

Jarle Pedersen

Kamper for anerkjennelse - unge flyktninger i møte med norske lokalsamfunn

Doktoravhandling for graden doctor rerum politicarum

Trondheim, februar 2008

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse
Institutt for sosiologi og statsvitenskap



NTNU

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Doktoravhandling for graden doctor rerum politicarum

Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse
Institutt for sosiologi og statsvitenskap

© Jarle Pedersen

ISBN 978-82-471-6857-8 (trykt utg.)
ISBN 978-82-471-6860-8 (elektr. utg.)
ISSN 1503-8181

Doktoravhandlingar ved NTNU 2008:47

Trykt av NTNU-trykk

Forord

Denne avhandlingen handler om sosial dominans. Med utgangspunkt i unge flyktningers erfaringer med sosial anerkjennelse og miskjennelse i møte med to norske lokalsamfunn, spør jeg *hvordan* symbolske verdsettinger skjer og hvordan de virker inn på ungdommenes tilgang til sosiale goder og deres selvbilde. Jeg er opptatt av hvordan dominansen som utøves i relasjonene står i forhold til historiske og overlokale maktforhold, og hvordan slike maktforhold stadig vedlikeholder gamle og produserer nye hegemoniske forestillinger om 'oss' og 'de andre'. Jeg er videre opptatt av hvordan dominansen manifesterer seg lokalt, hvilke motstridende tendenser som finnes og mulighetene for at strukturelle føringer modifiseres eller får redusert sin betydning i lokale møter.

I arbeidet med undersøkelsen har jeg intervjuet unge flyktninger og et mindre antall andre informanter. Disse har alle raust delt av sine erfaringer og den velvilligheten de viste gjorde denne avhandlingen mulig. Jeg vil derfor først takke alle informantene for deres bidrag.

Avhandlingen har vært finansiert ved hjelp av et stipendiat fra Institutt for sosialfag ved Høgskulen i Volda og faglig har jeg hatt tilknytning til Institutt for sosiologi og statsvitenskap ved NTNU. Jeg vil takke for denne økonomiske og faglige støtten som var helt avgjørende for prosjektet. Jeg vil takke Institutt for sosialfag ved HVO spesielt for en romslig tildeling av tid og midler etter at prosjektet gikk på overtid.

Av enkeltpersoner vil jeg først takke min veileder ved NTNU Håkon Leiulfsrud. Håkon har bidratt med sin faglige innsikt, sitt kritiske blikk og gode humør på en måte som har hevet avhandlingens faglige kvaliteter og gjort det mulig å forbli optimist selv i tider ting kunne se svart ut. Av andre ved NTNU vil jeg takke Jens Qvortrup for hans nyttige innspill til et førsteutkast av avhandlingen og Marko Valanta for kommentarer til empiridelen i avhandlingene og litteraturtips.

Av mine kolleger ved HVO vil jeg takke spesielt Kåre Heggen, Ingun Klepp og Bente Hasle for lesning og kommentarer underveis og Hilde Osdal for korrekturlesning. Endelig vil jeg takke min livspartner Randi Saure som har vært god å diskutere med underveis og for å ha lest og kommentert det jeg har skrevet.

Volda, Oktober 2007

Jarle Pedersen

Innhold:

Forord.....	Side i
Innhold.....	Side ii
Liste over figurer og tabeller.....	Side iii
Kapittel 1: Introduksjon.....	Side 1
Kapittel 2: Teorier om anerkjennelse og miskjennelse.....	Side 9
Anerkjennelse i et marxistisk perspektiv.....	Side 10
Anerkjennelse i et eksistensialistisk perspektiv.....	Side 12
Miskjennelse som stigmatisering og statustap.....	Side 14
Anerkjennelse i lys av nyere kritisk teori.....	Side 19
Anerkjennelse i et Bourdieu perspektiv.....	Side 26
Kapittel 3: Teoretisk - metodisk tilnærming og refleksjon.....	Side 37
Analysefokus og teoriramme.....	Side 38
Brudd med doxa og deltakende objektivisering.....	Side 43
Konstruksjonen av undersøkelsesobjektet.....	Side 48
Muligheter for teoribygging og generalisering.....	Side 57
Kapittel 4: Historisering og perspektivering.....	Side 60
Den koloniale arv.....	Side 61
Etterkrigsflyktingenes møte med Norge.....	Side 66
Endringer og kontinuitet i norske forestillinger om flyktninger.....	Side 70
Kapittel 5: Risiko i møte med hjelperne.....	Side 81
På de profesjonelle hjelpernes premisser.....	Side 84
Når forfølgelsen fortsetter.....	Side 96
Risikoen for fremmedgjøring og paternalisering.....	Side 101
Kapittel 6: Miskjennelsens former og sosiale virkninger.....	Side 105
Miskjennelse som vold og åpne krenkelser.....	Side 106
Miskjennelse som statustap og diskriminering.....	Side 121
Miskjennelse som usynliggjøring og sosial eksklusjon.....	Side 127
Refleksjoner rundt miskjennelsens årsaker og konsekvenser.....	Side 142

