

## «Sjå, ein perker!»

**TIDSSKRIFT: Kristina Leganger Iversen undersøker korleis interpellasjonsmotivet til Frantz Fanon går igjen i samtidslitteraturen, og inviterer til refleksjon om kva relevans Fanon har i dag.**

Agora er ute med eit dobbeltnummer med to temaseksjonar om Frantz Fanon og Pierre Bourdieu. Salongen har gleda av å vidareformidle Kristina Leganger Iversen sin artikkel om Frantz Fanon sine teoriar om rasialisert interpellasjon.

JEG HAR LÆRT Å SVARE PÅ TELEFONEN

når telefonen later som

om den har diktets stemme ytterst på truten

jeg har lært meg å huske å ta telefonen og si ja

ja ja når telefonstemmen ønsker seg dikt og sier

hva med å få en degos til å oversette en perker

hva med en liten palestina-utstilling i samme slengen

pakkis-dag på skolen alle pakkisene

kan bidra om de vil

være med om de vil

tegne kart og peke

på kart og si jeg også ble født på kartet.<sup>1</sup>

I opninga av diktsekvensen «Om å oversette Yahya Hassan», som opnar diktsamlinga *Samtalar med onkel Nica og tante Viola* (2015), ringer telefonen fleire gongar. I strofa sitert ovanfor, som opnar det tredje diktet i samlinga, får vi skildra ein versjon der det lyriske eg-et blir invitert nett til å gjendikte den danske poeten Yahya Hassan. Ein førespurnad som i diktet ikkje blir framstilt som heilt uproblematisk, fordi bakgrunnen for den verkar å vere at telefonrøysta ser ein delt

framandskap mellom den norske og den danske poeten, idet den føreslår å få «en degos til å oversette en perker». Det lyriske eg-et blir interpellert som framand, som «degos», til ikkje berre å gjendikte, men tilsynelatande også representere den dansk-palestinske poeten i eit norsk ordskitte.

Korleis skal vi forstå desse interpellasjonane av det lyriske eg-et som Annan, og desse forventningane om at den ikkje-kvite forfattaren skal tale med ein «perkerrøyst» eller som ein «perkerpoet»? I denne artikkelen ønskjer eg å sjå korleis Fanon si skildring av, og teoriar om, rasialisert interpellasjon er både aktuelle og nyttige å ha med seg i møte med den skandinaviske samtidslitteraturen generelt,<sup>2</sup> og tekster som tematiserer rasialisering spesielt.<sup>3</sup> Omgrepet interpellasjon, som er henta frå den franske marxisten [Louis Althusser](#), skildrar måten individet blir konstituert som subjekt i møtet med ideologien eller maktapparatet, til dømes (og eksempelvis) gjennom å bli «påkalla» gjennom ulike tilrop. I artikkelen vil eg lese Fanon med utgangspunkt i dei interpellasjonssituasjonane han skildrar i kapittelet «Den svartes levde erfaring», som er omsett til norsk i dette nummeret av *Agora*. I dette kapittelet spelar tiltalen «sjå, ein neger» ei sentral rolle, fordi den tener som eit døme på korleis den svarte i *Black Skin, White Masks* blir sette i ein posisjon der den skal representere den kvite, koloniale førestilling om svartheita.<sup>4</sup> Deretter vil eg vende tilbake til lesnaden av Pedro Carmona-Alvarez og Yahya Hassan, to skandinaviske poetar som framviser og iscenesett slike interpellasjonssituasjonar i dikta sine, situasjonar der diktsubjekta blir påkalla og forventet å skulle representere den Andre.

Dikta til Carmona-Alvarez og Hassan kastar lys over korleis litteratur skriven av ikkje-kvite ofte har blitt lesen, formidla og studert som migrasjons- eller innvandringslitteratur, ein kategori som har blitt diskutert og problematisert av både forskarar og forfattarane sjølv, både i essay, intervju, debattartiklar, og som vi skal sjå, også i dikta sjølv. Som Magnus Nilsson har understrekt i *Den föreställda mångkulturen*, kan eit problematisk aspekt ved denne måten å nærme seg litteratur skriven av ikkje-kvite forfattarar vere at litteraturen gjerne blir lesen gjennom eit «etnisk filter», som kan verke homogeniserande, eksotifiserande og rasialiserte ved at det gjerne utviskar ulikskapen mellom ulike forfattarar og tekster, og heller enn å lese tekstene som ulike litterære prosjekt les dei som representative for «innvandrarar» eller «innvandringserfaringar» – som litteratur skriven av, for og om den Andre.<sup>5</sup> På eit liknande vis som individet blir interpellert gjennom ideologien som rasialisert Annan, slik Fanon skildrar, framsyner dikta korleis poeten, det lyriske subjektet og den poetiske røysta også blir til i møte med ideologien og gjennom interpellasjonen. I likskap med Fanon løfter desse poetane fram interpellasjonar, og framsyner med dei korleis ideologien formar subjekta og deira høve til å tale, samstundes som dei også nyttar seg av ulike språklege strategiar for å svare på tiltalen på eit vis som utfordrar og undrar seg interpellasjonen, og som også utfordrar måten lesaren ser og møter teksta og verda. Før vi ser nærare på dikta, la oss sjå på interpellasjonssituasjonen hos Fanon.

## Fanon og den fenomenologiske inngangen

Korleis formar orda oss, korleis kan dei halde oss fanga, korleis kan vi bruke dei til å frigjere oss?

Spørsmåla er sentrale for mange tenkjarar, men ikkje minst den martinikanske psykiateren Frantz Fanon har sette sit tydelege spor gjennom måten han har undersøkt spørsmål som desse. I si første bokutgiving, *Black Skin, White Masks*, utgitt i 1952 medan han framleis berre var 25 år, utforskar han forholdet mellom den koloniale diskursen og subjektiviteten til det koloniale subjektet – eller det Fanon sjølv ganske enkelt kallar *det svarte mennesket*. Fanon skriv boka etter å ha først tenestegjort i den franske hæren, og utdanna seg til psykiater i Lyon, og utgangspunktet hans er spørsmålet om korleis det koloniale subjektet kan utvikle ei god sjølvforståing og leve med god psykisk helse all den tid det koloniale prosjekt er gjennomsyra av eit rasistisk verdihierarki. *Black Skin, White Masks* blir dels eit forsøk på å svare på dette spørsmålet, men er i like stor grad også eit forsøk på å undersøkje og framsyne strukturane og mekanismane som har forma hans eigen subjektivitet, og å utforske det rommet ein har for å erobre fridommen og tale. Det er ei tekst skriven frå det Fanon omtalar som «a zone of non-being, an extra-ordinarily sterile and arid region, an incline stripped bare of every essential from which a genuine new departure can emerge».<sup>6</sup> Det er, vidare, ei bok skriven vekselvis før og etter det han omtalar som eksplosjonen, der førestillingane hans om likeverd rakna i møte med fransk rasisme.

I det følgjande ønskjer eg å gjere ein lesnad av det femte kapittelet i boka, «Den svartes levde erfaring». Det er kanskje det kapittelet frå boka som har fått størst gjennomslag for seinare tenking omkring korleis subjektet blir danna og den svarte kroppen rasialisert i møte med ideologien, særskilt i ei kolonial kontekst. Fanon har vore sentral for ulike tenkarar som Edward Said, Achille Mbembe og Homi K. Bhabha og for utviklinga av omgrep som «orientalisme» og «hybriditet», men også for framveksten av ein kvitheitskritisk fenomenologi, slik denne blir formulert mellom anna av Linda Alcoff og Sara Ahmed.<sup>7</sup> Det finst, som David Marriott skriv i artikkelen «Whither Fanon?», grovt sett to ulike retningar av det han kallar «kritisk fanonisme», ei filosofisk-marxistisk retning som freistar å «[...] map the philosophical importance of Fanonism in terms of a phenomenology of experience, giving rise (or birth) to a drama of freedom and alterity, recognition, and authenticity», samt ei meir samtidspolitisk orientert retning, som fokuserer på «the political or ethico-theoretical limits of that dramatization for thinking the postcolonial moment today».<sup>8</sup>

**Min lesnad av Fanon i denne artikkelen er inspirert av denne første fenomenologisk og eksistensielt orienterte retninga, samstundes som ei undersøking av korleis interpellasjonsmotivet til Fanon går igjen i samtidslitteraturen også inviterer til refleksjon om relevansen for Fanon i dag.**

