

# **Lægpersoners historiebrug i hverdagslivets populær- og historiekultur. En historiedidaktisk udfordring**

**Claus Haas**



**Nordidactica**

**- Journal of Humanities and Social Science Education**

**2019:1**

Nordidactica – Journal of Humanities and Social Science Education

Nordidactica 2019:1

ISSN 2000-9879

The online version of this paper can be found at: [www.kau.se/nordidactica](http://www.kau.se/nordidactica)

## Lægpersoners historiebrug i hverdagslivets populær- og historiekultur. En historiedidaktisk udfordring

Claus Haas

Danmarks Institut for Pædagogik og Uddannelse, Aarhus Universitet

*Abstract: History teachers – and researchers of history didactics – confront a still more pressing challenge: How are they supposed to cope with the fact that for the most important part, laypeople’s uses of history, and production of historical consciousness, are to be found outside school and other disciplinary uses of history? While the latter often struggle for attention and relevance among our students, uses of history within the popular and history culture of everyday life thrive more than ever - in TV-series, films, reenactments, family genealogy, and so forth. Should history teachers, and researchers of history didactics to a predominantly degree ignore this fact? Should it be regarded it as an appendix to more traditional disciplinary uses of history, and official national narratives? Alternatively, could or should it rather be considered as constituting the pivotal point for future history teaching in schools, and research of history didactics? In order to discuss these and related questions, I believe we still require more empirically embedded examples, which highlight what seems to incite the uses of history among laypeople? What characterizes laypeople’s uses of history within the popular culture of everyday life? Consecutively, which criteria of relevance are at stake? In this article, I look for answers as laypeople use and interpret so-called n-words, like ‘neger’ and ‘nigger’ within Danish popular culture of the 2000s. Here we gain some insight into the personal and intimate uses of history among laypeople, embedded in emotional and contested issues concerning racism in African-Danes’ life stories on Facebook, postcolonial therapy of a ‘brown’ Danish satirist, and the longing for a ‘neger’ identity in Danish hip-hop.*

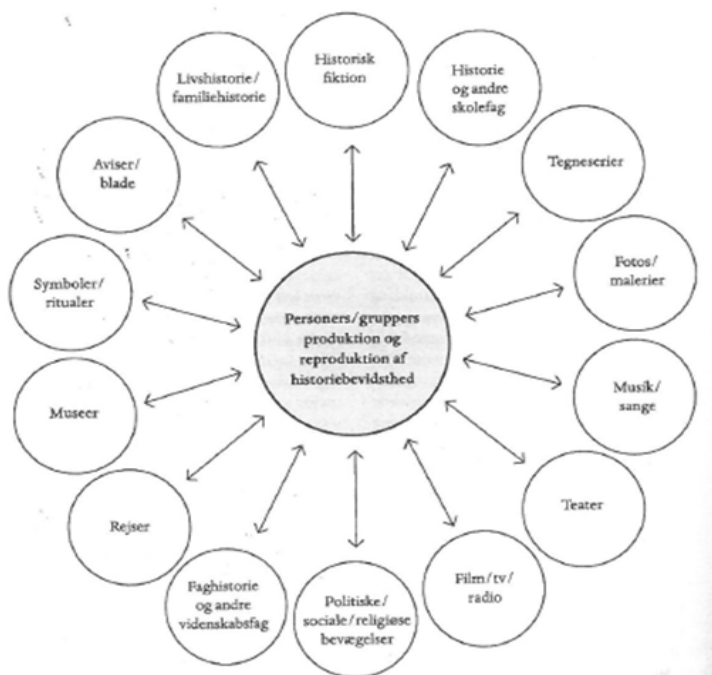
KEYWORDS: USES OF HISTORY, HISTORICAL CULTURE, HISTORY OF CONCEPTS, LAYPERSONS, HISTORY DIDACTICS

**About the author:** Claus Haas er ph.d. og lektor ved Danmarks Institut for Pædagogik og Uddannelse (DPU), Aarhus Universitet. Forsker i historiedidaktik, erindringsfællesskaber, identitetspolitik, medborgerskab og demokratisk dannelse.

## Indledning

Nærværende artikel er et bidrag til afklaringen af en stadig mere påtrængende historiedidaktisk udfordring: Hvordan skal historielærere og – didaktikere håndtere det sagsforhold, at det meste af elevers og studerendes historiebrug foregår i hverdagslivets populær- og historiekultur?<sup>1</sup> Er det et sagsforhold, der helt eller delvist skal negligeres? Skal det medtænkes, men primært for at det kan disciplineres og dermed underordnes inden for rammerne af en mere traditionel fagstyret historieundervisning? Eller bør det rettelig løbende indgå som en central og integreret del historieundervisningen - og i videre forstand i det historiedidaktiske forsknings- og refleksionsfelt? Jeg vil argumentere for det sidste.

Problemfeltet er for så vidt ikke nyt. Det indgik i udviklingen af historiebevidsthedsparadigmet inden for tysk og nordisk historiedidaktik, fra 1980'erne og frem. I en dansk sammenhæng er det illustreret af historiedidaktikeren Bernard Eric Jensen ved hjælp af denne figur (Jensen 2003, s. 88. Se også Jensen, 1994).



FIGUR 1

*Historiebevidsthedens produktionssteder*

<sup>1</sup> Fortidsbrug og historiebrug bliver nedenfor forstået og anvendt som synonyme begreber.

De fleste historieundervisere og – didaktikere er formentligt enige om, at historiebevidsthedens produktionssteder er mangfoldige. Jensens model påpeger tillige, at fag-disciplinær historiebrug, fx i form historieundervisning i skolen eller faghistorie som videnskab, samlet set kun repræsenterer en lille delmængde af de fleste lægfolks, herunder skoleelevers, historiebrug. Langt det meste historiebrug foregår uden for skolen. Et forhold der ifølge Jensen bør være den faglige rekurspol for historiedidaktikken. Spørgsmålet er snarere om og i så fald hvordan historiebrug i og uden for skolen kan interferere? Og i bedste fald, om historiebrug i og uden for fagdisciplinære tilgange på en eller måde kan indgå i et frugtbart samspil med hinanden i undervisningen – og i det historiedidaktiske forsknings- og refleksionsfelt?

Sker det ikke, så er der betydelig risiko for, at elever vender historieundervisningen ryggen. Med den konsekvens, at den efter endt skolegang går i glemmebogen. Det synes at være en udbredt tendens, hvis resultaterne fra den australske historiker Anna Clarks interviewundersøgelse blandt almindelige australiere står til troende. Clarks undersøgelse viser, at mens interessen for og brug af populærhistorie er i ekspansiv vækst – i form af lokale historieforeninger, familie- og slægtsgenealogi, Tv-programmer, film, turisme, historiske rundvisninger og reenactments osv. – så er almindelige menneskers interesse for skole- fagdisciplinær historieundervisning og officielle nationale narrativer begrænset – eller helt fraværende.<sup>2</sup> Det skyldes, at sidstnævnte former for historiebrug af de fleste opfattes som “prescribed and disconnected from their everyday lives” (Clark 2016a, s. 2).<sup>3</sup>

Anna Clark bemærker imidlertid også, at de fleste mennesker ikke engagerer sig i officiel eller fagdisciplinær historiebrug, “unless they intersected with their own family or community histories” Clark 2016, s. 3). Hun spørger derfor, om vi kan bruge mere personlige og intime former for historiebrug i menneskers hverdagsliv til at ovevinde nævnte diskrepans (Clark 2016, s. 4). Præcis her ligger en nøgle til at forstå og diskutere, hvordan historiebrug i og uden for skolen kan interferere.

Diskussionen fordrer imidlertid mere empirisk funderet indsigt i, hvad der rent faktisk virker ansporende for menigmand og – kvindes historiebrug uden for fagdisciplinære sammenhænge, hvilket er hovedsagen i resten af nærværende artikel. Hvad kan siges at karakterisere lægfolks historiebrug i hverdagslivets populærkultur? Hvilke relevanskriterier for historiebrug gør sig gældende i den forbindelse? (for eksempler i en dansk sammenhæng se, Jensen 2014, Jensen 2017, Haas 2018, Haas 2017, Kruse & Warring 2015).

