

Hvite person, hvor går du?

Om forskerposisjon og norskhet

Anne Birgitte Leseth

Senter for Profesjonsstudier, Høgskolen i Oslo

Anne-birgitte.leseth@hio.no

Artikkelen argumenterer for at synliggjøring av egen forskerposisjon i en ikke-norsk kontekst kan si noe om hvithet og norskhet som en taus posisjon. Artikkelen baserer seg på materiale fra to antropologiske feltarbeid i Tanzania, Dar-es-Salaam. Med utgangspunkt i *rå øyeblikk* som karakteriserer forskerens følelsesmessige tilstander i feltet, snarere enn hans eller hennes analytiske habitus, undersøker artikkelen hvilken innsikt en slik tilnærming kan gi om norskhet og hvithet. Ved å fokusere på den norske forskerens turgang, kroppsførståelse og bevegelse i en ikke-vestlig kontekst, tydeliggjøres det interaktive ved inkorporerte praksiser. Mens ulike typer gangarter ser ut til å være preget av foranderlige ferdigheter både for en tanzanianer og en nordmann, reproduseres hvithet som en tregt foranderlig kulturelt trekk som ikke bare representerer en form for norskhet, men også en form for vestlighet. Kroppsliggjøring av norskhet i form av gange, bryter mot tanzaniansk kultur og knytter seg til ringvirkningene fra kolonihistoriens skiller mellom svarte og hvite. Norskhet kan ikke tas for gitt, og dersom den tematiseres eksplisitt, kan den fungere som metodisk verktøy.

Nøkkelord: Kroppsliggjøring, inkorporasjon, mimesis, norskhet, hvithet, rå øyeblikk, kulturell reproduksjon, postkolonialisme

Innledning

Med nesten tre millioner innbyggere er Dar-es-Salaam et mylder av lukter, lyder, eksos, svettende mennesker, tutende biler, overfylte busser med hip-pop

-musikk, tiggere, bistandsarbeidere, forretningsfolk og kaffeselgere gatelangs, omsluttet av en arm av det indiske hav og en blå horisont – ”Haven of peace” – fredens havn. Dette er byen man hater og elsker og som man uforklarlig vender tilbake til. Fuktigheten i lufta tvinger svetteperler frem i ethvert ansikt. Støv og sand virvles opp fra veien og blander seg med lukten av varme kropper, krydder og salt sjø. *Karibu!* Velkommen! Jeg er på vei fra flyplassen i taxi. En jevn strøm av gående mennesker på kryss og tvers i veibanen, fester seg som et bilde til netthinnen. Noen har et knippe med frukt, ved, klær eller en vannbøtte på hodet. Bilene kjører ikke saktere av den grunn. Og folk går ikke fortere. ”De går fordi de ikke har råd til transport”, forklarer taxisjåføren. Det er ufattelig for meg hvordan de tilsynelatende helt uforstyrret av trafikken, krysser veien i rytmisk og duvende gange som om de beveget seg på en savanne. Når vi nærmer oss stedet hvor jeg skal bo, litt utenfor sentrum, ber jeg taxisjåføren sette meg av. ”Vi er ikke fremme, madame”, sier han. ”Men jeg vil gjerne gå”, svarer jeg, hiver på meg den tunge ryggsekken, betaler og stiger ut av bilen. Jeg legger i vei i hurtig tempo. ”*Mzungu* (hviting), hvor går du?” Spørsmålet høres som et ekko langs veien. ”Hvorfor går du *mzungu*?” Jeg bare går. Liker ikke spørsmålene. Liker ikke å bli tiltalt hviting. Kan ikke svare, peker bare bortover veien. Hvorfor går jeg?

Med utgangspunkt i feltefaringer fra Dar-es-Salaam i Tanzania, argumenterer artikkelen for at synliggjøring av egen forskerposisjon i en ikke-norsk kontekst kan si noe om hvithet og norskhet som taus posisjon. Hvithet og norskhet forstås her ikke bare som hudfarge, men som et perspektiv på verden, som ofte er eurosentrisk (Gullestad 2007; Andersson 2007). Artikkelen plasserer seg innenfor postkolonialisme som et overordnet analytisk perspektiv. Postkolonialistiske teorier studerer forestillinger og praksiser som er påvirket av kolonialisme og imperialisme, og hvordan kolonialismen har vedvarende innvirkning på menneskers tenkemåter, materielle levekår og erfaringer (Dirks 1992; Said 1979). Kolonialismen forstår jeg som et kulturelt og politisk prosjekt som har påvirket de fleste samfunn, også Norge. Ifølge Kjerland og Alsaker (2009) er nettopp kolonihistorien en stigmatisert del av norsk historie som i liten grad har blitt tematisert. Et viktig poeng fra Gullestads studie av norske misjonsbilder i Kamerun, er at møtet mellom norske misjonærer og kamerunske innfødte bidro til nordmenns produksjon av dikotomier mellom hvit og svart, oss og dem. Disse dikotomiene transformerte ”hverdagslivets hybride og flytende realiteter til ideologiske dualismer”, sier Gullestad (Gullestad 2007: 28). Ifølge Dirks (2002) var dualisme en måte kolonisatorene definerte og

kodifisere forskjeller mellom ”den moderne verden” Europeerne mente de skapte og ”de villes tradisjonelle verden” som Europeerne trodde de separerte seg fra (Dirks 2002: 3). Kolonipolitikk var en generaliserende politikk som tok utgangspunkt i en idé om et ”underutviklet Afrika” og ignorerte de mange forskjeller på kontinentet (Ranger 1975; Dirks 1992; Leseth 2004). Kolonialisering handlet med andre ord om kodifisering av kultur.

Jeg skal ikke undersøke kultur som kodifiserte forskjeller, men snarere, i tråd med Rudie, som tilbøyeligheter og ferdigheter som læres og utvikles i situasjoner som er sosiale i videste forstand, som til en viss grad er delt på ulike måter (Rudie 2007: 91). Jeg vil videre utdype et ståsted i *tilnærmingen* til kultur generelt og norskhet spesielt som tar utgangspunkt i forskerens følelsesmessige tilstander i møte med en ikke-vestlig, postkolonial kontekst. Denne tilnærmingen innebærer en forståelse av at kultur er kroppsliggjort og går gjennom personer og må gå gjennom personer for å overleve (Rudie 2007: 91).

Hvordan kan et fokus på forskerposisjon si noe mer om hvordan kultur generelt og norskhet spesielt, reproduseres gjennom kroppslig bevegelse? Studier som på ulike måter tematiserer det typisk norske, viser at det å gå på tur, å bevege seg i nærhet til naturen og å delta i idrettslig aktivitet og friluftsliv, fremstår som sentralt for mange nordmenns forståelse av seg selv og Norges rolle i verden (Slagstad 2008; Goksøyr 2010; Seippel 2003). Flere ikke-etnisk norske antropologer har diskutert hvordan nettopp det å beherske og forstå meningen med norske idretts- og bevegelsespraksiser er helt sentralt for å føle seg ordentlig norsk og som en del av norsk majoritetsbefolkning (Woon 1992; Longva 2003; Archetti 2003). Anderssons studie av ikke-hvite toppidrettsutøvere i Norge synliggjør hvordan norsk idrett er basert på hvithet som en taus majoritetsposisjon, som forsterkes i møte med kulturelle forskjeller (Andersson 2008). Jeg anvender empirisk materiale fra to lengre feltarbeid i Dar-es-Salaam, Tanzania mellom 1992 og 2003 i diskusjonen.¹ Men la meg begynne med mitt første møte med Dar-es-Salaam, ikke som sosialantropolog, men som gymnlærer. Dette møtet er et viktig bakteppe for artikkelens tema og perspektiv.

