dette området som sitt opphavssted, i kraft av at klanen hører til der. Gjennom slike dagligdagse referanser til sted forankres identiteten symbolsk i et fjernt hjemland og forestillingene om dette stedet blir en del av konstruksjonen av en diasporaidentitet.

Bryllup er spesielt en sfære hvor territorial identifikasjon blir kommunisert, gjennom at spesifikke steder i hjemlandet symbolsk inkorporeres i ritualet. I somaliske bryllup er det som regel levende musikk utført av innleide somaliske sangere. Etter hvert som jeg ble bedre kjent med det somaliske språket la jeg merke til at disse sangerne inkorporerte klan- og stedsnavn i sangene de fremførte. Dette skjer flere ganger i løpet av et bryllup, og hver gang en ny sanger tar over nevnes igjen klannavn og stedsnavn i en av de første sangene som en form for introduksjon. Hører man sin klan bli nevnt eller område den tilhører jubler og klapper man. Papastergiadis, i boken *The turbulence of migration*, trekker frem filosofene Deluze og Guattaris diskusjon av det de refererer til som en de-territorialisert tilstand (2007:117ff). De påpeker at det er gjennom tanke at en re-territorialisering skjer. Den er aldri fullstendig eller ferdig, men snarere del av en kontinuerlig mental prosess (ibid). Gjennom å verbalisere ens tilknytning til hjemlandet i rituell praksis, kan man sies å drive en forestilt re-forankring av subjektene i hjemlandets kontekst.

Et bryllup jeg deltok på i april kan være med på å eksemplifisere hvordan tilknytningen til hjemlandet blir ritualisert i diaspora. Det unge paret som skulle gifte seg var født og oppvokst i England. Jenta tilhørte en klan fra Sanaag området øst i Somaliland, og gutten tilhørte en klan fra Burco området vest i Somaliland. Under bryllupet holdt en av de eldste sangerne en tale til brudeparet. I denne talen henvendte hun seg til brudeparet som om de bodde i Somaliland og dannet et fiktivt narrativ knyttet til dette. Hun snakket om hvordan den unge jenta nå skulle flytte fra Sanaag til Burco og at hun måtte pakke sammen alt de

trengte for å starte et nytt liv og begynne den lange reisen vestover med dyrene. Videre snakket hun om hvordan naturen i Burco er annerledes enn i Sanaag og påpekte at det kunne være vanskelig for jenta å tilpasse seg livet i Burco, men at hun ville like seg der. Informanten som oversatte talen for meg påpekte at slike taler ikke er en uvanlig praksis under bryllup i London, og at man ofte henvender seg til brudeparet som om de bor i Somaliland. Denne praksisen illustrerer behovet for å konstruere narrativ som re-territorialiserer subjektene i hjemlandet på en kulturelt meningsfull måte, i dette tilfelle gjennom assosiasjon til nomadelivet. Konstruksjonen av slike narrativ kan sies være en måte å skape en følelse av kulturell kontinuitet i en ny kontekst.

Lokal forankring i London

Som vi nå har sett er forestillinger om og tilknytning til et forestilt hjemland en aktiv del diasporagrupperes identitetsproduksjon. Et viktig spørsmål som nå gjør seg gjeldende er; hvilken rolle spiller den lokale konteksten? Selv om mine informanter lever i landflyktighet og karakteriseres som *displaced*, så har de allikevel en erfart opplevelse av å leve lokalt i London, og drive identitetsproduksjon der. Schwalgin i en diskusjon om stedstilhørighet blant Armenere i Hellas, argumenterer for viktigheten av å ikke overdrive betydningen av ruter (mobilitet) på bekostning av røtter (forankring), og påpeker at mange forskere kun fokuserer på tilknytningen til et forestilt hjemland i diskusjon om identitetsproduksjon hos diasporagrupper (2004:72ff). Schwalgin gjør derfor et analytisk skille mellom det hun kaller forestilt *place-making* og erfart *place-making* (ibid:74). I følge Gupta og Ferguson, kan *place-making* forstås som en prosess hvor lokalitet investeres med identitet. (1992:8). I likhet med Schwalgins armenere i Hellas er prosessen av erfart *place-making*, for somalierne i London, en sentral del i deres konstruksjon av en somalisk identitet. Denne prosessen er basert på en erfaring av lokale, ansikt til ansikt, relasjoner med medlemmer av samme lokale diaspora (Schwalgin 2004:74).