Jeg undersøger hvilke svar man får, når lægpersoner bruger og fortolker såkaldte n-ord, som fx neger, nigger/-a og negro i 2000’tallets populærkultur. N-ord som historie- og begrebsbrug kan fungere som en måde, hvorpå man kan komme i tættere kontakt med rationaler i lægpersoners intime og personlige historiebrug. Jeg kunne have valgt mange andre sproglige og begrebshistoriske eksempler. Men noget af det interessante

---

<sup>2</sup> Se Rosenzweig & Thelan (1998) for en lignende konklusion på deres amerikanske undersøgelse.

<sup>3</sup> Se også Clark, 2016b.

og særegne ved n-ord er dels det forhold, at de i stigende omfang gør sig gældende i nutidens historie- og populærkultur. Dels at brugen af dem knytter nogle af de mest omstridte og prekære sagsforhold i nutid og fortid sammen, både i Danmark og mange andre steder på kloden. Og – vil jeg hævde – dette sagsforholds relevans er langt fra kun et historiefagligt og – didaktisk anliggende. Mine tre eksempler på brug af n-ord handler om bl.a. slaveri, (post)kolonialisme, racisme og identitetskamp. Om fortidsbrug og racisme i afrikansk-danskeres livshistorier på Facebook, om postkolonial kulturterapi som satire, og om globaliseret hiphop. Afslutningsvist berører jeg nogle historiedidaktiske udfordringer og muligheder, som fortidsbrug i en postmoderne historie- og populærkultur kan åbne op for. Men lad mig først kort klarlægge baggrunden for mine eksempler.

## Baggrund

I 2016 vedtog den amerikanske kongres i enstemmighed en lov med det formål at fjerne ordet 'negro' fra al føderal amerikansk lovgivning i fremtiden. Det medfører tillige, at "Spanish" vil blive erstattet af "Hispanic", "Oriental" med "Asian-American" eller "Pacific Islander", og "Eskimo" med "Alaska Native". Årsagen er, at de bortcensurerede ord har repræsenteret pejorative betegnelser for store dele af den amerikanske befolkning (Marcos 2016). En lignende sag gjorde sig gældende nogle år forinden, da et enstemmigt bystyre i New York City vedtog en resolution, hvori man opfordrede byens 8,5 millioner indbyggere til ikke at anvende ordet 'nigger'. Initiativet havde godt nok kun symbolsk karakter, men indikerede, ligesom kongresbeslutningen i 2016, n-ordenes prekære betydning og fortid. Et tredje beslægtet sagsforhold kom for dagen i 2011. En revideret version af den amerikanske forfatter Mark Twains berømte roman *Huckleberry Finn* fra 1884 ville udkomme på forlaget New South Books. I den nye version havde man valgt at erstatte termen 'nigger', der bliver brugt over 200 gange i romanen, med 'slave'. Redaktøren Alan Gribben fra Auburn University forklarede forlagets bevægegrunde.

*The N-word possessed, then and now, demeaning implications more vile than almost any insult that can be applied to other groups. As a result, with every passing decade this affront appears to gain rather than lose impact. We may applaud Twains ability as a prominent American literary realist to record speech of a particular region during a specific historical era, but abusive racial insults that bear distinct connotations of permanent inferiority nonetheless repulse modern-day readers (Page 2011).*

Mark Twains sprogbrug fra 1880'erne må vige af hensyn til nutidens historiekultur og fortidsbrugere. Noget lignende har gjort sig gældende i Danmark i de senere år. I begyndelsen af sommeren 2016 kundgjorde ledelsen ved Danmarks nationalgalleri, Statens Museum for Kunst, at man havde ændret i titlerne på 13 kunstværker i museets samlinger. Samlings- og forskningschef Peter Nørgaard Larsen forklarede museets bevægegrund.

*Vi har lavet en stikprøve i vores database for at se, om vi kunne finde ord, som i dag er stødende og utidssvarende. Vi fandt ordet neger 13 gange, og vi fandt*

*også ordet hottentot en enkelt gang. De er blevet ændret til afrikaner (...)  
Vores opgave er at beskrive vores genstande så præcist som muligt, og det gør  
vi ved i stedet for ord som neger og hottentot at bruge ord som afrikaner eller  
afroamerikaner. (Stockmann, 2016).*

Diskussionen om n-ordenes betydninger gør sig gældende i USA og Danmark på stort set samme tidspunkt i 2000'tallet. Forsøg på at censurere brugen af n-ord er også en måde at gribe ind i og forandre den foreliggende historiekultur. Historiekultur kan ifølge Bernard Eric Jensen forstås som "en samlebetegnelse for alle de former for erindring, fortidsbrug og historiebevidsthed, der findes i et samfund på et bestemt tidspunkt" (Jensen 2014, s. 18). Jensen foretager en vigtig nuancering af begrebet, når han citerer Daniel Woolf fra dennes bog *The Social Circulation of the Past. English Historical Culture 1500-1700*. Historiekultur bliver da endvidere forstået "som en kortformel for de netværk af perceptuelle og kognitive relationer, der er mellem fortid, nutid og fremtid" (Jensen 2014, s. 19). Og her kunne man tilføje n-ord, igennem hvilke racialiserede perceptioner og relationer kommer på sproglig formel, og igennem hvilke de følgelig tilskrives betydning og fungerer som historiebrug.

Det er for så vidt ikke nyt, at ord og sproglige vendinger mere eller mindre forsvinder ud af gængs sprogbrug, fordi de fx opfattes som lavstatus, forældede, upassende, nedværdigende eller diskriminerende (Allan & Burrige, 2006). Ords betydninger kan kontaminere fag- og/eller hverdags sproget i en sådan grad, at nogen finder, at de helt eller delvist må censureres eller tabuiseres. Det gælder fx ord og udtryk, der refererer til kropsvæsker, menneskers psykologiske tilstand, seksuelle og religiøse praksisser, sociale eller kulturelle tilhørsforhold osv. Og altså også brug af ord, der referer til menneskers hudfarve. Censurering af et ord gør dog ikke nødvendigvis, at dets fortidige betydningsindhold forsvinder. Det kan – i mere eller mindre omskrevet form - finde vej ind i et helt eller delvist nye ord. Og vice versa – et ord kan overleve i sproget, uagtet at fortidens betydninger helt eller delvist er opgivet.

Den tyske historiker Reinhart Koselleck skelner i sin forståelse af begrebshistorie mellem ord og begreber. Et ord kan være entydigt i brug, fx når det fungerer som leksikonopslag. Om 'neger' kan det lyde sådan her.

*Neger, en betegnelse for folk med sort eller brun hudfarve, fortrinsvis i Afrika syd for Sahara, og Nord- og Sydamerika.<sup>4</sup>*

Ved nøjere eftersyn så er 'neger' ikke entydigt i opslaget. Hvad der kan betegnes som sort eller brun hudfarve kan variere ganske meget. Og der skal ikke meget til før 'neger' betyder noget mere. 'Neger' kan derfor også opfattes som et begreb.

*Et begreb må derimod forblive flertydigt for at være et begreb. Begrebet hænger på ordet, men er samtidigt mere end et ord: Et ord bliver til et begreb, når mængden af politisk-social betydnings- og erfaringssammenhæng, i hvilken og om hvilken et ord bliver brugt, i sin helhed indgår i ordet (Koselleck, 2007, s.71).*

---

<sup>4</sup>[http://denstoredanske.dk/Geografi\\_og\\_historie/Folkeslag/Afrikanske\\_folk\\_og\\_stammer/neger](http://denstoredanske.dk/Geografi_og_historie/Folkeslag/Afrikanske_folk_og_stammer/neger)

Ovennævnte eksempler på censurering af n-ord er ret beset tillige et udtryk for censurering af begreber. Man vil af med begreberne, bl.a. fordi brugen af dem indgår i flere prekære og omstridte betydnings- og erfaringssammenhænge og følgelig involverer flere prekære sagsforhold. Det giver jeg eksempler på nedenfor.