En tilstand av kroppslig kulturell forvirring

En dag i begynnelsen av 1989 befant jeg meg i en av Dar-es-Salaams mange fattige bydeler iført joggesko og treningsklær. I stekende sol skulle jeg lære tanzanianske kvinner å ta sit-ups, trene rumpemusklene, ta armhevinger og

jogge på stedet i takt med discomusikken fra en liten kassettpiller. Jeg var i løpet av noen måneder med i oppstarten av pilotprosjektet ”*Sport for All and women at village level*” under det norske idrettsprosjektet ”Idrett for Alle”. Prosjektet hadde som mål å innføre ideen om masseidrett og trim til Tanzania i løpet av en tiårsperiode fra 1982–1992. Kvinnene i min trimgruppe var nysgjerrige; med min hvite hud og urytmiske bevegelser var jeg et trekkplaster i meg selv, men skeptiske – de ville ha betaling for å trene. Noen syntes det var bortkasta tid å drive idrett. Andre fikk heller ikke lov av mennene sine. Kvinnene stilte spørsmålsteget ved alt jeg tok for gitt; hvorfor strekke armene ut og inn eller hoppe opp og ned?

Som nyutdannet kroppøvlingslærer fra Norge, representerte jeg på sett og vis en sentral form for norskhet, som var klart eurosentrisk og forankret i Lings linjegymnastikk og senere i det norske sosialdemokratiets vektlegging av trim.² Kolonialiseringprosessen i Afrikanske land var en siviliserende prosess som koblet misjon og kristendom med utøvelse av europeisk sport og gymnastikk (Mangan 1987). Afrikanske bevegelsespraksiser ble ansett som bakstreverske, hedenske og umoralske. Ideen om at vestlig, norsk idrett kan bidra til utvikling, som lå til grunn for det norske idrettsprosjektet, viderefører på denne måten noe av kolonitidens tankegods. Trim ble på 1970 Norges fremste eksportprodukt og lå til grunn for utvikling av idrettsprosjekter i ikke-vestlige land (Slagstad 2008; Goksøyr 2010). Det norske idrettsprosjektet hadde en ambisjon om å fremme norske idealer om bevegelse som også innebar bestemte forestillinger om kjønn og hvithet.³

Gitt idrettsprosjektets ambisjon om å skape endring gjennom kroppslig bevegelse, slo det meg hvor utfordrende jeg selv syntes det var bare å gjøre litt andre bevegelser enn det jeg var vant til; for eksempel rulle mer med hoftene når jeg gikk eller danset, fremsto som et tilnærmet umulig prosjekt. Jeg ble overrasket over å oppdage at jeg var formet av en norskhet som fremsto som naturlig og som jeg ikke umiddelbart kunne endre på. Det var spesielt to ting som gjorde at jeg fikk lyst å dra tilbake til Dar-es-Salaam på feltarbeid. Det ene var en interesse for å konfrontere mine egne forestillinger om idrett, trening og kropp med andre forestillinger jeg ikke kjente til. Det andre var å undersøke nærmere hvilke forestillinger om idrett og kroppslig bevegelse som fantes blant folk i Dar-es-Salaam. Da jeg returnerte til Dar-es-Salaam i 1992 som antropologistudent, fikk jeg høre at idrettsprosjektet ikke hadde hatt så stor gjennomslagskraft som man hadde antatt. Jeg var overrasket. En ting var at kvinnene i trimgruppa den gang hadde lurt på hvorfor de skulle trimme. En

annen ting var at de flere år senere stilte det samme spørsmålet. Sjefen for idrettsavdelingen hevdet at årsaken til dette lå i selve forståelsen folk hadde av ordet for idrett på swahili, *michezo*. Ordet refererer til en hel del andre forestillinger så vel som aktiviteter enn idrett på norsk, og kan for eksempel bety å kaste bort tida. *Michezo* er ikke 'tradisjonell' idrett, men inkluderer stadig nyere aktiviteter og rommer alt fra dans og trommer, kortspill, til løping og konkurranse.

Forskningsspørsmålene under mine feltarbeid knyttet seg med bakgrunn i dette til en interesse for kulturell reproduksjon med utgangspunkt i kroppslig bevegelse. Med kulturell reproduksjon forstår jeg her en "kontinuerlig sammenfletning mellom føretablerte strukturer og nye erfaringer som kaller på kreativitet og problemløsning" (Rudie 2007: 90). Et viktig poeng hos Rudie er at denne prosessen kjennetegnes av kontraster mellom lett foranderlige og tregt foranderlige trekk ved samfunnet og at denne formen for kontinuitet er interessant å utforske. Denne type kontinuitet er blant annet utforsket av Connerton (1989) som er opptatt av å forstå samfunns hukommelse.⁴ Han argumenterer for at kulturelt minne nedfelles på to måter; gjennom inskripsjon (bilder, tekst, foto etc.) og gjennom inkorporasjon. Inkorporerte praksiser inkluderer kroppstillinger, gester, ansiktsuttrykk, kroppslige bevegelser og bordmanerer. Han hevder at inkorporerte praksiser er en oversatt form for kulturelt minne og representerer trege kulturelle felt sammenlignet med hukommelse som nedtegnes som tekst, bilder og lyd og som er innskrevet. I motsetning til innskrevne praksiser, reproduseres og tilegnes inkorporert praksis kun så lenge levende mennesker, eller det Connerton kaller "levende modeller", fortsetter å utføre bestemte praksiser (som å gå, sitte på bestemte måter etc.). I en tanzaniansk kontekst er det interessant hvordan nettopp begrepet å herme eller imitere (swahili: *kuiga*) refererer til en grunnleggende form for læring. Taussig (1993) utvikler en analytisk forståelse av denne type læring gjennom imitasjon gjennom sitt perspektiv på mimesis. Mimesis er ikke en blåkopi av en handling, bevegelse eller væremåte, men snarere selve ferdigheten i å håndtere både kontinuitet og endring på samme tid, en kapasitet mennesker har til å inkorporere både likhet og forskjell. Mimesis er eksplisitt knyttet til kroppen og gjennom mimesis dramatiserer og forhandler mennesker forståelser av seg selv og andre. Dette er en kraft som virker i alle samfunn, sier Taussig. I min analyse er 'inkorporerende praksiser' og 'mimesis' sentrale analytiske begrep for å si noe mer eksplisitt om kulturell reproduksjon knyttet til norskhet. Et viktig poeng er at disse prosessene av imitasjon må

undersøkes gjennom personer, personer som både er kulturlærende og kultur-bærende og som formes gjennom ulike erfaringsrom og tilegner seg relasjonelle kvaliteter (Rudie 2007: 92). I en postkolonial kontekst kan et slikt perspektiv undersøke hvordan kolonitidas hukommelse reproduseres gjennom menneskers kroppslige praksiser og kontinuerlige imitasjon av ”de Andre” (se Stoller 1994). I mitt møte med de tanzanianske kvinner, forsøker både jeg og kvinnene til en viss grad å imitere hverandres bevegelsesformer. Som hvit ”idrettsekspert” står jeg både i en maktposisjon, samtidig som jeg erfarer en maktesløshet i møte med andre bevegelsesformer og ferdigheter. Møtet kan si noe om hvordan kulturell reproduksjon også er en interaktiv prosess. Hvilke aspekter ved slik bevegelsespraksis som er lett foranderlig og hva som er tregt foranderlig, er noe jeg vil undersøke i artikkelen med utgangspunkt i en refleksiv forskerposisjon.