I London konstrueres altså et spesifikt lokalt somalisk samfunn, og deres identiteter er, ved siden av en forestilt forankring i hjemlandet, lokalt forankret i London. De informanter som jeg diskuterte ekteskap med påpekte alle at de ønsket å gifte seg med somaliere, men dette betydde ikke en hvem som helst "type" somalier. Ingen av dem jeg snakket med forestilte seg en ekteskapsinngåelse med somaliere fra hjemlandet, de ønsket alle å finne en partner fra et somalisk diasporasamfunn, helst fra England. Så på lik linje med armenerne i Hellas,

spiller den erfarte opplevelsen av lokalitet ofte en viktigere rolle enn den forestilte, i personlige avgjørelser slik som ekteskap (Schwalgin 2004).

De ulike lokale rommene somaliere lever i påvirker altså utformingen av somalisk kultur og identitet, og vi kan dermed snakke om ulike somaliske sfærer. I en diskusjon om somalisk kultur i diaspora påpekte Hannah at fordi hun er født i England er det mye hun ikke kan om somalisk kultur. Hun fortalte at hun tar til seg det hun synes passer hennes livsstil, altså det hun anser som kompatibelt med hennes liv i London. Alt annet overser jeg, sa hun og gestikulerte med hånden. Hannahs uttalelser impliserer en erkjennelse av at somalisk kultur ikke er likt for alle, og at måten hun forholder seg til somalisk kultur på er basert på hennes erfarte tilværelse i London.

Mine informanter konstruerer samtidig aktivt grenser til andre somaliske diasporagrupper og tillegger disse gruppene ulike stereotypiske karakteristikk. For somaliene i London fremstår det somaliske diasporasamfunnet der som det mest autentiske, mens somaliene i Skandinavia anses som mer "vestlige" og refereres til tider til med det nedlatende begrepet "*euro trash*". Jeg har også hørt somaliene i Amerika karakterisert som gammeldags (*backwards*), og somaliene i Canada som moderne. Praksisen av å tillegge de ulike somaliske områdene karakteristiske trekk, hentyder til en forståelse av at sted influerer utformingen og tolkningen av somalisk identitet og kultur. De ulike somaliske diasporaområdene har altså sine lokale egenarter, men de er ikke avgrensede og lukkede sfærer, da det er i interaksjon at forskjeller konstrueres og spesifikke karakteristikk blir tillagt spesifikke grupper. Mellom gruppene foregår det altså en kontinuerlig interaksjon på tvers av landegrenser og man knyttes sammen i en felles global produksjon av somalisk identitet og kultur.

Schwalgin påpeker at hun ikke ønsker å danne et dikotomisk skille mellom den erfarte og forestilte *place-making*, da disse to prosessene influerer hverandre kontinuerlig (Schwalgin 2004:75). Forholdet mellom disse to prosessene fikk vi innblikk i forrige kapittel hvor hjemreise og kontakt med nyankomne medførte en konfrontasjon mellom forestilling og erfart virkelighet. Måten somaliene i London erfarer sine lokale omgivelser på er delvis formet av deres tilknytning til et forestilt fellesskap og hjemland, og videre den spesifikke måten dette fellesskapet og hjemlandet forestilles på er formet av erfaringen av å være forankret lokalt i London.

Transnasjonal sirkulasjon av 'kulturelle videoer'

Med somaliere spredt over hele verden og forankret lokalt i ulike kontekster, er et interessant spørsmål hvordan et kulturelt fellesskap opprettholdes? I mangel på en fast territorial base anvendes nye strategier for å drive transnasjonal kulturproduksjon og konsolidering av gruppefellesskap på tvers av lokaliteter. I slike prosesser spiller moderne teknologi en viktig rolle, fordi den tilbyr nye ressurser for konstruksjon av forestilte selv og forestilte verdener (Appadurai 2005:3). Den raske utviklingen i moderne teknologi kan i seg selv sies å ha gitt "sted" en ny betydning, spesielt ideene om å være "tilstede" eller "fraværende". Gjennom de ulike mediene har man mulighet for regelmessig kontakt med somaliere i andre kontekster og man finner nye måter å være "tilstede" på. Blant somaliere kan produksjon, konsum og sirkulasjon av såkalte kulturelle videoer sies å være en strategi hvor man deltar i en transnasjonal kulturproduksjon, posisjonerer subjekter i et forestilt fellesskap og opprettholder kulturell interaksjon med somaliere andre steder. Disse videoene viser viktige somaliske ritualer slik som bryllup (*arroz*), forlovelsesfester (*meher*) og *xeedho*³⁴. Andre kulturelle arrangementer slik som frigjøringsdagen 18. mai, konferanser og klanmøter dokumenteres også på film. Blant mine informanter i London var det å se på slike videoer, spesielt bryllupsvideoer, en hyppig sosial aktivitet og noe vi gjorde flere ganger i uken. Bryllupsvideoene produseres lokalt av somaliske kameramenn, de er ofte langvarige og dokumenterer ritualer fra begynnelse til slutt. Videoene kopieres opp og redistribueres i transnasjonale somaliske nettverk.