Kapittel 7: Kompleksitet og samspill i lokale prosesserSide 149

Dialektikken mellom anerkjennelse og miskjennelseSide 150

Det viktige vennskapetSide 158

Når eksilet blir en befrielse...Side 161

...men krigs og fluktopplevelsene preger hverdagen.....Side 163

Når utdanningshabitus og kulturell kapital får betydning.....Side 165

Kapittel 8: Kampen for anerkjennelse.....Side 171

Den symbolske kapitals historiske og overlokale forankring.....Side 172

Symbolsk dominans og symbolsk kamp om verdensorden.....Side 179

Symbolsk kapital i arbeid – generalisert og individualisert verdsetting.....Side 184

Matteus effekten – den som har skal få...Side 191

Perspektiver på anerkjennelse i relasjon til dominans og sosial ulikhet..... Side 197

Litteraturliste.....Side 206

Liste over figurer og tabeller

Figur 1: Modell for tilnærming til fordeling av anerkjennelse i et lokalsamfunn.....Side 39

Figur 2: Disposisjoner for generalisert verdsetting i samspill med sosiale prosesser og flyktningers forutsetninger.....Side 176

Figur 3: Symbolsk kapital i arbeid i sosiale prosesser.....Side 187

Tabell 1: Informasjon om unge flyktninger intervjuet i undersøkelsen.....Side 52

Blant alle fordelinger er fordelingen av symbolsk kapital – dvs. av sosial betydning og eksistensberettigelse - en av de mest ulike, og uansett den klart mest nådeløse... Alle uttrykk for sosial anerkjennelse som utgjør den symbolske kapitalen, alle former for oppfattet væren som utgjør den kjente sosiale væren, den synlige (i besittelse av *visibility*), berømte, beundrede, siterte, inviterte, likte etc., er likeså mye et uttrykk for den gratie (charisma) som befri dem den berører, fra fortvilelsen i en tilværelse uten berettigelse... Derimot finnes det kanskje ingen verre berøvelse enn den som man utsettes for som taper i den symbolske striden om anerkjennelse, striden om adgang til en sosialt anerkjent sosial væren, dvs., sagt med ett ord, menneskehet.

Pierre Bourdieu

Meditasjoner méditations pascalienne. (s. 250)

Kapittel 1

Introduksjon

Temaet for denne undersøkelsen er anerkjennelses - og miskjennelsesprosesser, relatert til unge flyktningers møte med to norske lokalsamfunn. I fokus står betingelsene for sosial anerkjennelse og den risiko for miskjennelse lokalsamfunnet representerer for ungdommene. Problemstillingen min er: *Hvordan skjer tildeling av sosial anerkjennelse og miskjennelse i unge flyktningers møte med norske lokalsamfunn og hvordan virker slike tildelinger inn på fordelingen av sosiale goder og ungdommenes selvbilde?*

Sosial anerkjennelse og miskjennelse kan på det abstrakte plan sees på som ulike former for positiv og negativ verdsetting fra omgivelsene, men i sosial praksis vil de være knyttet til konkrete handlinger utført i en gitt sammenheng. Sosial verdi deles på ingen måte ut vilkårlig i sammenhengen, men er noe sosiale aktører i besittelse av makt til å definere og fordele sosial verdi deler ut, med utgangspunkt i noen forestillinger om hvem som fortjener den. Tildelingene kan sees på som et forhold mellom et hierarki av preferanser hos de tildelende, og egenskaper og ressurser hos de som tildeles.

For unge flyktninger handler det altså om å være, å kunne, eller å ha noe som verdsettes positivt av de som har makt til å fordele positive og negative verdsettinger i lokalsamfunnet. Betydningen slike tildelinger får for ungdommenes sosiale status vil da bestemmes av *de* som tildeler og *det* som tildeles sin relative status i sammenhengen. Betydningen tildelingene får for selvbildet vil i dessuten ha sammenheng med hvor viktige *de* som tildeler og *det* som tildeles er for ungdommene. Det er rimelig å tenke seg at sosiale og sosialpsykologiske faktorer her spiller sammen, ved at positivt verdsetting fra omgivelsene gjerne følges av positiv selvverdsetting og at positiv selvverdsetting stimulerer til positiv verdsetting fra omgivelsene. Mønstre for anerkjennelse og miskjennelse kan altså både sees på som uttrykk for kategoriers, grupper - og enkeltpersoners tilgang til sosiale goder i et samfunn, og som et uttrykk for kategoriers, grupper - og enkeltpersoners sosiale betingelser for selvutvikling.