Refleksivitet og forskerposisjon

Sosialantropologiens refleksive vending på 1980- og 1990-tallet utforsket hvordan forskerens posisjon i feltet påvirker de data han eller hun får. Thomas Csordas introduserte kroppsliggjøring (*embodiment*) som et nytt paradigme i sosialantropologien på 1990 tallet (Csordas 1990), der nettopp forskerens kroppslige tilstedeværelse i feltet skulle være utgangspunkt for studie av kultur og selv. Begrepet kroppsliggjøring tar opp i seg det tvetydige ved å ha og å være en kropp (Merleau-Ponty 1962). Csordas hevder dette må brukes som et metodologisk utgangspunkt i forskning og argumenterer for en antropologi fra kroppen, og ikke bare om kroppen. Hans begrep ”*somatic modes of attention*” viser til hvordan vår oppmerksomhet på andre mennesker er kroppsliggjort og kulturelt formet (Csordas 1993).

Flere antropologer har senere stilt spørsmål ved hva begrepet kroppsliggjøring hjelper oss å forstå (Strathern 1996; Lambek og Strathern 1998). Utfordringen er ofte å beskrive og språklig gjøre det som oppleves som utematisert og ikke-verbalt eller taust. Samudra (2008) peker på utfordringen med oversettelse av kroppslige erfaringer i en krysskulturell kontekst. Gjennom empiriske eksempler fra kinesisk-indonesisk kampsport, viser Samudra hvordan somatiske erfaringer må oversettes til ord gjennom omfattende beskrivelser. I feltarbeidskonteksten jeg skal beskrive, blir møtet mellom meg og de andre utgangspunkt for en refleksjonsprosess der jeg blir bevisst min egen

posisjon som norsk og hvit. Ifølge Crossley (2006) kjennetegnes en slik kroppsliggjort refleksivitet av en tilstand der følelser og tanker smelter sammen og som man ikke kan unnslipe: når du ser deg selv i speilet er du både subjektet som ser og objektet som blir sett (Crossley 2006, s. 68 ff). Ahmed og Stacey (2001) bruker begreper *inter-embodiment* for å få tak i hvordan vi formes i nærhet til andre. Denne nærheten eller møtet innebærer også former for sosial differensiering. Kroppen formes ikke bare gjennom inklusjon, men den dialogiske praksisen der man speiler seg (*reflekterer seg*) i andre vil også innebære eksklusjon og makt (Ahmed og Stacey 2001: 7). De tar utgangspunkt i huden som et sted å tenke fra, både som en grense og som et punkt for forbindelse med omverdenen. Hud er en grense og en grense som føler.

I en nyere antologi om feltarbeid og forskerposisjon hevder Davies at selv om sosialantropologiens refleksive vending utforsket hvordan forskerens posisjon i feltet påvirker de data han eller hun får, så er det ikke undersøkt hvordan forskerens mange følelsesmessige *tilstander* under feltarbeid bidrar til å utvikle eller hindre forståelse (Davies 2010: 11). Boka utvikler et analytisk rammeverk kalt ”radikal empirisme”. Kort fortalt kan dette rammeverket beskrives som en metodologisk posisjon som er opptatt av *rommene imellom* – mellom ting i relasjoner og mellom forskerens anvendelse av spesifikke metoder (intervju, fokusgrupper, deltagelse). I samme antologi introduserer Hastrup begrepet ”*raw moments*” (rå øyeblikk) som øyeblikk hvor antropologisk kunnskap kan produseres (Hastrup 2010: 204 ff). ’Rå øyeblikk’ refererer, i motsetning til diagnostiske hendelser (jf. Moore 1987), til intense og følelsesmessige øyeblikk i feltet og er knyttet til feltarbeiderens følelser snarere enn til hans eller hennes analytiske habitus. I de rå øyeblikkene, sier Hastrup, vokser det frem et ukjent territorium i utkanten av det kodede rommet. (De rå øyeblikkene er terskler av kunnskap som er ladet med følelser.) Et viktig spørsmål som Hastrup stiller er på hvilken måte forskeren anvender slike øyeblikk til å fremme kunnskap, her om norskhet og hvithet? Jeg er inspirert av dette perspektivet i denne artikkelen.

Feltarbeid som bevegelse

Jeg gjennomførte to lengre feltarbeid i Dar-es-Salaam (1992–93, 1997) og et oppfølgingsbesøk i 2003. Feltarbeidet var flersituert og bestod av tre hovedgrupper av informanter som representerte variasjon i forhold til sosial klasse-

bakgrunn: et utvalg av mennesker i en fattig bydel, deltagerne i en fitnessgruppe som primært bestod av middelklassekvinner og et utvalg av statsansatte og vitenskapelig ansatte i stillinger knyttet til idrett, dans og kultur. I tillegg ble plassen jeg bodde, et middelklasseområde en kilometer fra den fattige bydelen, et sted jeg orienterte meg ut fra. Her bodde også flere av deltagerne i fitnessgruppen.

Feltarbeidet innebar deltagende observasjon med formelle og uformelle intervju, og arbeidsspråket var swahili og engelsk. Et metodisk og teoretisk problem ved å gjøre flersituert feltarbeid, kan være å forklare hvordan de ulike feltene henger sammen (Marcus 1995). Jeg skiftet kontinuerlig kontekst, mellom fitnessgruppen, den fattige bydelen, bysentrum og et område med middelklassebebyggelse. Kontrastene mellom disse feltene gjorde meg rastløs og fylt med ubehag. Om morgenen våknet jeg opp i et fint rom med utsikt hos en tanzaniansk forretningskvinne, til lunch ble jeg invitert til å dele litt mat med en fattig familie og om kvelden trente jeg sammen med kvinnene i fitnessgruppen. Mens folk i den fattige bydelen snakket om de hadde råd til ett eller flere måltider i løpet av en dag og veide risen i hånda, så snakket deltagerne i fitnessgruppen om hvor lite de spiste for å holde formen. Kvinnen jeg leide hos, en statsansatt kvinne med høy utdanning som også hadde studert i London og Tyskland, var også opptatt av å holde seg slank, men hun kjørte bil overalt og syntes at jeg burde sitte på med henne i stedet for å gå sammen med alle dem som ikke hadde råd til bussen. Jeg var ikke vant til denne typen sosiale forskjeller. Som en måte å trygge meg selv og etablere rutiner i feltet, gjorde jeg det som var en grunnleggende form for sosial vane fra min egen bakgrunn: Jeg begynte å gå.