Steen Preis identifiserer en lignende praksis blant Tamilske flyktninger, og påpeker at produksjonen av slike videoer er del av en mer generell diasporapraksis som antropologer har viet lite oppmerksomhet så langt (1997:87). De somaliske bryllupsvideoene er viktig å fokusere på av to grunner; gjennom sirkulasjon av disse filmene dannes et forestilt rom for felles sosial identifikasjon og på en pragmatisk måte muliggjør disse filmene en sosial og kulturell (re)produksjon i en transnasjonal kontekst. Videoene representerer en måte å håndtere motsigelsen av å være forankret i en spesifikk lokalitet og samtidig være del av et globalt fellesskap forankret i områder langt unna. Gjennom å se på videoer av slektingers bryllup kan man sies å drive en avstandsbasert deltagelse i viktige lokale hendelser. I en diasporakontekst fremsetter altså disse videoene en paradoksal mulighet av 'å være til stede

³⁴ Et ritual som gjennomføres syv dager etter bryllupet og symboliserer jentas "skifte" av klan.

uten å være til stede' (Steen Preis 1997). Gjennom videoene blir kontinuitet i sosialt liv muligjort, på tross av den de-territorialiserte situasjonen det somaliske folk befinner seg i.

Videoene, gjennom sin transcendentale posisjon, spiller samtidig en viktig rolle for kulturell (re)produksjon. Filmene kan sies å operere i et rom mellom Somaliland og somalisk diasporakultur. Fozia påpekte at de i Somaliland får tilsendt videoer fra diaspora og at dette påvirker hvordan de utfører sine bryllup der nede. Samtidig foregår det en kontinuerlig utveksling av videoer innad i London og på tvers av landegrensene. Videoene kan sies å fungere som somaliske "kulturmalere" og viser hvordan ritualer utføres i nye kontekster. Det er helt legitimt å kritisere praksiser man ser i videoene, og selve videofremvisning i sosiale sammenkomster gikk ut på å diskutere hvordan ritualer utføres, hvem som er til stede, hva de har på seg og vurdering av eventuelle nyinkorporerte elementer i ritualer. Det er mye uenighet om hvordan ritualene skal gjennomføres og forhandlingene føres gjennom produksjon og sirkulasjon av lokale videoer. Gjennom denne praksisen driver man en aktiv (re)produksjon av kultur både lokalt og globalt.

Det at videoene produseres i ulike lokale kontekster gjør at ritualene blir en *bricolage* av ulike lokale fortolkninger, strømninger og trender. Det man sitter igjen med er et kulturelt produkt som stadig er i endring og som trekkes i ulike retninger og påvirkes av ulike maktstrukturer. Gjennom et slikt transnasjonalt medium kan personer i ulike kontekster spille rollen som endringsagenter. En ung somalisk kvinne som var med i svært mange videoer i London kan sies å ha opparbeidet seg en rolle som trendsetter. Hun var kjent i London for sine utagerende og kreative *direh* konstruksjoner, og hun presset stadig grensen for "korrekt" bruk av *direh*. Inspirert av rådende motetrender endret hun kjolene og inkorporerte nye elementer slik som belter, jakker, tights og leggings. Ikke alle satt pris på hennes manipulering av *direh* kjolen, men ingen kunne nekte for hennes trendsettende egenskaper, spesielt blant unge. Blant annet har bruken av brede moderne belter og små jakker nå blitt så vanlig at man kan observere det i videoer fra andre land. Fozia bemerket at de til tider så videoer som inkorporerte elementer de mente ikke var somaliske tradisjoner, og at slike elementer noen ganger ble så populære at de reproduseres i flere videoer, og til slutt er det blitt vanlig praksis påpekte hun. Nye elementer inkorporeres stadig i de somaliske bryllupsvideoene og redefineres som somaliske tradisjoner. Elementer slik som

hvit bryllupskjole, bryllupskake og seremoniell skjæring av kaken er alle utenforstående elementer som i dag anses som vanlig kulturell praksis.