Hvornår og hvordan et sagsforhold kan forstås ved hjælp af ord eller et begreb er ikke altid evident - der vil ofte være flydende overgange her imellem. Betegnelsen 'n-ord' er oven i købet et særligt begreb – en neologisme. Ifølge Koselleck er en neologisme et begreb, der "reagerer på bestemte politiske og sociale forhold, hvis nye karakter de søger at registrere eller ligefrem provokere" (Koselleck 2007, s. 69). N-ord kan da forstås som en neologisme igennem hvilke aktører forsøger at opsamle og registrere – eller provokere – de måder, hvorpå vi navngiver, opdeler og fortolker forholdet mellem individer og grupper af mennesker med forskellig hudfarve. I særdeleshed forholdet mellem 'hvide' og 'sorte', men også mellem sorte indbyrdes, mellem mænd og kvinder, og mellem forskellige etniciteter. I den forstand er n-ord en del af vores sproglige, kulturelle redskabskasse – en del af hverdagslivets lager af betydningskabende praksisser (signifying practices), igennem hvilke vi tilskriver menneskers handlinger og identiteter mening (Hall 1997, Bruner 1996, Haas 2014).

En styrke ved Kosellecks begrebshistoriske tilgang er – som jeg forstår den – at den netop lader historiebrug i og uden for fag-disciplinære kontekster interferere. På den ene side er den udviklet og i anvendelse inden for en videnskabelig sammenhæng. På den anden side er den forankret i en almen menneskelig livsverdenserfaring – at betydningen af de ord og begreber vi taler og tænker med kan ændre sig over tid, og at de ofte er flertydige og omstridte. Og således sammentænker Koselleck både en almen menneskelig og faglig socialkonstruktivistisk pointe – vores brug af ord og begreber er i sig selv med til at forme og omforme de virkelighedsforståelser, som vi helt eller delvist deler med andre mennesker.

Nedenfor fokuserer jeg på, hvordan brug og betydningstilskrivning af n-ord i 2000'tallets populærkultur på forskellige måder implicerer historie- og begrebsbrug – mere eller mindre artikuleret og udfoldet. Jeg kunne selvsagt have valgt andre lingvistiske eksempler – alle sprog er fuld af dem. Yderligere to sagsforhold påkalder sig imidlertid interesse for n-ord. Det første er, at ordet 'nigger' har fungeret som det mest kendte af alle nedsættende ord i det amerikanske sprog. Som ændringen af titlerne på Statens Museum for Kunst viser, så gælder det også den beslægtede ordskal 'neger'. 'Nigger' er imidlertid – hævder den afrikansk-amerikanske juraprofessor Randall Kennedy – det paradigmatiske pejorativ, den sproglige dysfemisme, der genererer andre pejorativer – "*the most hurtful, the most fearsome, the most dangerous, the most noxious*" (Kennedy 2003, s. 23). 'Nigger' har haft en omskiftelig, lang og omstridt brugs- og begrebshistorie, dog med et fælles udspring i slavegørelsen af den afrikansk-amerikanske befolkning i løbet af 1700- og 1800'tallet. Brug af 'nigger' er følgelig spundet ind i det mest konfliktfyldte tema i amerikansk historiekultur – helt frem til i dag (se Asim 2002, Kennedy 2003, Rahman 2012, Bell 2014) Allan & Burrige 2006). Samme status har 'neger' ikke i de nordiske sprog. Men – som jeg vil vise – nogle af de samme betydninger og prekære temaer gør sig også gældende her.

Det andet sagsforhold vedrører, at vi i stigende omfang konfronteres med n-ordene. Det skyldes især den populærkultur, der mere end nogen sinde før cirkulerer rundt i vores hverdagsliv i form af fx film, tv-serier og musik(videoer) osv. Ikke mindst i kraft af hiphop kulturens bevægelse fra 1970'ernes afrikansk-amerikanske ghetto- og gadekultur i de amerikanske storbyer, til dens udbredelse som globaliseret populærkultur i dag. Det giver jeg et enkelt eksempel på nedenfor.

## En facebook side

Man kan kun se konturerne af Sylvester, som han sidder der i en stol i et næsten mørkt rum. Man ser ham tydeligere, når en elpære i slow motion svinger forbi foran ham. Når det sker kan man se, at Sylvester er sort. Han ser i retning af kammeret, mens han fortæller, til lyden af disse strofer:

*Han har sin lille sorte broder i sin hånd,*

*han sin lille sorte søster i sin hånd*

*Han har sin lille sorte moder i sin hånd*

*Han har hele verden i sin hånd*

Allerede i børnehaven havde Sylvester stiftet bekendtskab med ordet 'neger'. Fx når pædagogerne fortalte, at historien om lille sorte Sambo handlede om en neger. Det var også den betegnelse, der blev brugt om Sylvester og hans afrikanske familie. Men han var for lille til at forstå meningen med den betegnelse. I løbet skoletiden blev han dog efterhånden mere klar over ordets betydning og historie. Stroferne ovenfor blev et særligt erindringssted i den forbindelse. De blev nemlig afsunget som morgensang i gymnastiksalen på den private katolske skole på Lolland Falster i det sydlige Danmark, hvor Sylvester har haft sin skolegang. Han følte at morgensangen udstillede ham som sort. Det fik han også at føle, når han på sin vej tilbage fra morgensang – eller i frikvartererne - hørte de store elever anråbe ham som 'nigger'. Lærerne lovede at tage en snak med de store elever, imidlertid uden resultatet.

*Jeg begyndte derfor at søge mere indad og erkende, at jeg selvfølgelig nok bare var en neger. Det gjorde, at jeg selv begyndte at associere det at være afrikaner eller sort med noget negativt, med primitivitet, med fattigdom. Og noget jeg var pinlig over at være. Vi er en meget kristen familie og jeg husker, hvordan jeg bad om, at jeg bare for en dag kunne være hvid for ikke at have de her problemer, som det indebar at være 'neger'. Mine bedste venner havde heller ingen problemer med at fortælle racistiske jokes for at blive velanset (...). Fx var der en joke der gik sådan her: Hvorfor er der ikke Kims chips i Somalia? For der er de aldrig sultne for sjov. Eller: Hvad er ligheden mellem en motorsav og en neger? Det er, at de fungerer bedst med kæde på. Sådan nogle jokes var der utallige af, men de blev altid forsvaret med, at man mente det selvfølgelig ikke - det var bare en joke. Ikke desto mindre gjorde det ved mig, at jeg gik rundt med en maske på, hvor jeg smilede lidt af de her jokes eller lod som om jeg ikke hørte dem, selv om jeg indvendigt havde det på en helt anden måde. Det er en følelse af aldrig nogen sinde at høre hjemme, du er både turist, der hvor du kommer fra, men der hvor du bor er du heller ikke*



*hjemme, fordi du tydeligvis ser anderledes ud og din status bliver formuleret som om du er en andenrangs borger på den måde at du kan ikke så mange ting, du er ikke lige så god som de andre – du skal bare have en banan, så kører alt godt for dig.<sup>5</sup>*

I Sylvesters liv har brugen af 'neger' været en del af hverdagen. Betydningen heraf modsvarer de pejorative betydning af 'nigger'. Skoletiden udgør et særligt smertefuldt erindringssted i Sylvesters livshistorie. Det var især der, at han lærte at opfatte sig selv som værende sort - at være anderledes qua sin hudfarve. Han lærte også at forstå sin egen, sin families – og afrikaneres – placering i et racialiseret socialt hierarki som andenrangs borgere. Nedværdigende jokes gjorde kun ondt værre. Men han lærte sig også at grine med. Det fungerede som en maske, han kunne gemme sig bag. Sylvester omtaler den eksistentielle og identitetsmæssige ambivalens, der var forbundet hermed. Om at blive opfattet som "turist, der hvor du kommer fra" og som "hjemløs" i Danmark.