Jeg gikk langs støvete, humpete, men også asfalterte veier, jeg gikk fra kvartaler med store bungalower og inngjerdede hager, til små trehytter og trange smug. Jeg gikk på fortau langs trafikkerte hovedveier og langs strender. Bevegelsen og rytmen ga meg en følelse av stabilitet og tilhørighet. Det var noe jeg kunne. Det var meg, og jeg var norsk. Gangen var en type bevegelse som jeg tok for gitt, en inkorporert hukommelse som jeg ikke stilte spørsmålstegn ved. Det var det derimot mange andre som gjorde. Mens turgang i Norge gjerne beskrives som folkelig aktivitet, ble denne kompetansen delegitimert i Dar-es-Salaam og tillagt en rekke andre betydninger. Gåingen ble en inngang til å forstå feltet på gjennom kontinuerlig refleksjon og kommentarer fra folk jeg møtte på veien. Det er nettopp her de rå øyeblikkene oppstod, i mellomrommene mellom de etablerte metodene og datainnsamlingsteknikkene og som jeg ikke umiddelbart tenkte på som informative.

Mzungu – hvor går du? Om tregghet

Mzungu (swahili: hviting, europeer), hvor går du? Hvor jeg enn gikk i Dar-es-Salaam, så ble jeg forfulgt av dette spørsmålet. Både fra voksne og barn, og ofte var det bare stemmer jeg ikke kunne se hvor kom fra. *Mzungu!* Folk ville vite retningen på gangen, om jeg skulle på jobb eller bare besøke venner eller spasere. De ville vite hvorfor jeg gikk i områder av byen som var heller uvanlig for hvite å oppholde seg, eller hvorfor jeg gikk til sentrum i stedet for å ta bussen. Hvorfor gikk jeg i det hele tatt? Hvite hadde som regel nok penger til å kjøpe seg en egen bil. Folk tilskrev meg som *mzungu* bestemte verdier og væremåter som igjen kan relateres til ringvirkningene fra kolonihistoriens skiller mellom svarte og hvite.

Å bli tiltalt *mzungu* fremkalte motstridende følelser av sinne, usikkerhet og forlegenhet og kan kanskje beskrives som råe øyeblikk hvor min følelsesmessige tilstand ble utgangspunkt for analyse, snarere enn et rasjonelt og fattet forskerblikk. Men hvorfor? Hva kunne denne reaksjonen fortelle meg om *mzungu* som kategori, posisjon og erfaring? Jeg visste ikke om *mzungu* var ment som en kritikk eller kommentar. Mens mine nærmeste venner lo og sa at "vi mener ikke noe med det", kunne barn rope det på en ertende måte.

Det ubehagelige var at jeg ble plassert i denne kategorien; at jeg var hvit. Min erfaring fra Norge var at man skilte mellom de med fregner og de uten fregner, de som ble lett brune om sommeren, og de som ble rosa, de med masse rynker og de uten rynker. Denne typen differensiering var heller ikke grunnlag for sosiale hierarkier på samme måte som forholdet hvit – svart. Her i Dar-es-Salaam var jeg bare hvit "*mzungu*". Jeg var synlig og markert, mens hvithet var for meg et umarkert ståsted. Samtidig hadde jeg jo kunnskap om hvordan hvithet har vært og er utgangspunkt for diskriminering og rasisme, men det var som om jeg hadde en distanse til min egen hvithet som posisjon og ståsted. Hvithet er en representasjon av noe, samtidig som jeg ble oppmerksom på hvithet som en grunnleggende form for, for meg, utematisert erfaring. Men hva var hvithet en representasjon av, og hvilke type erfaringer dreide det seg om?

Ifølge Baaz (2002), som gjorde sitt feltarbeid blant svenske bistandsarbeidere i Tanzania, må tanzanianeres forestillinger om *mzungu* sees i relasjon til kolonihistorien. De vanligste historiene hun hadde hørt om opprinnelsen av ordet *mzungu*, er at det kommer fra ordet *zunguka* som betyr å reise rundt, eller at det kom fra *nusu Mungu* som betyr 'halvt Gud'. Ifølge Baaz var dette assosiert med de kristne misjonærenes virke (Baaz 2002, s. 80). Jeg finner det

interessant at ordet *mzungu* også kobles til en implisitt form for forflytning, å reise rundt omkring. I dette ligger en understreking av friheten for en hvit til å reise hvor som helst, som turist, forsker eller oppdagelsesreisende, misjonær. Min erfaring var at hvithet var en frihet i betydning ”fribillett”. Jeg kunne bevege meg fra kulturministerens kontor, til den norske ambassadørens cocktailparty, via landskamper i fotball og til mama Miras jordhytte. Friheten reproduseres gjennom min gange som hvit kvinne. Hvilken historie er den bærer av? Det kan være interessant å si litt om hvordan mobilitet og hvithet var koblet og kjønnen på bestemte måter i kolonitidas Afrika. Kolonialiseringen foregikk offisielt mellom menn, og det var en forretning for menn. Hvite kvinner var underrepresentert i koloniene (Tiryakian 1993, Gullestad 2007). Men mens disse kvinnene gjerne hadde marginale posisjoner i Europa, ble koloniene et sted for sosial mobilitet for de kvinner som kom dit. Afrikanske kvinner hadde den laveste rangen på utviklingsstigen i kolonisatorenes øyne (Baaz 2002, 69). Ifølge Gullestad (2007) utgjorde misjonsbevegelsen fra Norge i det 19. og 20. århundre en ny arena for kvinners aktive deltagelse utenfor den hjemlige sfære. Ugifte kvinnelige misjonærer representerte et selvoppofrende ideal, en Florence Nightligale, samtidig som de ble møtt med mer respekt blant innfødte i koloniene enn av norske mannlige misjonærer.

Mennesker jeg møtte når jeg var ute og gikk, knyttet også spesielle karakteristikk til *mzungu* som person; som det å være presis, være forsiktig med penger og til å stole på. Folk hadde ideer om hva en *mzungu* kunne gjøre og ikke gjøre. Jeg husker en gang en kvinne jeg møtte på veien, tok hendene mine og sa. ”Se på disse hendene. De har sår og de har gjort fysisk arbeid. Hvordan er det mulig for en hvit? En hvit (*mzungu*) skal ha myke og lange hender uten sår”. Forestillinger om en *mzungu* refererte altså også til en forestilling om både fargen og kvaliteten ved huden. Samtidig var disse forestillingene også kjønnen på bestemte måter. Dette med ”mykhet” var knyttet til kvinnelig skjønnhet, myk hud var et ideal. Jeg fikk ofte høre at huden min var for hard, og at den kanskje ville bli mykere hvis jeg smurte den inn med olje og la på meg litt. Hvite kvinners kroppsform ble også gjerne beskrevet som *English Figure* i motsetning til *Bantu Figure*. En kvinne med *English figure* er først av alt hvit, hun er kledd i drakt, ferdigsydd, vestlige klær og hun er slank med en timeglassfigur men ikke så brede hofter som motsatsen, *Bantu figure*. *Bantu figure* er først av alt en svart kvinne, med store hofter og bryster, en figur som et 8-tall.