Den nære kontakten på tvers av landegrenser som moderne teknologi legger til rette for og praksisen av å sende kulturelle videoer produsert i ulike lokaliteter, medfører en forsterkning av de ulike diasporaområdene som somaliske sfærer. Gjennom å drive en felles transnasjonal kulturproduksjon, med jevnlig kontakt og informasjonsutveksling mellom sfærene blir de ulike lokale områdene del av et felles somalisk historienarrativ. De mest kjente områdene, slik som London, Toronto, Michigan, Skandinavia, Holland og Gulfstatene forankres historisk i det kollektive minnet og er kjent som somaliske sfærer fra landsbygda i Somaliland til de fjerneste diasporaområdene. Majoriteten av mine informanter har nære slektninger i en eller flere av sfærene og i dag kan det sies å være like vanlig å være en somalier fra Toronto som fra Hargeisa.

Det at kulturen er forankret i et mangfold steder gjør det vanskelig å snakke om et spesifikt kulturelt sentrum. Somaliland har, som vi har sett, en sentral plass som forestilling i konstruksjonen av somalisk diasporaidentitet og kultur, men etter hvert som de ulike diasporaområdene etablerer seg som "somaliske steder" og blir del av et historisk narrativ, påvirkes maktbalansen og vi får skiftende maktsentre. Praksisen med videoproduksjon kan sies å ha gitt diaspora et fortrinn, da de har større tilgang til ressursene produksjonen av slike videoer forutsetter. Gjennom å ha et tilnærmet monopol på denne formen for kulturell interaksjon kan de ulike diasporaområdene sies å ha opparbeidet seg en større grad av definisjonsmakt over somalisk kultur. Etter hvert som kulturell interaksjon i en økende grad praktiseres gjennom ulike elektronisk media blir det viktig å ha tilgang til disse ressursene for slik å kunne delta i prosessen. Mye forhandling om somalisk identitet og kultur foregår i dag på debattforum, blogger, i facebookgrupper og gjennom kulturelle videoer, og på den måten kan de i hjemlandet sies å falle utenfor. Papastergiados påpeker at kulturell autentiskhet ikke lenger kun kan knyttes til en fysisk nærhet til et gitt kulturelt sentrum. Dette perspektivet kan sies å avvise den klassiske senter- periferi modellen hvor makt og ressurser konsentreres på et sted og distribueres konsentrisk med minkende effekt (2007:116).

Med dagens situasjon er det vanskelig å anse Somaliland og de ulike diasporaområdene som separate enheter. Hyppige hjemreiser, økonomisk flyt og symbolsk overføring er såpass

utbredt at vi kan snakke om en de-territorialisering av kultur. Rouse som har studert meksikanske migranter i California identifiserer det han kaller en ny form for fellesskap (*community*) uten spesifikk lokal forankring (Rouse 1991). Han foreslår et skifte i vokabular og fokus, fra studiet av spesifikk lokal forankring til å se på prosessen av å være delaktig i det han kaller 'kretser' (*circuits*) (ibid). De nye kommunikasjons og transportmidler tilgjengelig i dagens globale verden kan sies å kreve en ny forståelse av sosialt rom og prosessene involvert i konstruksjon av sosiale fellesskap.

Kapittel 7: Konklusjon: Identitet & kultur over grenser

I denne avhandlingen har jeg sett på hvordan identitet og kulturproduksjon påvirkes av et liv i diaspora. Med utgangspunkt i somaliere i London og deres deltagelse i lokale og transnasjonale nettverk, har jeg forsøkt å kaste lys over de ulike prosessene som influerer deres forståelse av egen identitet og kultur. I anvendelsen av et slikt relasjonelt perspektiv har jeg sett hvordan konstruksjonen av en somalisk diasporaidentitet både preges av de lokale omgivelsene den produseres i, så vel som en kontinuerlig interaksjon med somaliere i andre kontekster. Når det gjelder kulturproduksjon ser vi på et overordnet nivå en form for kontinuitet ved at visse kulturelle elementer, praksiser og verdier reproduseres i en ny kontekst, men samtidig endres betydning og anvendelse i prosessen. Nye elementer inkorporeres i det kulturelle repertoaret og redefineres som somaliske tradisjoner, mens elementer som ikke lenger gjør seg gjeldende tilpasses eller forkastes. Med fokus på diaspora ser vi at kulturell (re)produksjon er en prosess preget av både kontinuitet og endring samtidig.