Når Fanon har hatt omfattande tyding for framveksten av (ulike retningar innanfor) postkolonial og kritisk teori, så har det bakgrunn dels i at prosjekt hans i seg sjølv er svært teoretisk ambisiøst, både i forfattarskapen, *Black Skin, White Masks* generelt og «Den svartes levde erfaring» spesielt: Han er i kapittelet mellom anna i dialog med og formulerer kritikk av tenkarar som [Hegel](#), [Sartre](#), [Lacan](#) og [Merleau-Ponty](#). Men dels har det også med at *Black Skin, White Masks* som tekst er ueinsarta, eksplosiv og poetisk i stilen. Innleiinga opnar som eit poetisk manifest, medan kapittel to og tre nærmar seg litteraturkritikken, medan kapittel fem, som vi skal sjå på, er ein hybrid mellom memoaret og den filosofiske teksta, ikkje heilt ulik slik [Simone de Beauvoir](#) skriv i *Det annet kjønn*.<sup>9</sup>

Samstundes er *Black Skin, White Masks* som prosjekt stringent i den forstand at det privilegerer levd erfaring, og er kritisk til eurosentrisk teori om subjekt-danning, fordi desse syner seg å vere utilstrekkelege som forklaringsmodellar i ei kolonial kontekst. Som Homi K. Bhabha formulerer det i avslutningskapittelet til *The Location of Culture*: «What Fanon shows up is the liminality of those ideas – their ethnocentric margin – by revealing the *historicity* of its most universal symbol – Man.»<sup>10</sup>

Fordi Fanon dermed både er i dialog med ei rekke av dei viktigaste filosofiske tenkarane, og i sin tur blir ein dialogpartner for ei rekke av dei viktigaste postkoloniale tenkarane, er det heilt naudsynt å velje seg ut eit fokus for ein kortare artikkel som dette, også når ein i utgangspunktet har valt ut eit enkelt kapittel som fokus. Fokuset som er valt i denne artikkelen, er på korleis Fanon tematiserer interpellasjonen som levd erfaring, og synar korleis subjektet blir konstituert ideologisk og diskursivt, og korleis dette skjer på eit språkleg, affektivt og kroppsleg nivå. Når interpellasjon er valt som fokus for artikkelen, er det dels fordi det gir ein inngang til å tematisere forholdet mellom rase, interpellasjon og fenomenologi, og fordi Fanon har vore viktig for å syne kor sentral rase er for vår forståing av desse kategoriane. I den kritiske teorien er spora etter Fanon mange, og han har vore viktig for sentrale tenkjarar innan kritisk teori som Sara Ahmed og Judith Butler. Men også, og viktigare, fordi den rasialiserte interpellasjonen er svært aktuell også i dag. For trass i – eller er det kanskje nettopp fordi? – Fanon skriv «Den svartes levde erfaring» med utgangspunkt i si eiga erfaring, så har teksta stått seg gjennom tida, fordi den som Bhabha understreker, tematiserer nokre grunnleggande trekk ved moderniteten og den moderne forståinga av kva eit subjekt og menneske er, gjennom at desse kategoriane vert undersøkt frå den som står i periferien av dei:

Despite its very specific location – a Martinician subjected to the racist gaze on a street corner in Lyons – I claim a generality for Fanon's argument because he talks not simply of the historicity of the black man, as much as he writes [...] about the temporality of modernity within which the «human» comes to be authorized.<sup>11</sup>

## Interpellasjonen

«'Skitne neger!' eller bare 'Se, en neger!'»<sup>12</sup> Med desse orda startar «Den svartes levde erfaring». Etter ein gjennomgang av den svarte sitt forhold til språket (kapittel ein), to kapittel om seksualiteten og kolonialismen, og eit kapittel om det Fanon kallar (det såkalla) avhengnadskomplekset til den koloniserte, så vender Fanon her blikket mot seg sjølv, si eiga levde erfaring, og desse orda han har høyrd ei rekke gongar. Kapittelet startar med eit tilrop, eller for å vere heilt presis to tilrop, to tilrop det er ubehageleg å gjengi, særskilt frå ein kvit, skrivande kropp, men som blir repetert kapittelet gjennom.<sup>13</sup> Slik startar det, med det kvite blikket på den svarte, med den kvites utrop, med den kvite si innfelling av den kroppen den skil ut, det som er ei daglegdags øving for subjektet i teksta som lever og som opplever sin eksistens ramma inn av møtet med det kvite hegemoniet. Fanon lar dei stå først i kapittelet, og desse orda, desse tilropa, desse *interpellasjonane*, blir derfor grunnleggande, dei blir verande med oss gjennom kapittelet som følger.

LES OGSÅ: [Hva skrev egentlig Horats?](#) • [Fordommer og respekt for annethet](#)

Å lese desse utropa som interpellasjonar er å lese *Black Skin, White Masks* i samspel med Louis Althusser's omgrep om interpellasjon, slik han skisserer det i essayet «Ideology and Ideological State Apparatuses» frå 1970.<sup>14</sup> Når Althusser skriv om interpellasjon er det for å klargjere kva ideologi er og korleis den opererer i det kapitalistiske samfunnet. Det enkle utgangspunktet for essayet hans er eit ønske om å forklare korleis den kapitalistiske staten reproducerer det som trengs for å produsere varer: produksjonsreiskap på den eine sida og *arbeidarar* på den andre sida, ei klasse av individ som godtek arbeidsforhold og ein samfunnsorden som i verste fall inneber utnytting og som i alle fall tener kapitalistane meir enn arbeidarane sjølve:

To put this more scientifically, I shall say that the reproduction of labour power requires not only a reproduction of its skills, but also, at the same time, a reproduction of its submission to the rules of the established order, i.e. a reproduction of submission to the ruling ideology for the workers, and a reproduction of the ability to manipulate the ruling ideology correctly for the agents of exploitation and repression, so that they, too, will provide for the domination of the ruling class «in words».<sup>15</sup>

Althusser definerer ideologien som sentral for reproduksjonen av ei gruppe menneske som godtar å underkaste seg ei samfunnsordning som ikkje tener dei – samt grupper av menneske som godtar at dei utnyttar desse andre klassene. Spørsmålet er likevel: Kvifor kan dette skje, og korleis skjer det, konkret? Det abstrakte svaret er ideologi, men for Althusser er det ikkje nok å stoppe der, han vil vidare, og undersøke møtet mellom ideologien og individet. På kva vis set ideologien premissane for korleis eit individ kan bli danna som eit subjekt, på eit slikt vis at folk aksepterer å bli konstituert som underdanige subjekt? For Althusser er svaret at ideologien si viktigaste rolle er å konstituere subjektet, «[...] *all ideology has the function (which defines it) of 'constituting' concrete individuals as subjects.*»<sup>16</sup> Kva vil det seie? At ideologien gjennom interpellasjonen, gjennom tiltalen, og måten den tiltalar, formar korleis individet blir konstituert som subjekt. Her er det viktig å notere at ideologien, for Althusser, ikkje kan reduserast korkje til eit «idésystem» eller til ein draum, men at ideologien for Althusser spelar si viktigaste rolle som ein del av sjølve subjektkonstruksjonen, måten individet forstår og erfarer sjølve det å «vere» til – i ein stadig bliven, eller slik Pierre Macherey formulerer det: «Its status is not constative, but performative.»<sup>17</sup>

[Judith Butler](#), som skriv om Althusser i *The Psychic Life of Power* (1997), understreker det repetitive aspektet ved konstitueringa av subjektet – det er ikkje slik at ein blir interpellert ein gang for alle, men at det er ein kumulativ prosess: «What is called 'subjectivity', understood as the lived and imaginary experience of the subject, is itself derived from the material rituals by which subjects are constituted.»<sup>18</sup> Å halde fast ved at desse rituala er materielle, slik Althusser hevdar at ideologien er materiell, opnar for ein eksistensiell og fenomenologisk lesnad av korleis subjektet blir konstituert gjennom ei rekke møte og interpellasjonar.

Når interpellasjonen opptrer i essayet til Althusser er det som metafor i ulike iscenesette scenario, og mest kjent er dømet hans der politimannen påkallar individet på gata:

I shall then suggest that ideology «acts» or «functions» in such a way that it «recruits» subjects among the individuals (it recruits them all), or «transforms» the individuals into subjects (it transforms them all) by that very precise operation which I have called interpellation or hailing, and which can be imagined along the lines of the most commonplace everyday police (or other) hailing: «Hey, you there!»