Skillet mellom *English Figure* og *Bantu figure* markerer en stabil grense som har historiske røtter i kolonitidens Afrika og som reproduseres gjennom

levende modeller av hvite og svarte kvinner i Dar-es-Salaam. Et interessant poeng er at dersom en svart kvinne er slank, vil man ikke si at hun har en *English figure*, men snarere bruke betegnelsen *African Beauty*. Kvinner som deltar i missekonkurranser, som Miss Tanzania, tilskrives gjerne en afrikansk figur. I slike konkurranser er jo også nettopp noe av poenget at man skal representere en nasjonal identitet, ikke en førkolonial modell representert gjennom *English figure*. De dypereliggende strukturer mellom svart og hvit er forankret i kolonihistorie og videreføres gjennom postkolonial identitetspolitikk og det Connerton (1989) beskriver som levende modeller av inkorporert praksis. Blant tanzanianske kvinner, uavhengig av sosial bakgrunn, er bruk av hudblekingskremer svært utbredt (se også Msasanuri 2009). Men mens rike overklassekvinner har råd til de dyreste produktene som gjør minst skade på huden, bruker de fattigste kvinnene gjerne et hjemmelaget produkt som kalles *mkorogo* og som noen hevdet kan gjøre deg steril. Bivirkninger av dette produktet er at hudfargen i ansiktet blir flekkete – et slikt utseende kalles gjerne *fanta-cocacola*, for å beskrive den orange-svarte blandingen av flekker. Disse uttrykkene ble brukt på en devaluerende måte; mislykkede forsøk på forandring, fra sort til hvit. Til tross for at det foregår en rekke kreative praksiser for å endre hudfarge, ser ikke dette ut til å rokke ved disse etablerte forestillingene om hudfarge som en forskjell som gjør en forskjell. Denne formen for imitasjon eller mimesis i forhold til hudfarge kan også forstås i lys av Bhabhas begrep "*the ironic compromise of mimicry*" (Bhabha 1994: 86). Bhabha hevder at koloniale diskurser var preget av det ironiske kompromiss om miming. Kolonisatorenes ønske var å skape en forbedret utgave av "de Andre" som var gjenkjennelig for kolonisatorene, men som aldri var helt lik, sier Bhabha. Med dette peker Bhabha på en sentral maktasymmetri mellom hvite og svarte, der svart hudfarge setter grenser for kreativiteten som ligger i imitasjon. Frankenberg (1993) argumenterer for at vår manglende evne til å fargelegge hvite mennesker gjør at vi fortsetter å se dem som fargeløse, transparente og nøytrale.⁵ Forestillingene fra noen av mine informanter om at hvite mennesker er til å stole på og holder tiden, reflekterer en slik idé om hvithet som transparent og tillitsgivende. Et viktig poeng hos Frankenberg er at hvis ikke hvithet analyseres, videreføres en form for asymmetri som preger mange analyser av kulturelle praksiser. Longva (1996) kritiserer slike asymmetriske analyser med utgangspunkt i antropologiske studier av "de eksotiske andre" som ofte har bidratt til å reproducere et skille mellom de andre som estetiske objekter som "har kultur", mens "vi" er etiske subjekter som er nøytrale.

I en norsk kontekst er hvithet en utematisert del av en form for norskhet. Jeg vil heller ikke beskrive meg selv som hvit i forhold til andre norske venner. I Tanzania ble jeg kategorisert som hvit med de påfølgende sosiale grenser som eksisterer mellom hvite og svarte, både historisk og romlig. Posisjonen som *mzungu* var en ambivalent posisjon. Det var både en maktposisjon som stadig reproduseres gjennom levende hvite kvinner (levende modeller av *English figure*) og menns tilstedeværelse i Dar-es-Salaam, samtidig som jeg på et mikroplan følte meg maktesløs nettopp idet at jeg ble kategorisert av andre på en måte som jeg ikke kategoriserte meg selv. Norge har i mye mindre grad en historie der kodifisering av forskjeller med henhold til hudfarge har fått eksplisitt betydning. Implisitt er likevel hvithet en taus majoritetsposisjon som i en ikke-vestlig kontekst, knytter hvitheten som norskhet til kolonihistorien. I møte mellom meg som norsk hvit kvinne, og tanzanianske kvinner og menn, blir hvitheten formet gjennom det Ahmed og Stacey (2001) kaller *inter-embodiment*, i nærhet til andre. Denne nærheten eller møtet innebærer også former for sosial differensiering. Ubehaget i øyeblikkene når jeg blir tiltalt *mzungu* sier noe om at denne posisjonen ikke er lett å kvitte seg med, stemmen forfølger meg, det er et tregt foranderlig trekk, både ved det tanzanianske og norske samfunn på ulike måter; i Dar-es-Salaam er hvithet synlig, i Oslo er hvithet taust – begge deler er en del av en type norskhet. Hva så med gangen i seg selv? Dersom det å gå på tur er noe som kjennetegner norsk kultur (jf. Slagstad 2008) er det interessant å undersøke stabilitet og foranderlighet i gange som kultur generelt og norskhet spesielt.

Å gå som en Europeer – om kreativitet og transformasjon

Hvorfor går du så fort, *mzungu*? Jeg langet av gårde i norsk turgang, men først når jeg fikk spørsmålet om hvorfor jeg gikk så fort og hvorfor jeg ikke svinget mer med hoftene når jeg gikk, ble jeg oppmerksom på at min måte å bevege meg på ble knyttet til meg som person og at den hadde en implisitt mening for meg. I denne konteksten kommuniserte jeg noe annet gjennom gangen. Hvorfor har du det så travelt? spurte folk meg. Det slo meg også at dette med 'å være travel' var en tilstand som ikke bare har en høy status i en norsk kontekst, men en tilstand som var forankret i min måte å bevege meg på; jeg måtte ikke 'kaste bort tida', jeg skulle samle data og skyndte meg fra det ene intervjuet til det andre. Det var i dette øyeblikket jeg ble oppmerksom på hvordan

min bevegelsesform knyttet til seg en bestemt forståelse av tid som noe utenfor meg selv, som noe som det var knapphet på. I begynnelsen av feltarbeidet medførte den kontinuerlige ventingen på folk eller busser som ikke kom, en tilnærmet kroppslig smertefølelse. Det var som om jeg hele tiden befant meg i *mellomrom* mellom det jeg egentlig skulle gjøre (intervjue, dele ut spørreskjema, gjøre deltagende observasjon). Det var uutholdelig! Tida løp fra meg, trodde jeg. Men hva skjedde? Ingenting. Annet enn at jeg lærte noe mer om tid og kroppslighet.