I behandlingen av en slik tematikk tok jeg utgangspunkt i det patrilineære slektskapssystemet som lenge har hatt en sentral posisjon i somalisk kultur og som, basert på mine observasjoner, spiller en viktig rolle for kategorisering av sosiale subjekter i diaspora. Gjennom å se på forståelsen og anvendelsen av dette systemet i London har jeg sett hvordan sentrale kulturelle verdier som nærhet til familie og respekt for de eldre, opprettholdes og videreføres, og hvordan systemet som helhet kontinuerlig tilpasses den sosiopolitiske konteksten. Samtidig er det viktig å være klar over at klansystemet ikke kun påvirkes av konteksten det (re)produseres i, men at det endres som et resultat av at praktiseringen nå foregår i transnasjonale nettverk. Dette har medført nye refleksjoner rundt systemets fruktbarhet og en søken etter nye strategier for en vedvarende praktisering av klan på tvers av landegrenser.

Dagens situasjon for somaliere, med et stort antall forankret i ulike lokale kontekster, kan sies å utfordre fagets klassiske behandling av kultur som lokalt avgrenset og naturlig forankret i ett område. I studie av somalisk kultur i dag er det viktig å involvere en analyse av de

transnasjonale nettverkene kulturen (re)produseres i, så vel som en analyse av de lokale omgivelsene. Jeg har derfor benyttet meg av Schwalgins analytiske skille mellom en forestilt og erfart opplevelse av sted (2004:74). Gjennom å anvende et relasjonelt perspektiv i oppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan mine informanter forholder seg til de ulike sfærene og hvordan deres forståelse av selv og kulturen påvirkes av de sosiale nettverkene de opererer i. Gjennom et slikt fokus ser vi at somaliere i ulike kontekster er del av samme forestilte fellesskap og deltar i en felles kulturproduksjon. På den ene siden kan vi derfor snakke om en de-territialisering av somalisk kultur, ved at store deler av den kulturelle (re)produksjonen foregår i et transnasjonalt rom. På den andre siden betyr ikke dette at sted og stedstilhørighet ikke er av betydning for sosialt liv. Jeg observerte at mine informanter i interaksjon og rituell praksis driver en symbolsk re-forankring av subjekter i hjemlandets kontekst, og er bevisst de motstridende tolkningene av somaliskhet og de lokale egenartene en spredt bosetning medfører. Det kan derfor være mer fruktbart å snakke om en flerfoldig-territialisering av somalisk kultur, snarere enn en de-territialisering, da de ulike diasporaområdene etablerer seg som somaliske sfærer og blir del av et felles somalisk historienarrativ.

Studiet av globale fenomen i samfunnsvitenskapen kan sies å være i utforskningsfasen, både teoretisk og metodisk, og det hersker fortsatt uenighet om begrepsbruk, analytisk perspektiv og metodisk fremgangsmåte. Jeg håper min avhandling kan være et bidrag i en videre debatt om diasporisk identitet og kulturproduksjon, og gi et innblikk i kompleksiteten involvert i slike prosesser.

Kildehenvisning

- Al-Ali, N., Black, R. & Koser, K. (2001) 'The Limits to Transnationalism: Bosnian and Eritrean Refugees in Europe as Emerging Transnational Communities'. *Ethnic and Racial Studies*, 24(4): 578-600.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso
- Appadurai, A. (2005). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Axel, K. B. (2004). The Context of Diaspora. *Cultural Anthropology*, vol. 29(1) ss. 26-60
- Barnes, C. (2006). U dhashay---Ku dhashay: Genealogical and Territorial Discourse in Somali History. *Social Identities* vol. 12 (4), ss 487-498
- Barth, F. (1969). Introduction. I Barth, F. (red.), *Ethnic Groups and Boundaries*, ss. 9-38. Universitetsforlaget
- Berns, R. M. (2004). Transformative Islam & Shifting Gender Roles in the Somali Diaspora. I Kusow, A. M. (red.), *Putting the Cart before the Horse: Contested Nationalism and the Crisis of the Nation-State in Somalia*, ss. 117-135. Trenton & Asmara: The Red Sea Press, Inc
- Besteman, C. (1996). Representing Violence and "Othering" Somalia. *Cultural Anthropology* vol. 11 (1), ss 120-133