Assuming that the theoretical scene I have imagined takes place in the street, the hailed individual will turn around. By this mere one-hundred-and-eighty-degree physical conversion, he becomes a subject. Why? Because he has recognized that the hail was «really» addressed to him, and that «it was really him who was hailed» (and not someone else).<sup>19</sup>

Individet blir for Althusser subjekt gjennom å la seg tiltale, og som Butler understreker, inneber det at det allereie i individet, før det blir tiltalt, finst ein drift til å la seg tiltale og vende seg mot den som tiltalar ein. Samstundes er det slik, som Butler også understreker i sin lesnad av Althusser, at individet som gjennom tiltalen blir konstituert som subjekt, har lite eller manglande høve til å diskutere rammene for måten det blir tiltalt og konstituert *idet interpellasjonen finner sted*. Å bli interpellert, å vende seg mot ein interpellasjon, er å akseptere makta til den som interPELLERER, samstundes som ein i kraft av interpellasjonen også, gjennom å bli konstituert som subjekt, får ein posisjon å tale frå – noko som er svært sentralt for prosjektet til Fanon, fordi det her, i skrivinga og i dialogen med filosofien og den kritiske tenkinga, finst høve for fridom og motstand.

Hos Fanon framtrer ikkje interpellasjonssituasjonen som eit «tenkt» scenario eller ein metafor, men den vert skildra med den levde erfaringas brennande smerte. Hos Fanon er interpellasjonen ei form for stadig repeterande og generisk ur-situasjon, skildra i *Black Skin, White Masks* som det stadige møtet som konstituerer han som ikkje-kvit, framand, som eit objekt for hat og frykt i møte med den kvite. Det er ein situasjon som hos Fanon ikkje bidrar til å konstituere han som verkeleg subjekt, men som bidrar til utviklinga av eit DuBoisk dobbelt medvit, at han blir objektivisert: «Jeg kom til verden med et brennende ønske om å avdekke en mening i tingene, med sjelen full av vilje til å ligge til grunn for verden, bare for å oppdage at jeg var et objekt blant mange andre».<sup>20</sup> Fanon utforskar nett den prosessen som har ført til at han føler seg som eit «objekt blant andre objekt», og for Fanon er dette viktig fordi han meiner at eksistensen til den svarte mannen berre kan gripast relasjonelt, i samband med kolonialismen som struktur og det kvite hegemoniet. «Straks man har erkjent at ontologien overser den levde erfaring, innser vi at den ikke lar oss forstå den svartes væren», skriv han vidare, og det er interpellasjonssituasjonen som vert framstilt som sjølvve biletet på korleis den svarte, gjennom levd erfaring, får sin subjektivitet strukturert gjennom møtet med det kvite blikket.<sup>21</sup>

Ein kan knapt underdrive kor viktig den levde erfaringa er for Fanon. For som han understreker i kapittelet, er det ein ting å *vite* om rasismen og rasistiske strukturar, ein annan ting å forstå rolla desse spelar for danninga av subjektet, og for livet frå dag til dag, ute i ei verd strukturert av eit kvitt hegemoni. Fanon bygger her på si eiga levde erfaring, som ein som voks opp på Martinique, som identifiserte seg som fransk og hadde eit idealisert bilete av Frankrike, som ein som deltok i kolonistyrkane og først der og seinare som student i Frankrike, i møte med kvite franskmenn, oppdaga kor gjennomgripande den franske rasismen var. Uansett kor mykje han og vennane hans frå Antillane tidlegare hadde diskutert menneskerettar og likeverd, skriv han, så er desse teoretiske diskusjonane fattige samanlikna med den valden det kvite blikket på kroppen utgjer, den han sjølv først verkeleg opplevde då han verva seg til dei franske styrkane.

Den svarte som er blant sine egne på 1900-tallet, vet ikke nøyaktig når hans eller hennes mindreverdigheit oppstår via den andre. Selvsagt har jeg drøftet det svarte problemet med venner, og mer sjeldent med svarte amerikanere. Sammen protesterte vi og hevdet likeverdet til alle mennesker i verden. I Antillene fantes det også dette lille gapet mellom hvite kreoler, mulatter og negre. Men vi nøyde oss med en intellektuell forståelse av disse skillene. Det var jo ikke så dramatisk. Og så ...

Og så fikk jeg anledning til å møte det hvite blikket. En uvant tyngde presset meg ned. Den virkelige verden sådde tvil om min plass i den.<sup>22</sup>

Kva er det som skjer i møtet med det kvite blikket og interpellasjonen som ofte følgjer med det? Fanon skildrar det som om kroppsskjema er blitt erstatta av eit historisk-rasialt skjema. Fanon låner omgrepet kroppsskjema frå Merleau-Ponty, som nyttar det til å skildre det viset sinnet har ei forståing av kroppens utstrekning i, og forhold til, verda. Fanon parafraserer Merleau-Ponty og definerer kroppsskjemaet som «[e]n langsam konstruksjon av et meg som en kropp i en verden av rom og tid, slik synes skjemaet å være. Det tvinger seg ikke på meg. Snarere er det en endelig strukturering av jeg-et og verden – endelig fordi det skaper en reell dialektikk mellom kroppen min og verden.»<sup>23</sup> Problemet for Fanon, og, hevdar han, for den svarte, er at kroppsskjemaet blir undergrave av eit historisk-rasialt skjema som verkar under kroppsskjemaet: Før den svarte kan erfare kroppen sin som kropp, erfarer han kroppen som *svart* kropp, i relasjon til den kroppen som framstår som nøytral (som i røynda er den kvite):

Under kroppsskjemaet hadde jeg skapt et historisk-rasemessig skjema. Bestanddelene til det fikk jeg ikke fra «rester av sansninger og sanseintrykk av hovedsakelig taktil, vestibulær, kinestetisk og visuell art». Jeg fikk dem fra den andre, den hvite, som hadde vevd meg ut fra tusen detaljer, anekdoter og fortellinger. Jeg trodde at det jeg måtte gjøre, var å konstruere et fysiologisk selv, få rommet i balanse og lokalisere sanseintrykk, men hele tiden krevde de noe mer av meg.

«Se, en neger!»

[...]

Latteren satte seg i halsen, for jeg visste allerede at det fantes fortellinger, legender, historie, og framfor alt historisiteten, som jeg hadde lært av Jaspers. Men kroppsskjemaet mitt ble nå angrepet fra flere hold, det brøt sammen og overlot plassen til et epidermisk raseskjema, et skjema basert på hudfarge.<sup>24</sup>

For Fanon er det sentralt korleis det kvite blikket og interpellasjonen frå den kvite («Se, en neger!») ber med seg vekta av historisiteten og ideologien. Det er i desse interpellasjonssituasjonane slik at vi aldri får vite korkje *intensjonen* eller verdssynet til dei individa som interPELLERER eg-et i teksta, for det sentrale er ikkje kva den einskilde kan eller har meint, men den effekten det produserer for det individet som opplever å bli interPELLERT på dette viset igjen og igjen. I «Den svartes levde erfaring» er det til og med slik at blikket frå eit skremd barn – som er lært opp allereie frå barnealderen til å vere redd for den svarte, til å sjå på han som barbarisk, kannibalsk, truande – får vekta til å konstituere den Andre, fordi den enkelte interpellasjonen hos Fanon er tung av historisitet.

Det er to aspekt ved interpellasjonen hos Fanon som er særskilt verd å merke seg. For det første, at den gjerne er indirekte og triangulær, som når barnet seier «se, en neger» til mora, heller enn til Fanon direkte. For det andre er det verd å merke seg at subjektet gjennom interpellasjonen vert interPELLERT ikkje berre som subjekt, men spesifikt som eit svart subjekt, og dermed i kraft av sin partikularitet, og sin ulikskap: I desse interpellasjonane blir subjektet attkjent som framand. Som Ahmed argumenterer for i *Strange Encounters*, så er det ikkje slik at den framande representerer det ukjente, men nett den som vert gjenkjent som ikkje-tilhøyrande.<sup>25</sup> Samstundes som eit individ blir konstituert som framand, blir også fellesskapet konstituert blant dei som høyrer til: Dei som i kraft av å bebu ein plass eller ei verd, tar seg retten til å definere kven andre som høyrer til der. I «Den svartes levde erfaring» blir eit kvitt fellesskap etablert mellom dei som talar, idet det vesle barnet vender seg mot mora og seier, «se, en neger», og prisen for dette fellesskapet er at Fanon blir definert som ikkje-tilhøyrande, som framand. Når ein blir interPELLERT slik, tvingar det ein til å gjenkjenne seg sjølv som framand. Prisen av å stadig bli interPELLERT som framand er å bli konstituert, også for seg sjølv, som framand. Butler formulerer det slik:

If I can offer a paraphrase here, it seems to me that Fanon is saying, «I'm out there, framed, against my will, and in ways that are foreign to me, *but which I also recognize as my own*, because that foreign image constitutes the term by which 'place' and 'legibility' is reserved for me under the current configurations of racist conditions.» [...] He is, in effect, «recognized» at such moments, but the price of recognition is high. He exists socially at such moments, *but the price of existence is non-existence*. To be recognized or «reflected back» under such conditions and through such means is to be reduced to what does not exist, to unliveable life.<sup>26</sup>