Da jeg senere ble forklart at tid er noe man er bærer av i betydningen å ha levd, ga det meg også en annen forståelse av bevegelse og tyngde. Flere av mine informanter beskrev at når en kvinne blir eldre blir hun både ”tyngre” (i betydningen av at hun eier mer tid), og hun blir mer *polepole* (sakte, langsam) altså et ideal om at voksne kvinner skal bevege seg saktere enn yngre kvinner. July, min assistent og venninne lo og viste: Anne, som kvinne må du gå sånn! Mens hun svingte med hoftene og vinket til folks langs veien. Det at bevegelsesstil både er kjønnnet på bestemte måter og er en form for sosialitet, var en viktig oppdagelse. I Norge er gjerne disse dimensjonene underkommunisert til fordel for abstrakte mål som effekt i form av energiforbruk, oksygenopptak, trim og helse. Jeg antok at middelklassekvinnene som deltok i fitnessstreninga som var en del av mitt felt, representerte andre verdier og væremåter i forhold til kropp og bevegelse enn folk i den fattige bydelen. Vanligvis gikk jeg et stykke både til og fra treninga, før jeg satte meg på en buss hjem der jeg bodde. En av kvinnene i trimgruppa, Salma, spurte en ettermiddag om ikke hun og et par andre kunne slå følge med meg et stykke. ”Du skjønner, vi har hørt at det er så god trening i å gå”, fortalte Salma begeistret. Men da vi la avgårde fra treninga, ble jeg liggende svært langt foran, og jeg irriterte meg over at ingen holdt følge. Skulle vi ikke gå i treningstempo? Salma og de andre kvinnene kom svinsende og smilende i rolig tempo noen meter bak meg. ”Du skjønner, for en kvinne er det mest passende å gå slik”, forklarte Salma. Mens jeg tok for gitt at det var markerte klasseforskjeller med tanke på bevegelsesform, viste det seg at den sakte bevegelsen for en kvinne (å gå *polepole*) representerte stabile trekk knyttet til forestillinger om kvinners bevegelse i det offentlige rom. Salma forklarte at de godt kan løpe og hoppe inne i treningshallen, men ikke ute på gata. Likevel var det en observerbar forskjell mellom arbeiderklassekvinner og middel- og overklassekvinner jeg ble oppmerksom på. Mens mange kvinner i den fattige bydelen bar ting på hodet, hadde middel- og overklassekvinner veske eller stresskoffert. Salma fortalte at det å

bære på hode var bakstreversk. Som person er en kvinne som Salma, July og meg selv både kulturbærende og kulturlærende. Hver kvinne og hennes generasjon bærer med seg sin egen minihistorie som er inkorporert på ulike måter. I hvilken grad imitasjon av nye modeller fører til transformasjon eller ikke i den enkeltes liv, kan si noe om treghet og kreativitet i den kulturelle reproduksjonen.

I Dar-es-Salaam er måten man beveger seg på eksplisitt en viktig del av en persons karakter og identitet. Bevegelsens hastighet sier også noe om retning, formål og tidsforståelse. Går du sakte er du bare ute og promenerer, og det er viktig å gå så sakte at du kan hilse på andre underveis. At det å gå handler om en form for *sosialitet og sosialkompetanse*, som også er kjønnnet både i tid og rom, var noe jeg ikke hadde tenkt på. Det betyr ikke at det ikke er slik i Norge, men at det er lite forskning som tar høyde for å få tak i denne relasjonen mellom kropp, person, rom og relasjon. Et kroppsliggjøringsperspektiv som knytter til seg sosialitet og relasjon kan være nyttig for å gripe nettopp dette. La meg gi eksempler på imitasjon (mimesis) av gåstiler for å utdype dette.

Det å imitere (*kuiga*) er noe tanzanianere snakker om for å forklare for eksempel hvordan noen er blitt gode løpere eller dansere, mens andre er flinke til å tegne. De imiterer og deretter finner de sin egen stil. Dette var overraskende for meg, fordi i en norsk kontekst er det å imitere eller herme gjerne noe som oppfattes som juks og delegitimerer en persons ferdigheter. Man blir god til å løpe fordi man har talent og et godt vitenskapelig treningsprogram, ikke fordi man hermer. I alle fall er det ikke vanlig å snakke om læring som herming blant de nordmennene jeg kjenner. Taussig (1993) sier at imitasjon er en prosess som er forankret i kroppen der man forhandler om grensene mellom en selv og den som imiteres. Et interessant poeng er at imitasjon av ulike Europeiske bevegelsespraksiser var viktig som en type motstand mot kolonimaktens politikk i Tanzania fra 1900-tallet. Mens kolonimaktene ville ha tanzanianerne til å opptre med tradisjonell dans ved spesielle begivenheter, vokste det frem dansesamfunn som ønsket å formidle modernitet og flerkulturalitet (Ranger 1975; Leseth 2004). *Beni* var for eksempel en danseform i Dar-es-Salaam under kolonitida, der afrikanske mannlige soldater fremførte en dans som samtidig var en parodi på europeisk militær trening og gymnastikk (Ranger 1975).

Å gå som en Mzungu ble gjerne imitert av folk jeg møtte, ved å gå med stive bein, uten å bevege hoftene og med en stresskoffert. Dette ble imitert

med en viss humor. Med dette bildet ble koblingen mellom hudfarge, bevegelsesstil og tidsknapphet (jf. Stresskofferten) en stereotyp formidling av en *mzungu*. Men denne imitasjonen, som en kulturell ferdighet, var gjerne generasjonsspesifikk, eller gradert som Rudie uttrykker det (Rudie 2007: 92 ff.). Eldre folk som hadde erfaring fra kolonitid og frigjøring, var opptatt av å fremme en tanzaniansk identitet som var forskjellig fra den europeiske, hvite (og norske). Unge mennesker født etter frigjøringen var ofte mer opptatt av å faktisk bli som en *mzungu* i form av å etterape gåstilen. Mary, som jobbet på et hotell, opplevde at det å være som en *mzungu*, kunne gi henne en bedre posisjon i jobben. Hun sa: "En *mzungu* er en treningsperson, han går på en fin måte. En *swahili* har tunge bein, han vet ikke hvordan han skal gå. Folk i dag vil være slanke og trente. Se på de som jobber i hotellene, de er slanke alle sammen, og de går som en *mzungu*". Jeg samlet inn over tjue ulike ord og uttrykk for ulike måter å gå på; noen var eksplisitt knyttet til kjønn, andre måter til hudfarge. Det som slo meg, var kreativiteten som lå i folks kontinuerlige oppfinnsomhet i forhold til å imitere nye gåstiler. Mens å gå "som en krokodille" eller "som en elefant" eller "giraff" var veletablerte uttrykk, snakket man nå gjerne også om "å gå som en bodybuilder" eller "å gå som miss Tanzania". I denne kontinuerlige imitasjonen lå altså en kilde til kreativitet som ikke lot seg fange i kategorier og stereotypier av hvite og svarte, menn og kvinner.

"La oss ta en anne vei", sa July, mens hun dro i armen min, "det er så mange vi må hilse på hvis vi går denne veien". July var min assistent under begge mine feltarbeid, og hun var viktig både for å introdusere meg og mitt arbeid til mennesker vi ville intervjuer og for å opprette tillit til folk. Hun kunne alltid forklare hva denne *mzunguen* gjorde her i gatene i Dar-es-Salaam. Vi gjennomførte flere hundre intervjuer i en tett befolket bydel av Dar-es-Salaam, og mellom intervjuene gikk vi. Vi gikk så mye at July krevde kompensasjon for utslitte sko. Det var som regel varmt og fuktig i lufta, og veiene var sandete eller sølete. Vi svettet kontinuerlig, og skoene ble sandete eller sølete. Rett som det var ble vi invitert innom noen forbipasserende på te eller kaffe og for å sitte litt i skyggen. Men denne dagen ville July altså gå en annen vei. Jeg husker det overrasket meg. Hun hadde jo, sammen med mange av de andre jeg hadde truffet, forklart meg hvor viktig det var å gå så sakte at vi kunne hilse på folk vi møtte. Vi skulle svinge litt med den ene armen mens vi gikk og bevege oss uanstrengt og smilende. Vi skulle være tilgjengelig for andre mens vi gikk, men uten å nødvendigvis stoppe helt. Å gå var en grunnleggende

form for sosialitet. Denne gangen begynte vi begge å le over at vi delte et ønske om å slippe å hilse på alle vi møtte – ”kom igjen”, sa July, snudde seg rundt og fortsatte gjennom et trangere smug. Jeg fulgte etter.