Jeg vil gætte på, at Sylvester må være et sted i 20'erne. Hans historie kan downloades via facebook siden *N-ord der gør ondt*, der blev etableret i vinteren 2016. Ifølge siden er der tale om "en kampagne", der skal bringe og dele uhørte stemmer om brugen af n-ord. Stemmer "der beretter om den nøgne og ægte sandhed om hvordan det har påvirket deres liv". Siden har også et normativt formål. Vi skal forstå at "ordet ikke hører hjemme nogen steder". Sylvesters historie er en blandt flere på siden, der alle fortolker brugen af n-ord, som sorte danskere selv har oplevet det. Alle kredser de om, hvordan erfaringer med pejorative betydninger af 'neger' på afgørende vis har sat sig som smertefulde erindringsspor i deres livshistorier. Flere af fortællingerne bevidner, at racisme for så vidt trives i bedste velgående i Danmark - også i folkeskolen. Det er også tilfældet i Ramatouile Seckas beretning. Hun stod og ventede på atter at deltage i et boldspil:

*Her kommer der fire drenge af udenlandsk afstamning og begynder at synge: I en kælder sort som kul brænder vi en neger, og brænder vi ikke nok, brænder vi bare flere". Alle vender sig om og kigger på mig. Og begynder at grine. Jeg kan huske at jeg ikke syntes det var sjovt, overhovedet ikke faktisk. Jeg begynder selv at grine for ikke at vise dem, at det gjorde mig ked af det. Jeg vidste, det ville blive ved - det ville bare fortsætte i en uendelighed. Så jeg valgt at grine med og ventede med at græde til jeg kom hjem (...) Nu hvor jeg sidder her og tænker tilbage, kan jeg ikke lade være med at tænke, at de drenge selv har oplevet mange gange at blive kaldt for neger uden at kunne gøre noget ved det. Og for at fjerne fokus fra dem selv, valgte de at synge denne sang til mig for alle skulle kigge på mig som negeren, og ikke på dem som negeren.<sup>6</sup>*

Ramatouile brugte samme maskestrategi som Sylvester. Grinede med for at skjule nedværdigelsen. I sin retrospektive fortolkning føjer hun yderlige to komponenter til denne dobbelte bevidstheds kompleksitet. Drengene med udenlandsk baggrund var jo også 'negere' i nogens øjne. Det forhold skjulte de med sangen, der var møntet på Ramatouile. Positionen som 'neger' blev herved symbolske projiceret over på

---

<sup>5</sup> <https://www.facebook.com/N-ordet-der-gør-ondt-915781985196099/>

<sup>6</sup> <https://vimeo.com/156941893?ref=fb-share&1>

Ramatouile. Andre individer og grupper end sorte danskere kan også kategoriseres som 'negere', eller identificeres med begrebets pejorative betydninger og stereotyper. Endnu en dobbelthed blev føjet til, når Ramatouile afslutningsvist påpeger, at hun nu har accepteret at hendes venner og bekendte omtaler hende som 'neger'. Sker det derimod når hun fx er nede og handle i Netto, så kan hun mærke "at lille Rama er tilbage og er lige så ked af det som dengang".

Facebook fortællingerne udgør livshistoriske fragmenter. En form for historiebrug, som sociale medier egner sig godt til. Her kan de skabes og kommunikeres hurtigt og nemt. Almindelige menneskers historiebrug og erfaringslager kan – på godt og ondt – deles og diskuteres på en langt mere umiddelbar og inkluderende måde end gennem mere traditionelle medier. Man kunne kalde det for digitaliseret læghistorie og fortidsbrug. Eller man kunne kalde det for historiebrugernes og læghistoriens postmoderne erfaringsrum. Men også den sociokulturelle sfære hvor livshistorier indgår som en integreret del af en stadig mere medialiseret livsverden.

Sociale medier genererer megen ligegyldig kommunikation, ingen tvivl om det. Men de kan også som her fungere som vedkommende kilder til at forstå termen 'neger' – og det der følger med – set fra et førstepersons- og livsverdensperspektiv. Facebook og andre sociale medier kan følgelig give en indsigt i subjektive og eksistentielle former for historiebrug, der ikke er filtreret gennem et fagligt distanceret tredjepersons perspektiv. I den forstand er der – potentielt set – tale om en radikalt demokratiseret form for historiebrug. Alle kan i princippet deltage.

Men der også tale om en form for historiebrug, der i vidt omfang lever i henhold til de flygtige relevanskriterier og den pragmatisme, der præger vores færden i en medialiseret og postmoderne historiekultur: Er det ikke relevant, så kan vi, med bare et enkelt klik med musen, komme videre til noget andet og måske mere spændende og relevant. Spørgsmålet er imidlertid om denne handlemåde adskiller sig markant fra den måde, hvorpå elever omgås faghistorie og formaliseret historieundervisning i skolen? Men de unges historiebrug peger også på andet end sociale mediers flygtighed. Den viser tillige, at lægpersoners historiebrug i høj grad ansføres af et følelsesmæssige kvaliteter. Det er de unges personligt emotivt funderede erfaringsrum, der åbner op for et engageret historiebrug og – interesse. Den peger imidlertid også langt ud over det snævert subjektive og familiære. Og langt ud over en snæver lokal eller national dansk kontekst.

Vi tilbydes bl.a. et indblik i, hvordan historiebrug kan indgå i konstituering af et "et følelsesfællesskab". Med det forstås en intersubjektivitet, hvor følelser er både nærværende og åbenbare" (Jensen 2017, s. 75). Dvs. et fællesskab, hvor mennesker forbinder sig med hinanden i henhold til følelsesmæssige udtryk, og måder hvorpå de værdsætter – eller ikke værdsætter – de samme eller relaterede følelser. Det er bogstaveligt set indprentet Facebook sidens titel – *N-ord der gør ondt*. Den kan da både forstås som et virtuelt følelsesrefugie – et fristed hvor Sylvester og Ramatouile kan tillade sig at give udtryk for følelser, som ikke er alment accepterede inden for rammerne af majoritetsfællesskabet.

Vi tilbydes også indblik i, hvordan kropsligt- sensoriske momenter indgår i bearbejdningen af prekære identitetsmæssige forhold, der følger af at tilhøre en

racialiseret og kulturel minoritet i dagens flerkulturelle Danmark. Og det forhold drejer sig på en eller anden måde om at forlene de unges identitetsmæssige konflikter, der udspiller sig i krydsfeltet mellem deres egen racialiserede selv kategorisering som ikke-hvide og de måder hvorpå de kategoriseres af andre som 'negere'. Nogle af de samme momenter gør sig gældende i det næste eksempel.

## En postkolonial, terapeutisk dannelsesbog

Dramatiker ved Det Kongelige Teater i København, Emma Gad udgav i 1918 *Takt og Tone. Hvordan vi omgås* (Gad 1918). Heri beskrev Emma Gad, hvad der burde være normerne for god opførsel og social etikette, med afsæt i datidens borgerlige salonkultur. Bogen er sidenhen blevet en slags klassiker i Danmark, der ofte henvises til, når man skal forklare fortidens borgerlige normer for respektabel opførsel, og tillige som en påmindelse om nutidens beklagelige mangel på samme.