Spørsmålet er kva ein kan gjere, gitt den tilsynelatande låste situasjonen. Eit av svara for Fanon er å skrive (det er openbart ikkje det einaste svaret for ein revolusjonær tenkjar som han, men desse andre aspekta må vi la ligge i denne artikkelen). «The problem of writing, for Fanon, is precisely how to negotiate and expose that trap, without presuming that the trap is invariable, either structurally or functionally», skriv Butler, og peiker på det faktum at teksta nettopp er ein viktig arena for re-konstitueringa og reforhandlinga av subjektet og interpellasjonssituasjonen.<sup>27</sup> Dette ser ein ikkje minst gjennom alle dei ulike eg-a som blir tydeleg i teksta til Fanon, som Fanon sjølv også gjer lesaren merksam på når han i det femte kapittelet omtalar teksta han byr lesaren som «bitene et annet meg har satt saman».<sup>28</sup> Vi får sjå Fanon slik han blir konstituert i interpellasjonen, men også han slik motset seg denne subjektiviteten gjennom å analysere interpellasjonssituasjonen i lys av filosofien. Som Butler skriv, så er det gjennom dialogen med andre postkoloniale tenkjarar, som Aimé Césaire, men også dei same filosofane han kritiserer, Sartre, Hegel, Merleau-Ponty, og tradisjonane dei representerer, at Fanon finner språket for å både framsyne og kritisere interpellasjonane han har levd med, og i det, fridomen til å konstituere seg sjølv i dialog med andre røyster:

Do we want to say that a certain kind of splitting and repetition of the «I» allows for the social conditions of racism to become specified in the making and unmaking of the subject? The impossible and illegible «I» nevertheless draws upon another discursive condition to expose and criticize the one that would level the «I» to the point of non-existence. Here language is essentially linked to survival, but no one survives in a pure language. It is the writing on emancipation and freedom from which he draws and which, in turn, draws him as a figure who can and does write with and against the conditions of his own construction.<sup>29</sup>

## **Rasialisert interpellasjon i samtidslitteraturen: To lesnadar**

Ein slik strategi, det Butler omtalar som «a splitting and repetition of the 'I'» hos Fanon, er påtakeleg om ein ser på to døme frå den skandinaviske samtidslitteraturen, her representert ved dikt av Yahya Hassan og Pedro Carmona-Alvarez. Begge to isceneset i dikta sine ulike interpellasjonssituasjonar, møte der subjektet blir interpellert og konstituert som Annan, og begge poetane synar korleis dette også finn stad i møte med det litterære miljøet, media og utdanningsinstitusjonar. Om vi ser tilbake til strofa artikkelen starta med, og les den i lys av Fanon si interpellasjonsskildring, blir det synleg korleis diktet kan lesast som ei undersøking og framsyning av ulike interpellasjonar og ei utforsking av kva rom som finst for å svare på og utfordre desse.

JEG HAR LÆRT Å SVARE PÅ TELEFONEN

når telefonen later som  
om den har diktets stemme ytterst på truten  
jeg har lært meg å huske å ta telefonen og si ja  
ja ja når telefonstemmen ønsker seg dikt og sier  
hva med å få en degos til å oversette en perker  
hva med en liten palestina-utstilling i samme slengen  
pakkis-dag på skolen alle pakkisene  
kan bidra om de vil  
være med om de vil  
tegne kart og peke  
på kart og si jeg også ble født på kartet<sup>30</sup>

Frå første verselinje blir interpellasjonane framsynt som ein del av ei gjentakande, levd erfaring. Dikt-eget har «lært å svare på telefonen», og sjølv om diktet er skriven i presens, framstår den konkrete oppringinga som ei av mange. Dikt-eget oppgir å ha lært å snakke «telefonen» eller telefonrøysta etter munnen, å seie «ja / ja ja». Samstundes så blir det splitta aspektet ved tiltalen i diktet synleg i desse verselinjene: Dikt-eget seier «ja» til telefonrøysta, bekreftar interpellasjonen og lar seg tiltale, samstundes som dikt-eget vender seg mot lesaren av diktet, fortel om hendinga, og på det viset utstiller interpellasjonen og motset seg den. I dei neste verselinjene av diktet vert ei rekke ulike «ethnic slurs», ulike rasialiserande og rasistiske slanguttrykk, nemnd: «degos», «pakkis», «perker». I diktet vert desse tilsynelatande nytta om kvarandre på eit vis som viskar ut forskjellen mellom dei: Dei Andre er først og fremst ulike i kraft av å ikkje vere ein del av den kvite majoriteten. Slik framstiller diktet det som om telefonrøysta tar det for gitt at ein «degos» kan omsetje ein «perker» og at deira litterære arbeid kan kaste lys over situasjonen i Palestina.

Kva røyster er det som får stemme i diktet? Den første røysta ein møter i diktet, er poetens eiga, som fortel om sine erfaringar. Men ganske kjapt blir det synleg at i dette diktet er ikkje røyster noko gitt eller autentisk, men noko ein kan kle på og kle ut, som ein kan låne og forfalske, slik telefonrøysta «later som / om den har diktets stemme ytterst på truten». Allereie frå starten blir det tydeleg at minst to andre røyster er involvert i tillegg til poeten sin: Telefonen *kan* ha diktets

stemme, men i og med at den *ikkje har det*, men berre latar som, har den ei anna, ikkje-poetisk røyst. I dei neste verselinjene får vi ei skildring av denne andre ikkje-poetiske røysta, som utan å bli eksplisitt skildra som *hudfarga* likevel framstår som ein parodi av ei røyst frå ein heller spesifikk posisjon: som ei røyst frå ein kvit majoritet som *tilsynelatande* er liberal og oppteken av fleirkultur, så lenge den sjølv sit med definisjonsmakta, og som dyrkar ulikskapen mellom dei kvite og dei Andre, men gjer dei Andre like (i sin ulikskap frå majoriteten).

Samstundes som diktet tematiserer kven som har tilgang til ulike røyster og posisjonar å tale frå (kven kan omtale kven med kva namn, kven kan interpellere kven på kva grunnlag), er diktet også opptatt av dei ulike arenaane som interpellasjonane skjer på, der minoriteten og poeten si røyst blir forhandla fram. I tillegg til den litterære scena, er det kunstscena og skulen som vert skildra som arenaar for denne typen av rasialiserande interpellasjonar. I diktet blir det synleg korleis interpellasjonane regulerer på kva vis ulike folk kan delta: «Pakkisene» kan «bidra» «om de vil», og «være med» «om de vil», men måten dei vert invitert til å delta og vere ein del av fellesskapet er gjennom den lett absurde øvinga å peike på at dei «også ble født på kartet» – samstundes som repetisjonen av «om de vil» syner korleis dei ikkje-kvite sin vilje til å delta i fellesskapet blir trekt i tvil. Interpellasjonen av den ikkje-kvite som Annan heng saman med ein klar forventning om at denne skal delta i fellesskapen gjennom å markere og representere ulikskapen sin. Det er på dette viset, gjennom å fetisjere og intensivere ulikskap, at den kvite diktrøysta legg premisen for deltaking.

I den neste strofa vert dette utdjupa gjennom ein ny interpellasjon:

jeg har lært meg

å si ja ja og derfor tar jeg telefonen

også når telefonen ikke har diktets stemme ytterst på truten

men en vanlig stemme som spør

om ikke jeg har blitt banket opp

av min far, for det hadde vært stas

for avisen jeg jobber i, det hadde

vært knall om du kunne si

at du også stjal

mopeder, at du også hadde sånne slaskete fettere

med helerverer i baggen [...] <sup>31</sup>

I den andre strofa ringer telefonen, og denne gongen har det ikkje «diktets stemme» (og røysta latar heller ikkje som), men «en vanlig stemme», om det elles er store likskapar i situasjonen. Her er det tilsynelatande ein journalist som på vegne av den avislesande offentlegheita nærast tiggjar omsetjaren om nokre liknande historier som det *Yahya Hassan* fortel om. «[D]et hadde vært stas / for avisen jeg jobber i», seier denne «vanlige» (og naturlegvis, lett stiliserte) røysta, og slik peikar diktet på korleis den rasialiserte sine erfaringar vert sett på som lett «omsettbare» i ei kvit offentlegheit, særskilt om desse kan bygge opp om førestillingane om den ikkje-kvite som Annan. Den ikkje-kvite framstår her som ei form for leverandør av historier som kan styrke og bekrefte fordommar om ikkje-kvite – for det, det sel aviser.