Dette øyeblikket ga meg en følelse av hvordan forståelse og erkjennelse knytter seg til kroppslig bevegelse. Det det fikk meg til å forstå var at inkorporerte praksiser reproducerer ikke bare kulturell treghet, men også muligheter for transformasjon og overskridelse. Disse mulighetene ligger her i erfaringen av gjenkjennelse, eller som Wikan (1992) betegner resonans, i dette tilfelle resonans på tvers av kategoriserte forskjeller mellom oss og dem. Dette leder meg tilbake til de rå øyeblikkene. Å fokusere på forskerens erfaringer og rå øyeblikk som data innebærer å bli oppmerksom på det stedet man ser fra, ikke bare som en posisjon man tar for gitt, men som følelsemessige tilstander som man vet for lite om, som er uforutsigbare, men som forteller oss noe om ambivalente og tvetydige kulturelle erfaringer vi mangler språk for.

Hvithet, norskhet og bevegelse – en konklusjon

I ferd med å forfatte avslutningen på denne artikkelen, tok jeg meg en fritime for å gå på trening. Vi var om lag 20 kvinner og et par menn i en treningssal på et treningssenter i Oslo. Til oppvarming var det hovedsakelig gåing. Ulike variasjoner av ”turgang”, med og uten høye kneløft. Vi gikk og gikk. Instruktøren utfordret oss til å gå samtidig med å svinge armene over hodet eller strekke begge armene frem samtidig med høye kneløft. Jeg gjorde iherdige forsøk på å imitere instruktørens bevegelser, selv om variasjonene over norsk turgang tydeligvis var utfordrende for flere. Det som slo meg, var ikke bare den tilsynelatende tregheten jeg kunne observere og erfare i en spesifikk norsk gåstil, men min egen forbløffelse over at alle i salen, meg selv inkludert, var hvite. At både gangarter og hvithet handler om mer enn anatomiske kroppsteknikker og hudfarge, både i og utenfor treningsrommet, er noe jeg har undersøkt i denne artikkelen. Både hvithet og bevegelse er inkorporerte praksiser som er forankret i dypereliggende sosiale, historiske og politiske prosesser.

Norskhet kan ikke tas for gitt, og dersom den tematiseres eksplisitt, kan den fungere som metodisk verktøy. ’Rå øyeblikk’, det vil si intense og følelsemessige tilstander i feltet, kan gi oss kunnskap om kulturell reproduksjon knyttet til hvithet og norskhet. Men er det klart hva et slikt fokus på kroppen

som en form for erkjennelse, hjelper oss til å forstå? Kanskje er det å forstå det ambivalente og tvetydige ved for eksempel kategorier som hvithet og norskhet; å forstå hvithet og norskhet som følelsesmessige tilstander og som ”rå øyeblikk” som ikke har utgangspunkt i forskerens analytiske blikk. Kanskje er det å forstå at et begrep om kroppsliggjøring må knyttes til et begrep om person, som har inkorporert erfaringer og ferdigheter som til en viss grad er delt som en type ”kulturelt stoff”. Ifølge Rudie (2007) er det nettopp gjennom et fokus på personers erfaring og ferdigheter og hvordan de dannes i løpende praksis, at vi kan øke vår forståelse av både treghet og kreativitet i kulturell reproduksjon. Ved å fokusere på den norske forskerens tur gang, kroppsførståelse og bevegelse i en ikke-vestlig kontekst tydeliggjøres det interaktive ved inkorporerte praksiser. Mens ulike typer gangarter ser ut til å være preget av foranderlige ferdigheter både for en tanzanianer og en nordmann, reproduseres hvithet som et tregt foranderlig kulturelt trekk som ikke bare representerer en form for norskhet, men også en form for vestlighet. Denne hvitheten reproduserer en maktasymmetri samtidig som den også utfordres av kryssende forståelser av kjønn og bevegelsesstiler. Kunnskap om slike prosessuelle, trege og lett foranderlige aspekter ved kultur, kan gi oss økt innsikt i betingelser for nye former for norskhet.

Noter

1. En stor takk til redaksjonen for dette temanummeret, Julia Orupabo og Mette Løvgren for inspirerende, analytisk klartenkte og gode innspill under arbeidet med artikkelen. Også takk til Sosiologi i dags' anonyme konsulenter for konstruktive kommentarer. Tidsdimensjonen i forhold til materialet denne artikkelen bygger på, er en viktig kilde til refleksjon. Avstand både i tid og sted til felterfaringene jeg anvender, gir rom for stadig nye fortolkninger av materialet. Se for øvrig Rudie (1994) eller Cohen (1992) for tematisering av tidsdimensjon i gjentagende feltarbeid.
2. Etableringen av den norske *Centralforeningen for Udbredelse af Legemsøvelser og Vaabenbrug* i 1861 varslet ett nytt syn på kroppen som noe som måtte disiplineres gjennom kroppsbekerselse. Utviklings av gymnastikkfaget i Norge var i utgangspunktet knyttet til et militært disiplineringsprosjekt som utover 1900-tallet utviklet seg til både et militært og pedagogisk prosjekt. Som et uformelt oppdragelsessystem skulle gymnastikken gjøre gutter til menn (Slagstad 2008; Goksøyr 2010). Lings linjegymnastikk fra Sverige spredte seg også til Norge på 1900-tallet som et omfattende system i skole og undervisning. Lings gymnastikk har vært sentralt både i utvikling av gymnastikkfaget og innenfor profesjoner som fysioterapi og ergoterapi i Norge.
3. Idrett har vært på FN's agenda siden 1978 da UNESCO vedtok idrett for alle som en fundamental rettighet for alle mennesker. Norges første idrettsbistands-prosjekt startet opp i 1982 i Tanzania gjennom prosjektet *Sport-for-all* (Tenga 1994). I utenriksdepartementets

- ”Strategi for Norges kultur- og idrettssamarbeid med land i sør” vektlegges en tilnærming til idrett for alle som en rettighet som må fremmes og støttes” (UD 2005: 37, se også Has-selgård 2009). For en diskusjon om idrettsbistand og hvithet, se Darnell (2007).
4. Connertons’ perspektiv har fellestrekk med perspektiv fra Bourdieu (1977), Elias (1982) og Mauss (1979). I sin siste bok *How modernity forgets* (Connerton 2010) er Connerton opptatt av at den kontinuitet som reproduseres gjennom inkorporerte praksiser stadig brytes av det moderne samfunnets innretning, som kjennetegnes av strukturelle former for glemsel. Dette gjør ikke kroppslig hukommelse som sosial hukommelse mindre viktig, sier Connerton, men desto vanskeligere å anerkjenne. Jeg utdyper ikke dette poenget i denne artikkelen.
 5. Ruth Frankenberg var med boka *The Social Construction of Whiteness* banebrytende for det som gjerne betegnes som ”whiteness-studies” i USA (Frankenberg 1993). Frankenberg er opptatt av hvordan hvithet, som rasemessig kategori, er et ståsted å tenke om rase fra, et terreng av umarkerte kulturelle praksiser (Frankenberg 1993). Andre norske studier som tematiserer hvithet, er for eksempel Fredriksen (2001), Mühleisen og Røthing (2009), Berg, Flemmen og Gullikstad (2010).