I 2017 fik Emma Gads bog et bemærkelsesværdigt efterliv i form af satiriker, manuskriptforfatter og skuespiller Anna Neyes *Emma Gad for hvide. En terapeutisk guidebog* (Neye 2017). Danskernes insistensen på at bruge ordet 'neger' må bero på uvidenhed, hævder Neye. Den vil hun med guidebogen rette op på, og følgelig levere argumenter for, at danskerne ikke bruger n-ordet. Hun inviterer danskerne til at gå i kollektiv terapi, hvilket som noget helt centralt involverer deres nationale og postkoloniale historiekultur

*Det korte og det lange er, at vi kan bruge historien til at forstå, hvorfor og hvordan vi er havnet, hvor vi er i dag. Derfor handler vores fortid også om vores nutid. Og derfor har jeg tænkt mig at rode rundt i Danmarkshistorien (Neye, 2017, s.9).*

Uvidenheden vedrører i særdeleshed "vores koloniale fortid", hævder Neye. I sin barndom så Anna godt nok tv-serien *Rødder*, der bygger på Alex Haleys bog af *Roots* fra 1976. Den handler om slavegørelsen af den afrikanske dreng Kunta Kinte, som dog i hendes venstreorienterede barndomshjem blev fortolket som "de amerikanske imperialistiske røvhuller" – der lod slaver slide sig op i bomuldsmarkerne (Neye 2017, s. 13). Neye påpeger, at hun har levet ganske uvidende om, at danskere har været involveret i noget lignende i Vestindien. I hendes skoletid var den fortælling i hvert fald fraværende. Neye fremstiller derfor slaveriets historie og betydning. I form af fx slave-regelmenter, trekantshandel, racebaseret samfund, som det fx udlægges af den danske gesandt i Vestindien Peter von Scholten, interviews med en fagperson om postkolonialisme, behandling af racebegrebet, effekter af raciale strukturer osv. Hun bruger autentiske kilder hertil – men frejdigt oversat af hende selv til et nutidigt sprog.

Der er således masser af reflekteret og seriøs ment fortidsbrug i hendes omgang med prekære og delvist fortrængte aspekter af dansk historiekultur. Men hun bidrager med en legende, og ind imellem afvæbnende satirisk – humoristisk historiebrug. Fx når hun lader Peter von Scholten gå i terapi hos Sigmund Freud. Eller når hun giver et bud på en "postkolonial meditation". Og afslutningsvist når hun leverer en postkolonial pastiche over Emma Gads bog om borgerlig konduite fra 1918 om takt og tone. Med en

blink i øjet giver Neye anvisninger til, hvordan man kan håndtere brug af 'neger' og racialiserede omgangsformer i hverdagslivet. I den forstand er der tale om en kollektiv terapeutisk historiebrug - at bringe et kollektivt hukommelsestab eller fortrængning frem i lyset. På sæt og vis får Neye et personligt erfaringsrum og historiefaglige tænkemåder til at interferere. Men hun tilbyder desuden noget af det som Anna Clarks hæftede sig ved i forbindelse med undersøgelsen af almindelige australieres historiebrug. Nationale narrativer synes ikke at have megen resonans blandt lægpersoner med mindre de på en eller anden måde "intersected with their own family or community histories"(Clark 2016, s. 3).

Som en del heraf fungerer Neyes historiebrug som en personlig identitetsafsøgende selvterapi. Racialisering er en gammel tradition i dansk historiekultur i lyset af hvilken Neye vil forstå sin selv-kategorisering som 'brun'. Som et led heri bruger hun datidens gesandt på de Vestindiske øer Peter von Scholtens "afhandling om de dansk-vestindiske øers forfatning" fra 1827, hvori han opregnede, hvordan man på den tid skulle kalde afkommet af de hvide – dvs. de "blanke" – og andre racialiserede kategorier.

*Endnu står tilbage at betegne det Øieblik eller rigtigere den Gradation af FriCouleurte, hvor, endog efter flere Afkom. Endnu indbefattes under eet, med denne Benævnelse, burde ophøre af være Fricouleurte og hvor deres Fødsel skulle give dem Rettigheder at være Blanke Man antager i Almindelighed i Colonierne:*

*Afkom af en Blank og en sort at kaldes en Mulat*

<i>en Blank og en Mulat</i>	<i>- Musti</i>
<i>en Blank og en Musti</i>	<i>- Casti</i>
<i>en Blank og en Casti</i>	<i>- Fusti</i>
<i>en Blank og en Fusti</i>	<i>- Blank</i>

*og det er min Formening, at født Fusti eller den 4de Generation skal ved Fødeselen ansees som Blanke og da holdes for at være født af Blanke Forældre og at være Creol (Neye 2017, s. 52).*

Herfra forsøger Neye at forstå sin egen identitet som datter af en hvid dansk mor og en sort nigeriansk far. Hun opstiller derfor en korrespondance med andre 'brune', der også er rundet af blandet biologisk og kulturelt ophav. Korrespondancerne afsluttes med spørgsmålet – hvad synes du en 'neger' er? Neye stiller også spørgsmålet til sig selv.

*Jeg er det i hvert fald ikke. Der var en periode sidst i halvfemserne og nogle år frem, hvor jeg omtalte mig selv som sådan. Det er jeg bestemt ikke stolt af. Det var meget populært at lægge ironisk distance til alt dengang. Jeg var kommet til et punkt, hvor min grundlæggende følelse af at være marginaliseret, at uanset hvor meget jeg anstrengte mig, så blev jeg aldrig rigtig 'the real deal' – altså ægte dansk – afstedkom at jeg selv begyndte at omtale mig selv som 'neger'. For det var jo det jeg var – en 'neger' (...) I dag gør det mig ked af det at tænke på, at jeg åbenbart troede, at jeg ved at lade majoriteten bestemme, hvordan jeg skulle defineres, gav køb på noget meget essentiel ved mig selv: At jeg er brun dansker, og at jeg som sådan er lige så meget værd som en hvid dansker og derfor har samme ret til selv at bestemme, hvordan jeg vil benævnes. (Neye 2017, s. 114).*

Neyes historiebrug i *Emma Gad for hvide* indgår således også i en identitetspolitisk konflikt. Om at slippe ud af majoritetens sociokulturelle kategoriseringer og marginalisering - og at bringe identitetsdannelsen under egenkontrol i fremtiden. Med afsæt i et personligt erfaringsrum, som minder om det, de unge på Facebook siden *Nord der gør ondt* også giver udtryk for. Det handler følgelig også om at forlene flere identiteter, når Neye betegner sig selv både som brun, dansker og europæisk – afrikaner. Men der er også tale om et hybrid-kulturelt erfaringsrum, som mange der på en eller anden måde tilhører en minoritet formentlig kan nikke genkendende til.

Som historiebrug kunne man også betegne *Emma Gad for hvide* som et jubilæumsskrift – i tilnærmet dobbelt forstand. Udgivet i 2017 lader bogen sig placere i forbindelse med 100'året for salget af de Vestindiske øer – og næsten 100-året for udgivelsen af Emma Gads *Takt og tone*. Og lige præcis de to erindringssteder krydser hinanden i Neyes simple collage med titlen ”Menneskeudstilling”. Den viser et billede af Anna i en glad stund sammen med sine bedsteforældre, i en stue hvor møbler, puder og tapet er domineret af brune farver. Dermed kunne Anna hos bedsteforældrene ”gå i et med tapetet”, og følgelig for en stund undslippe ”min barndom der til tider kunne føles som en menneskeudstilling uden slutdato”. Barndomsbilledet og – erindringen kompletteres i collagen af lille annonce fra en avis fra 1905.

*Til Koloniudstillingen i Tivoli er der ankommet to Negerbørn, Victor og Alberte. Paa Plakater, som i dag findes rundt om i Byen, opfordres Publikum til ”ikke at give Negerbørnene noget at spise”. Der er snart ikke mere nogen Forskel på Tivoli og Zoologisk Have (Neye 2017, s. 72).*

Et familie- og livshistorisk erindringssted bliver dermed koblet sammen med en fortælling om to andre børns – Victor og Alberte – besynderlige livsforløb i Danmark, sådan som det tog fart i 1905. En fortælling som Neye ikke udfolder, men som kort gengivet kan lyde som følger. En dag kom Victor og hans kammerater tilbage fra den strand på St. Croix, som var drengenes yndede legeplads på tropeøen. Victor fik besked om, at han snarligt skulle komme hjem. Der mødte han sin mor, Sarah Eliza, og en skægget hvid mand. Victor troede han stod anklaget for drengestreger. Det var ikke tilfældet. Manden og hans mor lod til at forhandle om noget, som Victor ikke forstod meget af. Manden var leder af skolevæsenet på øen St Croix, en af de Vestindiske kolonier. Han var kommet til drengens mor med en plan. Drengen skulle sendes til Danmark for at blive uddannet til skolelærer. De hvide lærere kunne ikke klare varmen, hævdedes det, og endvidere var det bedst ”at oplære farvede ved farvede”. Victor blev kort efter sendt med skib til Danmark, dog fortsat uden at han forstod hvorfor – han var kun syv år. Med Victor fulgte en lille pige ved navn Alberte.