Diktsuiten «Om å oversette Yahya Hassan» blei trykt for første gong i det danske tidsskriftet *Kritik*, som ein del av ein seksjon der redaksjonen hadde bedd ei rekke kritikarar og forfattarar frå ulike nordiske land melde *Yahya Hassan*.<sup>32</sup> Slik sett spring dikta ut av ein konkret førespurnad (eller interpellasjon, om du vil), samstundes informerer bokas baksidetekst om at det ikkje er ein einskild førespurnad som er opphavet til boka: «Denne boka begynte å ta form da jeg ble bedt om å skrive ca tusen essays om hvor kult det var at en degos som meg skulle oversette en perker som Yahya Hassan.»<sup>33</sup> Som i dikta elles er tonen i baksideteksta både munnleg og spøkefull, men også sjølvreferensiell og sjølvvironisk: Både i dikta «Om å oversette Yahya Hassan» og i diktsamlinga som heilskap tematiserer Carmona-Alvarez på ulike vis framforhandlinga av diktet si røyst eller røyster. Dels i møte med ein litterær og kulturell tradisjon som diktet drar veksling på og dels i møte med eit samfunn som er gjennomsyra av rasialiserte førestillingar som pregar forventingane ein har til ein poet som ikkje er kvit.

LES OGSÅ: [Landflyktighet](#) • [Rasisme uten rasister i Norge](#)

Ettersom Pedro Carmona-Alvarez faktisk gjendikta *Yahya Hassan*, vert dikta i samlinga ståande i ein dialog med dikta til den dansk-palestinske poeten, kanskje særskilt det siste diktet i samling, «Langdikt», som i likskap med dikta i «Om å oversette Yahya Hassan» tematiserer dei rasialiserte forventingane som finst i samfunnet generelt, og også i dei litterære miljøa.<sup>34</sup>

Som mange lesarar sikkert hugsar, fekk den sjølvtitulerte debutdiktsamlinga *Yahya Hassan* ei mottaking ulik nokon andre debutdiktsamlingar i den skandinaviske litteraturhistoria, med eit opplag på over hundre tusen bøker, bokmeldingar i dei fleste danske aviser og i ei rekke aviser i både Sverige og Norge, oppslag i amerikanske aviser som *The Wall Street Journal* og *The New York*

*Times*.<sup>35</sup> Bakgrunnen for den enorme merksemda boka fekk, var i tillegg til dikta sjølve lanseringsintervjuet Hassan gjorde med *Politiken* i forkant av utgivinga, der vinklinga var Hassans sinne mot foreldras generasjon.<sup>36</sup> Det førte til at Hassan i stor grad blei lesen som «ei røyst» som representerte ein heil generasjon, og at boka blei lesen som nettopp eit generasjonsopprør – ei vinkling som synte seg å prege store delar av resepsjonen av boka, der fokuset i resepsjonen, som Lillian Munch Rösing har argumentert for, ofte var på barndomserfaringane og boka som eit kritisk oppgjær med oppvekstvilkåra. Det er boka openbart også, samstundes som den, som Munch Rösing er inne på, også målberer ein sterk kritikk av både danske barnevernsinstitusjonar og den danske kultureliten.<sup>37</sup>

Få dikt tematiserer dette i like stor grad som det tjue sider lange «Langdikt». Diktet er det siste i *Yahya Hassan*, og skil seg frå dei andre dikta i boka på fleire vis. Det er for det første det einaste diktet i boka som er eksplisitt titulert som «dikt», og det ber i både språkføring og tematikk preg av å vere eit dikt som er sjølvreferensielt i ein langt større grad, eller iallfall på eit radikalt anna vis, enn resten av dikta i boka. Diktet er det einaste diktet i samlinga som er skriven fullt og heilt på ein parodisk og stilisert versjon av pidgindansk – eller «perkerdansk» som nokre av bokas meldarar omtalte den, samstundes som det, som bokmeldar Niels Lyngsø er inne på, er problematisk å lese det som uttrykk for Yahya Hassans «autentiske» stemme – noko som burde vere openbart om ein sær nærare på diktet.<sup>38</sup>

Utgangspunkt for «Langdikt» er det lyriske eg-et sin debut i kultureliten, og diktet tematiserer den doble identiteten (eller hybriditeten) eg-et blir venta å skulle inkorporere som «perker og poet»:

DEN ENE DAG

JEG ER EN SUND OG VELINTEGRERET DIGTER

MIG JEG SKRIVER MAIL TIL LARS SKINNEBACH

TIL PABLO LLAMBIAS TIL SIMON PASTERNAK

DEN NÆSTE JEG ER SIGTET FOR BILTYVERI

OG GADERØVERI OG INDBRUD<sup>39</sup>

I løpet av diktets første verselinjer blir dei språklege og stilistiske endringane som skil det frå resten av diktsamlinga, gjennomført. Objekt og subjekt byter plass i setninga («den ene dag jeg er») medan det som tidlegare i samlinga har vore eit einskild «jeg», blir til eit dobbelt «mig jeg».

Samstundes som diktet gestaltar denne nye lyriske røysta, tematiserer det også det som er høvet for konstruksjonen av den, nemlig Hassans «reise» frå «gettoen» til det kvite Danmark, og møtet med kvite danskar som understreker hans ulikskap:

JA MIG JEG ER ALLEREDE PÅ VEJ TIL INTELLEKTUEL  
PÅ VEJ TIL JOURNALISTER  
PÅ VEJ TIL KUNSTNER  
PÅ VEJ TIL OPLÆSNING  
PÅ VEJ TIL DIGTER  
PÅ VEJ TIL GLORIE  
JA MIG JEG ER PÅ VEJ TIL SOLSTRÅLEHISTORIE!  
OG NU JEG HAR FÅET BEVILLIGET EN HØJSKOLEOPHOLD  
SÅ JEG KA KOMME VÆK FRA GHETTOEN!  
SÅ JEG KA LAVE MIN MOR STOLT!  
[...]  
EN BRYDEMØNSTER JEG TÆNKER!  
NU JEG HAR EN FREMTID!

MEN DEM DER DE SIGER

AT MIG JEG TALER MED ACCENT

OG MIG JEG SIGER

AT MIG JEG TALER IK MED ACCENT

MIG JEG TALER MED AARHUSIANSK

SELV OM JEG ER PALÆSTINENSER UDEN STAT  
JA MEG JEG ER FRA MELLEMEØSTENS LANGELAND!

OG ALLE OS FRA MELLEMEØSTENS LANGELAND

BLIVER TRØSTET MED EN CIVILISERET SPROG

OG EN MANGEFARVET PAS FRA EN CIVILISERET LAND

HENDE DER LUDER FRA JOURNALISTLINJE

SIGER AT MIG JEG LIGNER IK EN DIGTER

OG MIG JEG SIGER DIG DU LIGNER IK EN LUDER <sup>40</sup>

Den stilistiske endringa i diktet blir framstilt som svar på ulike utsegner Hassan blir møtt med. Det blir sagt at han ikkje talar dansk, og det han sjølv omtalar som ein regional dialekt, held dei han møter, fast i som ein etnolekt. Samstundes blir det i diktet oppretta eit tydeleg hierarki, både mellom ulike språk, ulike land og ulike folk, der Danmark, dansk og kvite danskar får framstå som filantropiske berarar av sivilisasjonen. I diktet framstår «gettoen» der Hassan voks opp, som ein nesten ulevelig stad. Den anaforiske repetisjonen av å vere «på vej» understreker tydinga som blir lagt i karakteren «Hassans» reise: For den kvite middelklassa i diktet er han ikkje interessant i kraft av å vere seg sjølv, med den bakgrunnen han har, men i kraft av at han bryter med den og er på veg dit frå. Han vert framstilt som ein potensiell «brubyggar» mellom ei utdanna kulturell middelklasse og ein «getto» som framstår som usivilisert: I den kvite danske sine auge er det umogleg å gjere nokon stolt om ein ikkje gjer ei klassereise bort frå den nydanske gettoen. I diktet er karakteren «Hassan» først og fremst interessant for den kvite danske middelklassa i kraft av den rolla han kan spele for dei, som eit ledd i deira sjølvkonstruksjon som danna, sivilisert og filantropisk. Den kvite middelklasserøysta blir gjennom dei mange utropsteikna framstilt som parodisk entusiastisk over at det no finst ein «perker» blant dei «privilegerte», og det verkar som om dei ventar at Hassan skal dele denne entusiasmen over å vere eit symbol for og prov på kor liberal og «fleirkulturell» middelklassa no er. Innanfor diktets diskurs kan karakteren «Hassan» berre lukkast om han trer inn i den kvite middelklassa og bryt med det ikkje-kvite, samstundes som han blir forventa å skulle bære og representere det ikkje-kvite også der.