Referanser

- Andersson, M. 2008: *Flerfarget Idrett*. Oslo: Fagbokforlaget
- Andersson, M. 2007: Migrasjon som utfordring. Kritikk av metodologisk nasjonalisme. I: Fuglerud, Ø. og Eriksen T.H. *Grenser for kultur?* Oslo: Pax
- Ahmed, S. & Stacey, J. 2001: *Thinking through the skin*. London: Routledge
- Archetti, E.P. 2003: Den norske idrettsmodellen: et kritisk blikk på sivilt samfunn i Norge, *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 1, 8–15
- Baaz, M.E. 2002: *The White Wol/Mans burden in the age of partnership*. Avhandling, Göteborg: Göteborg Universitet
- Berg, A.J., Flemmen, A.B. og Gullikstad, B.(red.) 2010: *Likestilte norskheter. Om kjønn og etnisitet*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag
- Bhabha, H.1994: *The location of culture*. London: Routledge
- Bourdieu, P. 1977: *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Cohen, A. 1992: Post-fieldwork fieldwork. *Journal of Anthropological Research* 1–23
- Connerton, P. 1989: *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press
- Connerton, P. 2010: *How modernity forgets*. Cambridge: Cambridge University Press
- Crossley, N. 2006: *Reflexions in the Flesh*. Berkshire: Open University Press
- Csordas, T. 1990: Embodiment as a paradigm for anthropology, *Ethos*, 18, 5–47

- Csordas, T. 1993: Somatic Modes of Attention, *Cultural Anthropology*, 8, 135–56
- Davies, J. 2010: Introduction: emotions in the field. Spencer, D. og Davies, J. (red.) *Emotions in the field. The psychology and anthropology of fieldwork experience*. Stanford: Stanford University Press
- Darnell, S. 2007: Playing with race: right to play and the production of whiteness in 'development through sport'. *Sport in Society*, 10(4), 560–579
- Dirks, N.B. (red.) 1992: *Colonialism and culture*. Ann Arbor: The University of Michigan Press
- Elias, N. 1982: *Table manners*. New York: Pantheon Books
- Frankenberg, R. 1993: *The social construction of whiteness, White Women, Race Matters*. Minnesota: University of Minnesota Press
- Fredriksen, M. 2001: *Hvitthetens semiosis – en antropologisk studie av hvithet som medium*. Hovedfagsoppgave. Bergen: Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Bergen
- Goksøyr, M. 2010: *Idrett for alle*, Oslo: Universitetsforlaget
- Gullestad, M. 2007: *Misjonsbilder. Bidrag til norsk selvforståelse*, Oslo: Universitetsforlaget
- Hastrup, K. 2010: Emotional topographies. I: Davies, J. og D. Spencer (red.) *Emotions in the field. The psychology and anthropology of fieldwork experience*. Stanford: Stanford University Press, 191–211
- Hasselgård, A. 2009: Idrettsbistand, idrettsorganisasjoner og norsk utenrikspolitikk. *Internasjonal politikk*, 3, 483–494
- Kjerland, K.A. og Rio, K. 2009: *Kolonitid: Nordmenn på eventyr og big business i Afrika og Stillehavet*. Oslo: Scandinavian Academic Press/Spartacus
- Leseth, A. 2004: *Culture of movement. Walkers, workers and fitness performers in Dar-es-Salaam*. Doktoravhandling. Oslo: Norges Idrettshøgskole
- Longva, A.N. 2003: Nordmenn, høflighet og kunsten å omgås fremmede. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 1, 16–26
- Longva, A.N. 1996: Mellom det eksotiske og kritikkverdige. Antropologi i en verden av utydelige forskjeller. *Norsk antropologisk tidsskrift*. 7(1): 11–21
- Luhrmann, T. 2010: What counts as data? I: Davies, J. og Spencer, D. (red.) *Emotions in the field. The psychology and anthropology of fieldwork experience*. Stanford: Stanford University Press, 212–238
- Mangan, J.A. 1987: Ethics and ethnocentricity: imperial education in British tropical Africa. I: Baker, W.J. og Mangan, J. (red.) *Sport in Africa. Essays in social history*. London: Africana publishing company, 138–171

- Marcus, G. 1995: Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24:95–117
- Mauss, M. 1979: *Sociology and psychology: essays*. London: Routledge
- Merleau-Ponty, M. 1962: *The phenomenology of perception*. London: Routledge
- Moore, S.F. 1987: Explaining the present: Theoretical dilemmas in processual ethnography. *American Ethnologist*, 14(4),727–736
- Msasanuri, T.S. 2009: Tanzanian women are dying for white skin, Dar-es-Salaam: *This Day*, 28. desember 2009
- Mühleisen, W. og Røthing, Å. (red.) 2009: *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen
- Ranger, T. 1975: *Dance and society in Eastern Africa 1890–1970*. London: Heinemann
- Rudie, I. 1994: Making sense of new experience. I: Hastrup, K. og Hervik, P. (red.) *Social experience and anthropological knowledge*, London: Routledge, 28–44
- Rudie, I. 2007: Kjønn og relasjonskvaliteter i et historisk forløp. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 18(2), 90–103
- Stoller, P. 1994: Embodying colonial memories. *American Anthropologist*, September, 96, 3:634–647
- Strathern, A. 1996: *Body thoughts*. Ann Arbor : The University of Michigan Press
- Taussig, M. 1993: *Mimesis and alterity*. London: Routledge
- Tenga, T. 1994: *The Norwegian sport for all project in Dar-es-Salaam, 1984–90*. Hovedfagsoppgave, Oslo: NIH
- Tiryakian, E.T. 1993: White women in darkest Africa: mariginals as observers in no-woman's land. *Civilisations*, 41, 209–238
- Utenriksdepartementet 2005: *Strategi for Norges kultur- og idrettssamarbeid med land i sør*. Utenriksdepartementet 2005–2016
- Woon, L.L. 1992: *Felleskap til besvær?* Oslo: Universitetsforlaget

Summary

White person, where are you going? On research position and Norwegianness

The author discusses what an explicit focus on the research position might tell us about whiteness and Norwegianness as a tacit position. The analytical

focus is on cultural reproduction in a postcolonial context, more specifically Dar-es-Salaam in Tanzania. The author examines cultural reproduction through peoples *incorporating practices*, which include a discussion of *mimesis* as a way people incorporate both similarities and differences. With a point of departure in "raw moments", moments of intense emotional states of the researcher in the field, the author examines what such an approach might provide on Norwegian ness and whiteness. How is Norwegianness and whiteness felt? The author demonstrates how embodiment of Norwegianness in terms of a specific way of walking, breaks with Tanzanian culture and relates to colonial history and the distinction between white and black. An important conclusion is that Norwegianness cannot be taken for granted and if it is discussed explicitly it might function as a methodological tool. The article draws on empirical material from long-term fieldwork in Tanzania between 1992 and 2003.

Keywords: Embodiment, incorporating, mimesis, Norwegianness, whiteness, raw moments, cultural reproduction, postcolonialism.