Børnene blev placeret hos en plejefamilie i det indre København. Kort tid efter – i sensommeren 1905 – skulle der afholdes en stor udstilling i Tivoli i København. Den skulle vise noget om dyre- og folkeliv fra Danmarks kolonier – Færøerne, Grønland, Island og De Vestindiske Øer. Ideen var Emma Gads (Neye 2017, s. 72). Det var ikke det store problem at repræsentere folkeliv fra de atlantiske kolonier ved hjælp af københavnere. Langt vanskeligere var det i sagens natur med Vestindien. Victor og Alberte var udset til at løse problemet. To vaskeægte sorte børn fra de eksotiske

kolonier. De blev udstillingens absolutte hovedattraktion, og tusindvis af københavnere strømmede til – også repræsentanter for kongehuset. Det var dog ikke ligetil at holde styr på Victor. Han strejfede rundt, når muligheden bød sig. Især den grønlandske del af udstillingen tiltrak ham. Udstillingens ansvarshavende måtte derfor finde på noget, så Viktor blev i den Vestindiske afdeling. Ellers risikerede man jo total rod i folkloren. I sin selvbiografi fra 1977 *Fra St. Croix til Nakskov* beskriver Victor Cornelins episoden:

*Man anskaffede et bur!!! Her blev Alberte og jeg anbragt, og tilstrømningen til den vestindiske afdeling blev større end tidligere, måske fordi der gik rygter om, at vi var menneskeæderbørn, der var farlige og ikke måtte gå løse. Der kom også mange børn, som stak fingrene ind for at røre os, om vi bed på, og mange voksne kom med chokolade og andet mundgodt for at vise deres venlighed. Alberte, var meget medgørlig (...) men jeg, hvem denne indespærring gjorde ganske desperat, lønnede enhver tilnærmelse (...) med nøjagtigt samme konfekt:-- en velrettet spytklat. Det var ikke særligt pænt, men jeg havde dengang ikke bedre midler til at hævde min menneskeværdighed. I mit senere liv som lærer for hvide børn var det ofte min opgave at gøre udflugter til zoologisk haver men børnenes iver efter at komme hen til abeburet, såvel som deres åbenbare morskab over de springende og hvæsende smådyr derinde huede mig ikke. Jeg huskede tydeligt, da jeg selv sad bag tremmer!!! (Cornelins 1977, s. 27).*

Både Viktor og Alberte forblev i Danmark – på institutioner for forældrelose og i forskellige plejefamilier.<sup>7</sup> Første verdenskrig og den danske stats salg af de vestindiske kolonier til USA i 1917 kom i vejen for en tilbagevenden. En folkeafstemning i Danmark afgjorde sagen for de fattige efterkommere af den slavehandel og økonomi, som den danske stat og danske handelsmænd havde været dybt involveret i. Viktor kom følgelig heller ikke til at virke som lærer på St. Croix. Men det var, har det senere vist sig, heller ikke meningen. Hvad der ikke fremgår klart af Victor Cornelins selvbiografi er senere kommet frem. Han troede hele sit liv, at han var et led i nævnte uddannelsesstrategi. Den blev imidlertid først startet i 1907 – to år efter Victors og Albertes ankomst til Danmark, og afbrudt i 1917 (Larsen 2008, s. 233). Udstillingen i Tivoli var hovedsagen til, at Victor og Alberte havnede i Danmark, den begivenhed der udkrystalliserede hans og Albertes mærkværdige livshistorier. Victors mor Sarah Eliza Allen havde i sin økonomiske armod ladet sig overtale til at sende sin søn over Atlanten. Som enlig mor kunne hun knapt brødføde sine børn. Victor Cornelins vendte kun tilbage til St. Croix en enkelt gang – 27 år efter Sarah Eliza død i 1943. Han genså landsbyen, og sin bror, men altså aldrig igen moderen siden hun fortvivlet tog afsked med sin lille dreng, dengang i 1905.<sup>8</sup>

Victor blev lærer i Danmark, blev gift med en hvid dansk kvinde og fik tre børn – og levede et travlt og engageret liv i Nakskov i det sydlige Danmark. Senere blev han også kristen missionær. Især hans virke som orkester- og korleder gjorde ham nærmest landskendt. Livet i Danmark var dog langt fra nogen en dans på roser.

---

<sup>7</sup> Alberte døde som sekstenårig af tuberkulose

<sup>8</sup> For en grundig og rørende gengivelse af Victor Cornelins livshistorie, se Larsen (2008)

*Med al den medgang, jeg fik allerede i 20'erne og 30'erne skulle man tro, at jeg var verdens lykkeligste menneske. Men nej! Dette: at være anderledes var mig stadig til stor gene, og jeg var dagligt udsat for ydmygelser, ikke med højtrængende tilråb som i min barndom, men med små stiltfærdige bemærkninger. Når nogen gik forbi mig på gaden, fik jeg mange gange opfordringer til at gå hjem og gøre mit morgentoilette bedre; andre gange henkastede vittige bemærkninger til sidemanden eller spurgte, om den dresserede menneskeabe var brudt ud af cirkus. Der var ingen andre end mig, der netop gik forbi, som kunne høre det, og de to vandrede videre, uvidende om, hvor dybt deres spidse bemærkninger havde boret i mit sind (Cornelins 1977, s. 104).*

Victor levede under racialiserede livsverdens betingelser, der minder om dem Sylvester, Ramatouille og de andre unge på Facebook, og Anna Neye også giver udtryk for to generationer senere. Og som formentligt deles af andre, der i større eller mindre grad opfatter sig som ekskluderet fra majoritetsfællesskabet som følge af deres anderledeshed. Trods den tidsmæssige afstand deler de et følelsesfællesskab.

I det lys er det til at forstå, at Anna Neye anbefaler, at 'neger' bør censureres ud af sproget. Ordet fungerer langt fra altid som en neutral betydningskabende praksis, der har hun ret. Ordet har haft – og har fortsat – en omstridt og prekær rolle som nedsættende racistisk begreb i dansk historiekultur. Men hvor forståelig hendes holdning end er, så overser hun noget. For – som nævnt indledningsvist – ords og begrebs betydninger kan variere over tid, kan indgå i nye former for historiebrug – og derved mutere til nye former og betydninger, der delvist bryder med fortiden. Lad mig give et lille eksempel på det inden for hiphop-kulturen.

## En whicker

Lad mig kort slutte af med et eksempel på en historie- og begrebsbruger, der ikke deler ovennævnte fortolkninger af n-ord som noget pejorativt. Her er tale om et erfaringsrum, hvor det at blive kategoriseret som neger repræsenterer alt det som lidenskabeligt efterstræbes.

*De sku svært, når man gerne vil være sort*

*Det' svært når man godt vil være sort*

*Ja det' sku svært når man godt vil sort*

*Det' negeren*

*(...)*

*Der skosvært – Det skosvært*

Kinski (2011)

Sådan lyder omkvædet i rap/spoken-word trioen Kinskis nummer *Skosvært*, fra albummet *Vi taler dansk* fra 2009 – fremført af rapper PerVers. Det svære ved ikke at være sort forstærkes med ordet 'negeren'. PerVers gør det imidlertid med en jysk intonation, så 'negeren' lyder som 'nederen'. Sidstnævnte ord har i løbet af 1990'erne

fundet vej ind det danske sprog som en betegnelse for noget der vækker skuffelse eller ubehag.<sup>9</sup> Hvorfor det er 'neg(d)eren' ikke at være sort uddybes på denne måde.