Besteman, C. (1998). Primordialist Blinders: A Reply to I. M. Lewis. *Cultural Anthropology* vol. 13 (1), ss 109-120

Bjork, S. R. (2007). Modernity Meets Clan: Cultural Intimacy in the Somali Diaspora. I Kusow, A. M. & Bjork, S. R. (red.), *From Mogadishu to Dixon: The Somali Diaspora in a Global Context*, ss. 135- 159. Trenton & Asmara: The Red Sea Press, Inc

Bourdieu, P. (2008). *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press

Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, Vol. 9(3) ss. 302-338

Cohen, A. (1985). *The Symbolic Construction of community*. London & New York: Ellis Horwood Limited

Cohen, R. (2008). *Global Diasporas. An Introduction*. London & New York: Routledge

Comaroff, J. L. (1996). Ch. 9: Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution. I Wilmsen, E. N. & McAllister, P. (red.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, ss. 162- 183. Chicago: University of Chicago Press

Eidheim, H. (1969). When Ethnic Identity is a Social Stigma. I Barth, Fredrik (red.), *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen & Unwin

Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press

Evans-Pritchard, E. E. (1941). The Nuer of the Southern Sudan. I M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (red.), *African Political Systems*, ss.272-296. London: Oxford University Press

- Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E. (red.) (1941). *African Political Systems*. London: Oxford University Press
- Fortes, M. (1945). *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press
- Friedman, J. (1994). *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage
- Giddens, A. (1991). *The Constitution of Society*. University of California Press
- Griffiths, D. J. (2002). *Somali and Kurdish Refugees in London: New Identities in the Diaspora*. Aldershot: Ashgate
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1992). Beyond culture: space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, vol. 7 (1) ss. 6-23
- Hansen, P. (2007). *Revolving Returnees. Meanings and Practices of Transnational Return among Somalilanders*, *PhD. Series nr. 41*, Department of Anthropology, University of Copenhagen
- Harrison, S. (1999). Cultural Boundaries. I *Anthropology Today, The Royal Anthropological Institute vol. 15(5)*, ss. 10-13
- Helander, B. (1988). *The Slaughtered Camel: Coping with Fictitious Descent among the Hubeer of Southern Somalia*. Ph.D. dissertation, Uppsala University
- Herzfeld, M. (1997). *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. New York: Routledge
- Hoehne, M. V. (2007). *Puntland and Somaliland Clashing in Northern Somalia: Who Cuts the Gordian Knot?* <http://hornofafrica.ssrc.org/Hoehne/>, 7. November 2007
- Jenkins, R. (2005). *Social Identity*. London & New York: Routledge

- Kent, R. & Hippel, K. V. (2004). *Social Facilitation, Development and the Diaspora: Support for Sustainable Health Services in Somalia*. Report funded by USAID. London
- Kleist, N. (2008). Mobilising 'The Diaspora': Somali Transnational Political Engagement. *Journal of Ethnic and Migration Studies* vol. 34 (2), ss 307-323
- Kokot, W., Tölölyan, K. & Alfonso, C. (2004). Introduction. I Kokot, W., Tölölyan, K. & Alfonso, C. (red.), *Diaspora, Identity & Religion: New Directions in Theory and Research*, ss.1-9. London & New York: Routledge
- Lewis, I. M. (1984). *Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam*. I Ahmed, S. A. & Hart, D. M. (red.), *Islam in Tribal Societies*. London & Boston: Routledge and Kegan Paul
- Lewis, I. M. (1994). *Blood and Bone: The Call of Kinship in Somali Society*. Lawrenceville, NJ: The Red Sea Press
- Lewis, I. M. (1998). Doing Violence to Ethnography: A Response to Catherine Besteman's "Representing Violence and 'Othering' Somalia". *Cultural Anthropology* vol. 13 (1), ss 100-108
- Lewis, I. M. (1999). *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*. London: Oxford University Press.
- Lewis, I. M. (2002). *A Modern History of the Somali. Revised, Updated & Expanded*. Oxford: James Currey, Hargeisa: Btec Books, Athens: Ohio University Press
- Lewis, I. M. (2004). Visible and Invisible Differences: The Somali Paradox. *Africa* vol. 74 (4), ss 489-515
- Lewis, I. M. (2008). *Understanding Somalia and Somaliland*. United Kingdom: Hurst Publisher Ltd