Det er ein forventning han radikalt avviser. Når det lyriske eg-et får høyre at han ikkje liknar ein poet, er det vanskeleg å ikkje forstå det som eit utslag av at han på grunn av si klasse og sin rase ikkje ser ut som ein forfattar, førestillinga om at sånne som han ikkje kan beherske språket på eit slikt nivå. For det lyriske eg-et blir løysinga å spele den rolla han føler han blir tildelt, å svare på interpellasjonen av han sjølv som Annan, som den kvinnefiendtlege «perkeren» han blir forventa å skulle spele, idet han svarar at journaliststudenten heller ikkje liknar eit ludder. Det lyriske eg-et aksepterer ikkje, og kan ikkje akseptere, interpellasjonen som «premieperkeren», som «mønsterbryteren» som blir akseptert *trass i* sin hudfarge og sin bakgrunn. Heller enn å akseptere interpellasjonen som «premieperker» eller «mønsterbryter», avviser han den i diktet på eit vis som kanskje nett *bekreftar* fordommene mot han, gjennom å på sexistisk vis kalle journaliststudenten for «ludder». Er det ein «perker» dei vil ha, er det ein «perker» dei får, er det som om diktet seier, og diktet framsyner måten røysta til «perkerpoeten» blir forhandla fram nett gjennom måten kultureliten, skular og media interpellerer han på.

Eg skriv «røysta til 'perkerpoeten'», for er det noko som er tydeleg i både Hassans og Carmona-Alvarez' dikt, er det at det ikkje er tilstrekkeleg å lese dei ut frå ein enkel sjølvbiografisk lesarkontrakt. Røysta til dei lyriske eg-a blir forhandla fram i dikta, og er derfor ikkje reduserbare til

forfatteren si røyst – i dikta til Carmona-Alvarez blir det til og med eksplisitt understreket at diktet har si eiga stemme. I begge tilfella blir det tydeleg at røystene både til diktet og dei lyriske eg-a blir forhandla fram i møte med litterære offentlegheiter som er prega av rasialiserte forventingar og fortolkingsrammer som verkar reduserande for den ikkje-kvite, som blir forventa å skulle representere forfatteren som rasialiert Annan og som representant for dei andre ikkje-kvite.

Samstundes representerer dikta eit frirom og eit rom for motstand, nettopp fordi det er eit rom der samfunnets forventingar kan setjast til side, fordi diktets røyst er og kan vere frigjort frå forfatteren si røyst. Som i diktet hos Carmona-Alvarez, der det lyriske eg-et reflekterer over dei ulike svara ein kan gi til journalistane som stil dei heller keisame spørsmåla om ikkje det lyriske eg-et også har kriminelle fettrar:

men helvete heller, jeg kan juche

jeg kan oversette hvemsomhelst og juche fetteren min litt opp

frå slakter til badass

fra lastebilsjåfør til gangsta

fra mekaniker til enteleki

lett som ingenting, det

for mitt arbeid

er diktets arbeid

det vil si

å huske min fars joggebukser [...]

for mine fedre er Hassans fedre slik fedrene til dikterne alltid

er de eldste gudene [...] <sup>41</sup>

Som i «Langdikt» er det for det lyriske eg-et i «Om å oversette Yahya Hassan» ein sentral strategi å bekrefte dei rasialiserte forventingane, men å gjere det på eit slikt vis at det *utstiller* det urimelege



og rasialiserte ved dei. At «fedrene til dikterne alltid / er de eldste gudene» peiker vidare på eit større poeng i *Samtaler med onkel Nica og tante Viola*, nemlig at dikta oppstår i samtale med ei rekke stemmer, og diktet har fridomen til å samtale med kven det vil. Vidare peikar diktet på at ein gjennom å fokusere på det slektskapet *dikta* har, kan få langt meir givande lesnadar, enn om ein fokuserer på slektskapet *forfattaren* har i kraft av å vere ikkje-kvit.

I *Samtaler med onkel Nica og tante Viola* kjem dette poenget fram ikkje minst gjennom bokas omslag og paratekst. På framsida ser vi eit bilete av forfattaren som barn ståande framfor ein mikrofon, eit bilete som kan peike mot ein sjølvbiografisk lesnad. Samstundes fortel parateksta raust nok at onkel Nica og tante Viola ikkje er Carmona-Alvarez sine biologiske slektningar, men ber namna til det chilenske Parra-søskenparet, beståande av poeten Nicanor og kunstnar og komponist Violeta Parra. Såleis kan onkel Nico og tante Viola seiast å vere dikta sine slektningar, dei førebileta og samtalepartnarane som det lyriske eg-et si røyst har søkt å samtale med, og også blitt utvikla i forholdet til. Lik Fanon løftar dermed desse diktarane fram interpellasjonane og interpellasjonssituasjonen, samstundes som dei også, lik Fanon, bruker litteraturen, andre tekster og tenkarar som utgangspunkt for å konstituere seg som meir fullverdige subjekt på eigne premiss. Lese slik, vert dikta ein arena for både kritikk og fridom: Som eit rom der ein kan gå i dialog med og svare på interpellasjonane på eit vis som gjer ideologien synleg og dermed også utfordrar den.

I begge dikta står stereotypen, og ambivalensen omkring denne, sentralt. På eit nivå kan ein seie at dei løfter fram «innvandrarforfattaren» som stereotyp, og utstiller den for det den er: ein rasialisert konstruksjon. Det er viktig, for som kulturteoretikaren (og Althusser-lesaren) Stuart Hall konstaterer i «The spectacle of the 'Other'»: «Stereotyping as a signifying practice is central to the representation of racial difference.»<sup>42</sup> Hall skriv at stereotypinga både har sin eigen politikk og sin eigen poetikk og at den refererer like mykje til det som er som førestilt (eller fantasert) som til det ein *faktisk* reknar som «verkeleg». Dette ambivalente aspektet ved stereotypen trekker også Homi K. Bhabha fram i «The other question: Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism» frå *The Location of Culture*, der han med utgangspunkt i Fanon og *Black Skin, White Masks* skriv om det ambivalente ved stereotypen. Stereotypen er ambivalent, i følgje Bhabha, i kraft av å vere ein figur som gjennom ein uendeleg repetisjon produserer den figuren av fetisjert forskjell som framstår som så grunnleggande, velkjent og «naturleg» at det tilsynelatande ikkje skulle vere verd å gjenta den, men det er det jo, ettersom stereotypen jo ikkje reflekterer «verda», så mykje som den umettelege svolten etter ein gitt representasjon av røynda, eit begjær etter å sjå fantasiane sine representert i kjøt: «Likewise, the stereotype, which is its major discursive strategy, is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always 'in place', already known, and something that must be anxiously repeated ...»<sup>43</sup>

Ein kan framheve stereotypens ambivalente karakter, men for dei som blir sette i den posisjon at dei stadig vert venta å skulle bekrefte, avkrefte eller latterleggjere stereotypen, kan eit spørsmål, som Hall også stiller, vere korleis ein ikkje berre kan syne ei skeiv maktfordeling innanfor eit dominerande representasjonsregime, men også endre det.<sup>44</sup> I «The Spectacle of the 'Other'» skriv han om tre ulike strategiar, der den første er knytte til å forherlige stereotypen, den andre er knytt til

å supplere med andre (og meir positive) bilete for å sørgje for ein større, meir variert og nyansert symbolsk representasjon, og den tredje er å kaste lys mot nett måten eit rasialisert representasjonsregime verkar, ved å utstille ikkje berre stereotypen, men også hungeren etter han – og med det, det kvite blikket.

Til felles har strategiane at dei inneber å ta makt over interpellasjonens innhald, å endre og ta tilbake tydinga av visse omgrep, eller det Hall ville kalle for ein ideologisk kamp. Slike strategiar fordrar også at ein har eit noko meir fleksibelt ideologiomgrep enn det Althusser legger fram i «Ideology and Ideological State Apparatuses». I artikkelen «Signification, Representation, Ideology: Althusser and Post-Structuralist Debates» (1985) adresserer Hall nett dette aspektet av ideologiomgrepet til Althusser.<sup>45</sup> I tillegg til å ta utgangspunkt i «Ideology and Ideological State Apparatuses» ser han her også på eit utdrag frå *For Marx*, og nyttar den til å differensiere og nyansere biletet av ideologien hos Althusser – eller ideologiane som Hall ville formulert det, for eit av hans poeng er nettopp at det aldri eksisterer berre ein ideologi, men at det alltid er ulike ideologiar som konkurrerer om hegemoni.