*Min farfar vil' være Louis Armstrong og gik rundt med*

*Kinden udspilet som tampon*

*Min farfar ville være Hendrix, der blev jeg født som blegt*

*Appendix*

*Du kan blive til noget stort, sagde far da han fik os, vi var en familie af wickers*

*uden plakater med Mao men med Mandela og Malcolm og*

*livet er ikk' lutter King når man er hvid som talkum under*

*sin kasket, vi blev sendt til basket og blev altid basket mens*

*han råbte: LORTE UNGER og røg 40 om dagen for i det*

*mindste at få sorte lunger*

*Dem i klassen siger, vi ikk' fatter en meter og at NBA står*

*For Negere er Bedre Atleter og min søn bliver aldrig en Jordan*

*Og det min' gener, der er årsagen.*

*Det'sgu svært at være sort....(Kinski 2011).<sup>10</sup>*

Skosvært er eksempel på historiebrug inden for 2000'tallets hiphop- kultur. Pervers leger og eksperimenterer på lyrisk – underfundig vis med ords – og begrebers – komplekse betydningslag – også de pejorative. Kunsternavnet PerVers er udtryk for det samme. Det kommer også til udtryk ved den dobbelte identitet, hvormed fortælleren benævner sig selv, og hans fædrene ophav som 'wickers'. Stavet sådan referer det til en person, der ryger meget cannabis. I PerVers intonation kan det imidlertid også lyde som 'wiggers'. Dvs. en sammentrækning af 'white' og 'nigger'/'nigga'. En 'wigger'/'wigga' er i populærkulturen en hvid person, der (måske for) helhjertet forsøger at kopiere og tilegne sig afrikansk-amerikansk kultur – især som den kommer til udtryk i tøjstil, musik og sprogbrug i den urbane hiphop- kultur i USA. Det forhold understreges af de afrikansk-amerikanske populærkulturelle erindringssteder som Jimmi Hendrix og Louis Armstrong – og basketball ikonet Michael Jordan. Men også i form af politiske erindringssteder – Malcom X og Martin Luther King. En identitets som 'neger' – at være sort - repræsenterer al det, som fortælleren efterstræber.

'White nigga' kan imidlertid også fungere som et pejorativt begreb. Fx om en sort, der i for høj grad har tilegnet sig, og ladet sig underlægge, de hvides kulturelle herredømme. I 1800'tallet blev det imidlertid også brugt som en nedladende betegnelse for hvide, der måtte tage til takke med at udføre de sortes manuelle arbejde. Og endelig har 'white nigga' også fungeret som en del af amerikansk immigrationshistorie, som en

---

<sup>9</sup> <http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=nederen>

<sup>10</sup> Kan høres på, <https://www.youtube.com/watch?v=XY5E0SL2VV4>



nedsættende betegnelse for de hvide europæiske immigranter og befolkningsgrupper, der blev anset for at stå de sorte nærmest, nederst i det sociokulturelle hierarki – fx indvandrere fra Irland.

Men som PerVers udtrykker det, så svarer betydningen af wigger til at være en 'homie' – en ven, en del af kammeratskabet. At kalde en person en 'nigger' – og især 'nigga' – kan også applikeres på personer, som man har et venskabeligt eller ligefrem varmt forhold til. Især inden for afrikansk -amerikanske kultur bruges 'nigga' i den betydning. At blive identificeret – eller identificerer sig selv – som 'nigga' kan også være en måde at fremhæve stolthed ved afrikansk-amerikansk kultur og identitet, eller sider heraf. At være en 'nigga' kan således også fungere som en positivt valoriseret fællesskabs – og identitetsmarkør. Den betydningsdannelse har indgået som grundelement i afrikansk-amerikansk hiphop fra dens opstart i de amerikanske storbyer i slutningen 1970'erne, ofte spundet ind i den opulente maskuline identitet og rå livsform, som tilværelsen i ghettoen skulle inkarnere. Her indfanget af rapperen Beanie Sigel i omkvædet til nummeret *Ride 4 My* fra år 2000,

*I'mma ride with my niggas*

*Die with my niggas*

*Get high with my niggas*

*Flip pies with my niggas*

*Till my body get hard, soul touch the sky*

*Till my number get called and God shut my eyes<sup>11</sup>*

De pejorative betydninger af 'nigger' bliver begrebshistorisk her til dels vendt på hovedet, når det indlejres i en ny men nært beslægtet ordskaal. Den fonetiske ændring – fra nigger til nigga – involverer imidlertid en delikat betydningsskabende og begrebshistorisk balanceakt, som den verdensberømte afrikansk-amerikanske producer og komponist Quincy Jones har formuleret på denne måde:

*"nigger [is] a very dangerous animal. (...) All you gotta do is change the 'a-z' or the 'g-a' to a 'g-e-r' and we're still right back where we started". (cit efter Rahmann, 2012, s. 138).*

Det rokker dog ikke ved, at en 'nigga' også kan være en person, der tilhører hiphopkulturen og afrikansk-amerikansk kultur på den autentiske måde. En autentisk identitet som "real nigga" – at være "true to the game" og udtrykke "realness". Det implicerer ofte et intimt kendskab til og villighed til at konfrontere de udfordringer, man møder i "the hood" – det urbane rum der befolkes af den sorte arbejderklasse og de fattige.<sup>12</sup>

Det forhold er også indlagt i titlen på albummet *Efil4zaggin* fra 1991 – der læst bagfra betyder *niggaz 4 life* – skabt af hiphop-gruppen N.W.A – *Niggaz With Attitude* – fra Compton i Los Angeles. En rap-gruppe der i øvrigt med en lidt anden besætning

---

<sup>11</sup> <https://genius.com/Beanie-sigel-ride-4-my-lyrics>

<sup>12</sup> Ogbar (2007), s. 6.

også stod bag albummet *Straight outta Compton*, der ofte betragtes som et de mest indflydelsesrige bidrag til hip hop kulturen, og især gangsta-*rap* – og dennes vej fra alternativ utilpasset og marginaliseret ghetto – og populærkultur i 1970'erne, til storsælgende hitliste status fra 1990erne og frem.

Hiphop, hvis hovedbestanddele består af rap, breakdance og graffiti og dj'ing, er nu – i et utal af varianter, hvoraf nogle adskiller sig markant fra gangsta-*rap* – en integreret del af de fleste unges historiekultur. Bl.a. som følge heraf er historiekultur og – brug i Danmark, Norden og USA – og mange andre steder på kloden – mere end nogensinde knyttet tæt sammen. På den måde er *Skosvært* et udtryk for en mere generel tendens i børn og unges historiekultur i Danmark og Norden. Ellers kunne PerVers ikke rappe, som han har gør. Men hans underfundige og legende lyriske måde at gøre det på er umiskendeligt dansk. Der er tale om globaliseret betydningsdannelse, omsat og tilpasset lokale og nationale sammenhænge. De to sider hænger sammen som ærtehalv.

## Afrunding

Ovenstående analyse viser, at der er fem centrale og delvist sammenhørende kilder til at forstå, hvad der ansporer og karakteriserer lægfolks engagerede historiebrug. For det første at det i et eller andet omfang knytter an til et personligt erfaringsrum - til historiebrugernes livsverdens- og hverdagslivshorisont. Dvs. at førstepersonsperspektivet, fx i form af personlige livshistoriske fragmenter – frem for et distanceret tredjepersonsperspektiv – er det fremherskende. For det andet at det involverer et affektivt moment. Det betyder ikke – som det var tilfældet med Anna Neyes *Emma Gad for hvide* – at fagligt funderede begreber og analyse er helt fraværende. Men det første – det personlige, eksistentielle og emotive – er drivfjereden. For det tredje at lægpersoners historiebrug som noget helt centralt involverer et identitetsbearbejdende moment – både individuelt og kollektivt – ofte på en og samme tid. For det fjerde at historiebrug udspringer af nutidsrelevans og – engagement. Og som i de to første eksempler tillige et ønske om at gribe handlingsregulerende ind i den foreliggende begrebshistorie og historiekultur for dermed at ændre racialiserede sprog- og begrebsbrug i fremtiden.