- Lien, M. E. (2001). Latter og troverdighet. Om antropologi i hjemlige egne. I *Norsk antropologisk tidsskrift*, vol. 12(1-2) ss. 68-74
- Lindley, A. (2006). Migrant remittances in the context of crisis in Somali society. A case study of Hargeisa. I *Humanitarian Policy Group Background paper*. London: ODI
- Lindley, A. (2007a). Remittances in Fragile Settings: A Somali Case Study,' Households in Conflict Networking. *Working Paper No. 27*. Brighton: University of Sussex
- Lindley, A. (2007b). The Early Morning Phonecall: Remittances from a Refugee Diaspora Perspective. *Working Paper No. 47*. London: University of Oxford
- Luling, V. (2006). Genealogy as Theory, Genealogy as Tool: Aspects of Somali 'Clanship'. *Social Identities* vol. 12 (4) ss. 471-485
- Maimbo, S. M. (2006). Remittances and Economic Development in Somalia: An Overview. *World Bank Social Development papers/ Conflict Prevention and Reconstruction*. Working paper No. 38
- Marchal, R. et al. (2000) Globalization and its impact on Somalia. UNDP and the United Nations Development Office for Somalia (UNDOS), Nairobi
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24, ss. 95-117
- Merry, S. E. (2006). Human Rights & Gender Violence. Translating international law into local justice. Chicago & London: University of Chicago Press
- Meyer, B. & Geschiere, P. (red), (1999). Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure. Oxford: Blackwell
- Mohamad, J. (2007). Kinship and Contract in Somali Politics. *Africa* vol. 77 (2), ss 226- 249

- Moore, H. L. (2007). Ch. 1: Anthropological Theory at the Turn of the Century. I Moore, H. L. (red). *Anthropological Theory Today* (ss. 1-24). Oxford: Marston Book Services Limited
- Olwig, K. F. & Hastrup, K. (red) (1997). *Siting Culture: the shifting anthropological object*. London: Routledge
- Ortner, S. B. (1984). Theory in Anthropology since the 1960's. *Comparative Studies in Society and History* vol. 26 (1) ss. 126-166
- Papastergiadis, N. (2007). *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*. UK og USA: Polity Press
- Piot, C. (1999). *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*. Chicago & London: The University of Chicago Press
- Robbins, J. (2004). *Becoming Sinners: Christianity + Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Rouse, R. (1991). Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora*, vol. 1(1)
- Safran, W. (2004). Deconstructing and Comparing Diasporas. I Kokot, W., Tölölyan, K & Alfonso, C. (red.), *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*, ss. 9-29. London & New York: Routledge
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. New York: Aldine De Gruyter
- Schwalgin, S. (2004). Why locality matters: Diaspora Consciousness and Sedentariness in the Armenian Diaspora in Greece. I Kokot, W., Tølølyan, K. og Alfonso, C. (red), *Diaspora, Identity and Religion: new directions in theory and research*, ss. 72-92. Routledge
- Seymore- Smith, C. (1986). *Palgrave Dictionary of Anthropology*. Macmillan Press

- Steen Preis, A. (1997). Seeking Place: capsized identities and contracted belonging among Sri Lankan Tamil refugees. I Olwig, K. F. & Hastrup, K. (red), Siting Culture: the shifting anthropological object, ss. 86-100. London: Routledge
- Stewart, A. (1998). The Ethnographer's Method. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications
- UNDP (2009). Somalia's Missing Million: The Somali Diaspora and its Role in Development. Written by Sally Healy & Hassan Sheikh, Mars 2009
- Xasan Gaani, M. (2005). Regulating the Lifestock Economy of Somaliland. I WSP International Rebuilding Somaliland: Issues and possibilities. Asmara: The Red Sea Press
- Zerubavel, E. (1997). Social Mindscapes. Cambridge, MA: Harvard University Press