**Slik Hall les Althusser, er det nettopp i *fikseringa* av mening (som stereotypen er eit døme på) at ideologien blir synleg, men denne fikseringa kan alltid bli utfordra av andre grupper som kjemper for andre fikseringar eller tydingar – mellom anna ved å fremje andre bilete, eller utfordre dei representasjonane som finst.**

Om ein utfordrar eit gitt representasjonsregime, utfordrar ein også samstundes dei gruppene som tener på dette? I møte med dikta til Carmona-Alvarez og Hassan er dette ikkje minst ein spørsmål om *tiltale*, om kven dikta tiltalar og rettar seg mot. Som Jonathan Culler har argumentert for ei rekke gongar, er dikta ofte prega av ei form for triangulær tiltale, anten det er gjennom apostrofen, kjærleikspoesian eller elegien, så er det vanleg for diktet å tiltale eit du (den tapte elskaren, den døde vennen, nordavinden) som er eit anna enn dei lesarane eller tilhøyrarane som diktet er utforma for.<sup>46</sup> Slik er det også i dikta til Carmona-Alvarez og Hassan. Plassert som dei er høvesvis i starten og slutten av kvar sin diktsamlinga, så tiltalar dei indirekte lesarane sine på eit didaktisk vis: Carmona-Alvarez opnar diktsamlinga *Samtalar med Onkel Nica og tante Viola* med å syne lesaren korleis han gjerne blir interpellert, Yahya Hassan *avsluttar Yahya Hassan* med det same – ein kan mistenkje han for å ha forventna reaksjonane enkelte lesarar har hatt boka gjennom, for så å rive teppet under føtene på dei, gjennom å syne at han veit kva rolle han er venta å skulle ta – og avvise den. Slik gjer dei lesarane medvitne ikkje berre om posisjonen den ikkje-kvite poeten blir sette i, men dei gjer også lesarane merksame på og medvitne om eigen posisjon, og relasjonen mellom den ikkje-kvite poeten og den kvite kulturoffentlegheita.

Ein kan argumentere for at det finst både ironiske, sarkastiske og satiriske element i dikta til Carmona-Alvarez og Hassan, og at desse er viktige for den utstillinga av stereotypen og svolten etter han som finner stad i tekstene deira – ikkje minst for å gjere dei haldbar og uttalbare i eit Skandinavia som framleis ikkje er særskilt vand med å snakke om rasialisering og der rasismen først og fremst vert knytt til høgreekstremer.<sup>47</sup> Samstundes stil desse tekstene ei utfordring til

særskilt (den kvite) majoritetslesaren, som omhandlar både ansvar og identifikasjon – og interpellasjon. For korleis blir denne lesaren, som kanskje høyrer til den kvite middelklassa sjølv, tiltalt eller interpellert av desse tekstene? Gjennom si ironisering over og satire av den kvite kultureliten og deira svolt etter «innvandrarforfattaren», kva posisjon bli tilbydd den kvite lesaren som kanskje representerer denne gruppa? Dikta speler i stor grad på humoristiske verkemiddel som ironi og satire, men om denne lesaren ler i møte med dikta til Hassan og Carmona-Alvarez, er det då ein latter av atkjenning, av skadefro eller av usikkerheit? Spørsmålet er ikkje minst eit spørsmål om korleis den kvite lesaren posisjonerer seg i møte med teksta. Om latteren er av skadefro, er det gjerne fordi det er «dei andre» som er rasialiserande som blir gjort ansvarlege og blir avslørt, og ein ikkje sjølv føler seg tiltalt. Om latteren er av usikkerheit, er det gjerne nettopp fordi ein ikkje kan vite om det er ein sjølv som blir utstilt som rasialiserande og rasistisk, eller om det er «dei andre». Nett denne usikkerheita vil eg seie er eit døme på den produktive ambivalensen desse dikta skapar: Dei iscenset rasialiseringas ofte ulne landskap, der intensjonar og skuld ofte er vanskeleg å plassere heilt presist og halde fast, der det ikkje er lett å identifisere *gjerningsmenn* eller ofre, men der effekten likevel blir følt tydeleg på kroppen, der ideologien så og seie er *produktiv*. Gjennom si iscenesetting og omskriving av interpellasjonssituasjonen synleggjer dikta dei språklege maktstrukturane som er involvert når subjekt blir danna og posisjonar å tale frå forhandla fram, samstundes som dei framstiller subjekta som *meir* enn eit resultat av ideologiske interpellasjonar og stereotyper, men som Fanon sjølv, som individ med fridom og høve til motstand. Nett denne dobbeltheita gir høve til å lage fellesskap som kjempar for andre tydingar av omgrepa, for ein større del av makta over representasjonen. Dikta framstiller eit drama der meininga aldri er heilt festa (trass i forsøk på å fiksere den), samstundes som dikta sjølv, gjennom å generere eit overskot av røyster, bilete, meining og ulike subjeksposisjonar, tilbyr ein alternativ måte å både danne og lese subjektet på. Slik kan ein seie at diktet ikkje berre representerer motstand, men *er* motstand, som verkar og blir iverksette kvar gong diktet blir lese.

## Notar

<sup>1</sup> Pedro Carmona-Alvarez, *Samtaler med onkel Nica og tante Viola*. Oslo: Kolon 2015, 12.

<sup>2</sup> For andre som les nordisk litteratur i lys av teoriane til Fanon, og som fokuserer på andre verk og andre aspekt enn interpellasjonsmotivet, sjå til dømes, Therese Svensson, «'Trött på vithet' – interseksjonalitet i Dan Anderssons Kolarhistorier, i *Edda*, nr. 3, 2014, 196–208; Elisabeth Oxfeldt, «Imperialistiske forestillinger. Henrik Wergelands *Den indiske Cholera*», i *Agora*, nr. 1–2, 2010, 25–55, og «Flugan och förtrycket – Det koloniala och patriarkala våldets individuella och universella aspekter i Sofi Oksanens *Utrensning*», i *Edda*, nr. 1, 2014, 52–66.

<sup>3</sup> I artikkelen nyttar eg omgrepet «rasialisering» for å peike på ei kritisk forståing av «rase» som ein sosialt produktiv kategori, der «rase» som fenomen oppstår og blir gitt tyding gjennom ei rekke sosiale, kulturelle, språklege og politiske prosessar. Sjå til dømes Michael Omi og Howard Winant,

*Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1990s*. 2. utg. New York: Routledge 1994.

<sup>4</sup> Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*. Omsett av Richard Philcox. New York: Grove Press 2008. Originalutgave, *Peau noire, masques blancs* [1952].

<sup>5</sup> Sjå til dømes Magnus Nilsson, *Den föreställda mångkulturen. Klass och etnicitet i svensk samtidsprosa*. Hedemora: Gidlunds Förlag 2010; Magnus Nilsson, «Literature in Multicultural and Multilingual Sweden: The Birth and Death of the Immigrant Writer», i *Literature, Language, and Multiculturalism in Scandinavia and the Low Countries*, red. Wolfgang Behschnitt, Sarah De Mul og Liesbeth Minnaard. New York: Rodopi 2013 og Wolfgang Behschnitt, «The Voice of the 'Real Migrant': Contemporary Migration Literature in Sweden», i *Migration and Literature in Contemporary Europe*, red. Mirjam Gebauer og Pia Schwarz Lausten. München: Meidenbauer 2010. For eit forfattarperspektiv, sjå til dømes Astrid Trotzig, «Makten över prefixen», i *Orientalism på svenska*, red. Moa Matthis. Stockholm: Ordfront forlag 2005.

<sup>6</sup> Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, xii.

<sup>7</sup> Sjå Linda Alcoff, «Towards a phenomenology of racial embodiment», i *Radical Philosophy*, 95, mai/juni 1999, 15–29; Sara Ahmed, *Transformations. Thinking Through Feminism*. London: Routledge 2000; Sara Ahmed,

*Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham, N.C./London: Duke University Press 2006 og ikkje minst, Sara Ahmed, «A phenomenology of whiteness», i *Feminist Theory* 8:2, 149–167.

<sup>8</sup> David Marriot, «Whither Fanon», i *Textual Practice*, 25:1, 33–69, 35–36.

<sup>9</sup> I artikkelen «Black/Feminist Futures: Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks» les Amey Victoria Adkins spora etter Beauvoir i *Black Skin, White Masks*, som er mange og til dels påfallande, særskilt i lys av at Fanon ei rekke gongar gjennom teksta viser til Sartre, men aldri til Beauvoir. Adkins ser også på dei kjønna og sexistiske strukturane som pregar Fanons tekst, eit tema Gwen Bergner også adresserer i artikkelen «Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks». Utan at det er høve for å sjå på dette i djupna, er det verd å merke seg at det for det første er fleire som har peika på likskapane mellom Beauvoir og Fanons prosjekt, og for det andre, at det ofte er snakk om eit sett svært stramme, heteronormative kjønnsroller i *Black Skin, White Masks*, der kvinna først og fremst er tilstades som potensiell romantisk eller seksuell partner. Sjå Simone de Beauvoir, *Det annet kjønn*. Omsett av Bente Christensen. Oslo: Bokklubben dagens bøker 2000. Originalutgåve, *Le Deuxième Sexe* [1949]; Amey Victoria Adkin, «Black/Feminist Futures: Reading Beauvoir in *Black Skin, White Masks*», i *South Atlantic Quarterly* 112:4, 697–723; og Gwen Bergner, «Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks», i *PMLA*, 110:1, spesialutgåve:

Colonialism and the Postcolonial Condition, 75–88.