For når vi bruger 'nigger', 'nigga og 'neger' osv. kan fortidens racisme og diskrimination blive reproduceret og internaliseret i nutiden og fremtiden via sprogets ord og begreber. Og når vi ændrer begrebers betydningsdannelse, så gives der også mulighed for (re)konstruere menneskers historiebevidsthed og virkelighedsopfattelser. Deri har folkene bag Facebook siden *N-ord der gør ondt* og Anna Neye med *Emma Gad for hvide* ret. Jeg har imidlertid også vist, at betydningen af n-ord kan mutere og transformeres, når de bringes i spil i nye historisk-sociale sammenhænge og erfaringsrum, som fx PerVers gør det i *Skosvært*. De pejorative betydningslag kan delvist sættes ud af spil, eller kan indgå i et kreativt og speget samspil hermed. Det sidste gør – som jeg ser det – at censurering af n-ord i de fleste tilfælde ikke er vejen frem. Men reflekteret og respektfuld brug af dem bør være en integreret del af alle menneskers etiske og politiske dannelse - såvel i som uden for skolen. Og den

eksemplificerer for det femte, at vejen til en engageret historiebrug kan styrkes ved et årvågent fagligt blik for begrebshistoriske brud og kontinuitet i vores omgang med hverdagssproget.

Indsigt i bl.a. de fem nævnte forhold – som i sagens natur ikke kan opfattes som en udtømmende liste - kan indgå, når historieundervisere og -didaktikere løbende skal oparbejde indsigt i hvilke relevanskriterier, der indgår i lægpersoners historiebrug i hverdagslivet. Hermed gives de forhåbentligt også bedre fagligt afsæt for at klarlægge og diskutere, hvordan historiebrug i og uden fagdisciplinære sammenhænge kan interferere på frugtbar og faglig kvalificeret vis.

Vejen dertil kan bl.a. være indsigt i n-ordenes begrebshistorie, og dermed deres skiftende betydninger og funktioner i den foreliggende historiekultur, og de former for historiebrug og historiebevidsthed, der er på spil. Her slår beskæftigelsen med officielle nationale narrativer og indsigt i historie som videnskabelig disciplin ikke til. Det fordrer – som jeg ser det - at lægfolks brug af og bidrag til populærkulturen gøres til en central og integreret del af det historiedidaktiske felt.

Dermed gives elever og studerende tillige en mulighed for at forstå og bearbejde, hvad det vil sige at leve og virke inden for rammerne af postmoderne historiekultur. Et karakteristika herved er at forstå historiebrug – og historiebevidsthedens produktionssteder - som et samspil mellem personers eller gruppes levede historier, og de måder hvorpå disse på mange måde – og i stigende omfang- fortolkes og omdannes igennem mødet med medialiserede repræsentationer i hverdagslivets populærkultur. Med det afsæt kan elevens og studerendes interesse for den formelle historieundervisningen måske øges. Men hermed følger endnu en påtrængende udfordring, som Anna Clark har formuleret på følgende vis.

*Over the last thirty or forty years there has been a great peopling of history. History has become more and more inclusive, both in its content and its practice: 'ordinary people' are more visible in historical narratives and are also increasingly equipped to produce their own narratives. This radical democratization of the discipline has challenged professional assumptions about what history is, who does it and how. Eighty years after historian Carl Becker called for the recognition of 'Mr. Everyman as a historian', we might just about be there (Clark 2016b, s. 142).*

Historiekulturen har undergået en radikal demokratisering. Lægpersoner regulerer i stigende omfang historiebevidsthedens centrale produktionssteder. Men er det et demokratisk fremskridt? Ja overordnet set, vil jeg mene. Men ikke et uforbeholdent og ukritisk ja. Det fordrer flere undersøgelser af, hvad der karakteriserer lægpersoners historiebrug. Og det fordrer et opbrud i skillelinjer mellem fagdisciplinære tilgange, og skoleundervisningens traditionelle nationale narrativer på den ene side, og lægpersoners historiebrug på den anden side. Kilder hertil har jeg givet ovenfor. Det vil medføre, at lægpersoners fagligt kvalificerede historiebrug gøres til historieundervisningens og i videre forstand, historiedidaktikkens, omdrejningspunkt.

## Referencer

- Allan, K. & Burrige, K. (2006). *Forbidden words. Taboo and the censoring of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andreassen, R. & Henningsen, A.F. (2011). *Menneskeudstilling. Fremvisninger af eksotiske mennesker i Zoologisk Have og Tivoli*. København: Tiderne Skifter.
- Asim, J. (2002). *The N word: Who can say it, who shouldn't, and why*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Bell, S. (2014). *The word nigger: From a white southern male*. Xlibris.
- Bruner, J. (1996). *The culture of education*. Boston: Harvard University Press.
- Clark, A. (2016a). Private lives, public history: Navigating historical consciousness in Australia *History Compass*. 14/1, s. 1–8.
- Clark, A. (2016b). *Private lives, public history*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Cornelins, V. (1977). *Fra St. Croix til Nakskov*. Odense, Frimodts Forlag.
- Haas, C. (2014). *Staten, eliten og 'os'. Erindrings- og identitetspolitik mellem assimilation og livet i salatskolen*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Haas, C. (2017). På vej mod flerkulturelle og postmoderne erindringsfællesskaber. I: Ahle, A. & Vollmond red. *Historiedidaktik*. København: Columbus.
- Haas, C. (2018). The Olympics, footy, and Aboriginal sporting heroes. Enfranchising national narratives in Australia. *Historical Encounters. A journal of historical consciousness, historical culture and history education*, vol 5, no. 1, 1-15.
- Hall, S. (1997). The centrality of culture. Notes on the cultural revolution of our time. I: Thompson, K. (ed.). *Media and cultural regulation*. Milton Keynes: The Open University.
- Jensen, B.E. (1994). *Historiedidaktiske sonderinger 1*. København: Danmarks Lærerhøjskole.
- Jensen, B.E. (2003). *Historie. Livsverden og fag*. København: Gyldendal.
- Jensen, B.E. (2014). *Fortidsbrug og erindringsspor*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Jensen, B. E. (2017). *Historiebevidsthed 7 foridsbrug. Teori og empiri*. Aarhus: Historia.
- Kennedy (2003). *Nigger. The strange career of a troublesome word*. New York: Vintage Books.
- Kinski, v/ PerVers, Oliver Ravn, Turkman Souljah m.fl. (2011). *Skosvært*. Mixed Ape.

Koselleck, R. (2007). *Begreber, tid og erfaringer*. København: Hans Reitzels Forlag.

Kruse, T. & Warring, A. red. (2015). *Fortider tur/retur. Reenactment og historiebrug*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.

Larsen, A. F. (2008). *Slavernes slægt*. København: DR.

Marcos, C. (2016). *Congress sends bill eliminating 'Oriental' and 'Negro' from law to Obama*. <http://thehill.com/blogs/floor-action/house/279362-congress-sends-bill-eliminating-oriental-and-negro-from-law-to-obama> (Hentet 15.5.2018)

Neye, A. (2017). *Emma Gad for hvide. En terapeutisk guidebog*. København: Gyldendal.

Page, B. (2011). *New Huckleberry Finn edition censors 'n-word'*. <https://www.theguardian.com/books/2011/jan/05/huckleberry-finn-edition-censors-n-word> (hentet 15.5. 2018)

Rahman, J. (2012). The N word: Its history and its use in the African-American community. *Journal of English Linguistics*, 40 (2), s. 137-171.

Rosenzweig, R. & Thelan, D. (1998). *The presence of the past. Popular uses of history in American life*. New York: Colombia University Press.

Stockmann, C. (2016). *Museum fjerner neger og Hottentot fra kunstværker*. Politiken, 6. juni. <https://politiken.dk/kultur/kunst/art5624899/Museum-fjerner-ordene-neger-og-hottentot-fra-kunstv%C3%A6rker> (hentet 18.5.2018).