<sup>10</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. London og New York: Routledge 1994, 304

<sup>11</sup> Ibid., 339 (opphavleg kursiv).

<sup>12</sup> Frantz Fanon, «Den svartes levde erfaring», i dette nummeret av *Agora*, 174.

<sup>13</sup> Å la seg sjokkerte, overraske, bli rysta kan i seg sjølv lesast som eit resultat av privilegium, av at ein på grunn av sine manglande erfaringar med diskriminering opplever den med den krafta valdsame einskildehendingar har, ikkje som Fanon skildrar, som eit grunnleggande premiss for tilvera si. Som Sara Ahmed understreker i «A Phenomenology of Whiteness», så er kvitheita «only invisible for those who inhabit it, or those who get so used to its inhabitation that they learn not to see it, even when they are not it. Spaces are orientated 'around' whiteness, insofar as whiteness is not seen. We do not face whiteness; it 'trails behind' bodies, as what is assumed to be given. The effect of this 'around whiteness' is the institutionalization of a certain 'likeness', which makes non-white bodies feel uncomfortable, exposed, visible, different, when they take up this space.» Sara Ahmed, «A Phenomenology of Whiteness», 157.

<sup>14</sup> Louis Althusser, *Essays on Ideology*. London: Verso 1984.

<sup>15</sup> Ibid., 6–7.

<sup>16</sup> Ibid., 45 (original kursiv).

<sup>17</sup> Pierre Macherey, «Figures of interpellation in Althusser and Fanon», i *Radical Philosophy* 173, mai/juni 2012, 9–20 (11).

<sup>18</sup> Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press 1997, 122. Det er elles verd å nemne at det også for Butler er eit eksplisitt maktperspektiv involvert i lesnaden av interpellasjonen. I *Excitable Speech*, der ho skriv om Althusser's interpellasjonsomgrep i relasjon til den amerikanske diskusjonen om hat-prat, og der ho knyter det til Austins omgrep om performative utsegner, så understreker ho at ikkje alle enkeltinstansar av interpellasjonar (i likskap med performative utsegner) er like grunnleggande subjektsproduserande: «Rhetorically, the assertion that some speech not only communicates hate, but constitutes an injurious act, presumes not only that language acts, but that it acts upon its addressee in an injurious way. These are, however, two importantly different claims, and not all speech acts are the kinds for acts that act upon another with such force. For instance, I may well utter a speech act, indeed, one that is illocutionary in Austin's sense, when I say, 'I condemn you,' but if I am not in a position to have my words considered as binding, then I may well have uttered the speech act, but the act is, in Austin's sense, unhappy or infelicitous: you escape unscathed. Thus, many such speech acts are 'conduct' in a narrow sense, but not all of them have the power to produce the

effects or initiate a set of consequences; indeed, many of them are quite comic in this regard [...].» Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York og London: Routledge 1997, 16.

<sup>19</sup> Louis Althusser, *Essays on Ideology*, 48–49.

<sup>20</sup> Frantz Fanon, «Den svartes levde erfaring», 174.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid., 174–175.

<sup>23</sup> Ibid., 175.

<sup>24</sup> Ibid., 175–176.

<sup>25</sup> Sara Ahmed, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge 2000.

<sup>26</sup> Judith Butler sitert i Vicky Bell, «New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler», i *Theory, Culture and Society* 27:1, 130–152, 135–136.

<sup>27</sup> Ibid., 134.

<sup>28</sup> Frantz Fanon, «Den svartes levde erfaring», xxx.

<sup>29</sup> Butler sitert i Vicky Bell, «New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler», 136.

<sup>30</sup> Pedro Carmona-Alvarez, *Samtaler med onkel Nica og tante Viola*, 12.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Pedro Carmona-Alvarez, «Om å gjendikte Yahya Hassan», i *Kritik* nr. 210, 2014, 125–130.

<sup>33</sup> Pedro Carmona-Alvarez, *Samtaler med onkel Nica og tante Viola*, upaginert.

<sup>34</sup> Yahya Hassan, *Yahya Hassan: digte*. København: Gyldendal 2013, og Yahya Hassan, *Yahya Hassan. Dikt*. Gjendikta av Pedro Carmona-Alvarez. Oslo: Cappelen Damm 2014.

<sup>35</sup> Sjå Anders Hjort, «Rekord: Yahya Hassan runder de 100.000», i *Politiken*, 16. desember 2013. Tilgjengeleg frå: <http://politiken.dk/kultur/boger/ECE2161023/rekord-yahya-hassan-runder->

[de-100000/](#) [Vitja 8.9.2015]; Clemens Bomsdorf og Ellen Emmerentze Jervell. «Teen Poet Sparks New Debate on Islam in Denmark», i *Wall Street Journal*. Tilgjengeleg frå:

<http://blogs.wsj.com/speakeasy/2013/11/06/death-threats-against-teen-poet-reignite-denmarks-muslim-debate/> [Vitja 6.12.2016]; Alison Smale, «Lashing Out in Verse», i *New York Times*, 3. april 2014. Tilgjengeleg frå: <http://www.nytimes.com/2014/04/03/books/young-immigrant-in-denmark-lashes-out-in-verse.html> [Vitja 6.12.2016]

<sup>36</sup> Yahya Hassan sitert i Tarek Omar, «Digter: Jeg er fucking vred på mine forældres generation», i *Politiken*, 3. oktober 2013. Tilgjengeleg frå: <http://politiken.dk/debat/ECE2095547/digter-jeg-er-fucking-vred-paa-mine-foraeldres-generation/> [Vitja 10.6.2016]

<sup>37</sup> Lilian Munch Rösing, «Skrøbelige volds mænd», i *Vi taler til jer! En utstilling om dansk samtidspoesi*. Albertslund: Albertslundsbibliotek.

<sup>38</sup> Niels Lyngsø, «Hver sin Hassan». *nielslyngsoe.dk*, 17. oktober 2013. Tilgjengeleg frå: <http://www.nielslyngsoe.dk/?p=865> [Vitja 10.4.2017]

<sup>39</sup> Yahya Hassan, *Yahya Hassan*, 135

<sup>40</sup> Ibid., 159–161.

<sup>41</sup> Pedro Carmona-Alvarez, *Samtaler med onkel Nica og tante Viola*, 12–13.

<sup>42</sup> Stuart Hall, «The spectacle of the 'Other'», i *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*. Red. Stuart Hall. London: Sage Publications 2007, 223–291, 257.

<sup>43</sup> Homi K. Bhabha, *Location of Culture*, 95. Bhabha siterer elles i dette kapittelet Fanon si skildring av denne «svolten» etter den «Andre»: «There is a quest for the Negro, the Negro is a demand, one cannot get along without him, but only if he is made palatable in a certain way. Unfortunately the Negro knocks down the system and breaks the treaties.» Fanon sitert i *The Location of Culture*, 112.

<sup>44</sup> Stuart Hall, «Spectacle of the 'Other'», 269.

<sup>45</sup> Stuart Hall, «Signification, Representation, Ideology: Althusser and Post-Structuralist Debates», i *Critical Studies in Mass Communication*, 2:2, 91–114

<sup>46</sup> Sjå til dømes Jonathan Culler, *Theory of the Lyric*. Cambridge, Massachusetts og London: Harvard University Press 2015; og «Apostrophe», i *Diacritics* 7:4, 59–69 og «Lyric, History and Genre», i *The Lyric Theory Reader. A Critical Anthology*. Red. Virginia Jackson og Yopie Prins. Baltimore: John Hopkins Press 2014.

<sup>47</sup>

Det er ei utbreidd førestilling at det er vanskeleg å ta opp problem med kvardagsrasisme og rasialisering i Skandinavia, ikkje minst ettersom rasisme-omgrepet i stor grad er knytt til høgreekstreme. For ein diskusjon om stilla omkring kvitheit, rase og rasisme, sjå Tobias Hübinette, Helena Hörnfeldt, Fataneh Farahani, og René León Rosales (red.), *Om ras och vithet i det samtida Sverige*. Tumba: Mångkulturellt Centrum 2012; og Michael McEachrane (red.), *Afro-Nordic Landscapes. Equality and Race in Northern Europe*. New York: Routledge. For ein diskusjon om og problematisering av rasialiseringsomgrepet, sjå Sindre Bangstad og Cora Alexa Døving, *Hva er rasisme*. Oslo: Universitetsforlaget 2015, særskilt sidene 19–21.