I denne avhandlingen har jeg hovedfokus på anerkjennelse og miskjennelse som *sosiale krefter i dominansrelasjoner*. I dette perspektivet knytter jeg forståelsen av anerkjennelse til det jeg med Pierre Bourdieu kaller *symbolsk kapital*, en sosialt konstruert fordeling av sosial verdi, virksom uavhengig av hvordan den virker på sosiale aktørers selvutvikling og psykiske helse. I tillegg har jeg med meg et perspektiv på sosial anerkjennelse og miskjennelse som *krefter i sosialpsykologiske prosesser*, der virkningen på vårt selvforhold eller selvbylde blir sentralt. Det er min oppfatning at det sosialpsykologiske perspektivet kan bidra til en dypere forståelse av anerkjennelse og miskjennelse, ved å få fram hvordan sosial verdsetting også *indirekte* virker på sosiale styrkeforhold, via en styrking og svekking av våre psykologiske forutsetninger for sosial deltakelse. Ved å veksle mellom ulike perspektiver og nivåer underveis, prøver jeg å synliggjøre en kompleksitet jeg finner i de anerkjennelses- og miskjennelsesprosessene som studeres, forholdet mellom stabilitet og endring, det overlokale og det lokale, det strukturelle og det individuelle, det generelle og det spesifikke.

Min tilnærming kan betegnes som et alternativt perspektiv til mer ensidige økonomiske marginaliseringsperspektiver, kulturmøte/kulturkonflikt perspektiver og individualiserings - perspektiver.¹ Jeg vil betegne tilnærmingen som *kritisk*, både i den forstand at underliggende maktstrukturer står sentralt i analysen og ved at den knytter seg opp til teorier og teoretikere jeg vil plassere i en kritisk teoretisk tradisjon. Et hovedperspektiv er hvordan strukturelle forhold systematisk bidrar til å distribuere livssjanser ulikt i forhold til det jeg med Bourdieu kaller kapitaltilganger. I tillegg har jeg med et *normativt* perspektiv som er karakteristisk for kritisk teori, noen antagelser gjøres om at *noe finnes* som utgjør det gode liv for mennesket, det jeg med Axel Honneth kaller en tilværelse preget av anerkjennelse.² Implisitt ligger at en slik tilværelse er noe samfunnet bør prøve å realisere for sine innbyggere og at den står i kontrast til en tilværelse preget av sosial miskjennelse. Endelig vil jeg karakterisere min tilnærming som mer *teoretisk* enn empirisk, i den forstand at en teoretisk forståelse av sosial dominans står sentralt, og unge flyktningers møter med norske lokalsamfunn brukes som case for å underbygge en slik forståelse.

I et Bourdieu -perspektiv kan det hevdes at mulighetene til å skape seg en sosialt anerkjent tilværelse vil bestemmes av tilgangen til det anerkjente, slik dette til enhver tid er definert av de som har makt til å definere hva som skal anerkjennes i det sosiale rom. Materielle og

¹ Jeg kommer i kapittel 4 nærmere inn på de ulike perspektivene.

² Bourdieus kapitalbegrep og Honneths tilnærming til anerkjennelse vil utredes nærmere i kapittel 2.

symbolske maktforhold vil slik eksistere i et gjensidig forsterkende forhold til hverandre, der tilgang til det anerkjente gir makt i verdi - og klassifikasjonskamper, og definisjonsmakt gir innflytelse på fordelingen av materielle og symbolske goder. Stridene om det anerkjente og om makten til å anerkjenne pågår i lokale sosiale felt, men på flere måter vil de være relatert til historiske strider og pågående strider i overlokale sosiale felt.³ Allerede før flyktningene ankommer lokalsamfunnet vil lokalbefolkningen ha forestillinger om 'flyktninger' som sosial kategori. De vil i tillegg være disponert for å plassere flyktningene i ulike underkategorier som det knyttes bestemte verdsettinger til. Lokalbefolkningen vil uttrykke ulike holdninger overfor flyktningene, og avhengig av hvordan de kategoriserer og hva de fyller kategoriene med bestemmes det hvem 'de' blir i forhold til 'oss'.⁴

Forestillingene i lokalsamfunnet vil ikke være ens, de vil være i endring, og de vil være noe det strides mer eller mindre om. Det vil bli diskutert pro – kontra når det gjelder mottak av flyktninger, antall, ulike flyktninggrupper og kategoriens karakteristika, flyktningenes motiver for å komme til Norge, etc. Kategoriseringene og striden rundt dem vil dessuten ha historisk karakter, og slik være relatere seg til tidligere konstruksjoner av 'oss' og 'de andre'.⁵

Enkeltforestillinger kan det være mer eller mindre enighet om, de kan være mer eller mindre i samsvar med empiriske forhold, og lokalbefolkningen kan være mer eller mindre bevisst sine forestillinger. Kategoriseringer og verdsettinger som verserer i lokalsamfunnet og utbredelsen av dem kan sies å utgjøre symbolske betingelser for sosial anerkjennelse. Foruten identifisering av eksplisitte kategoriseringer, og det innhold de fylles med, blir det relevant å spørre hvilke forestillinger, kategoriseringer og verdsettinger som implisitt synes å være til stede i relasjonene.

I det flyktningene ankommer, vil selve tilstedeværelsen representere en endret virkelighet som forestillingene og diskusjonen om flyktningene vil måtte forholde seg til. Hva flyktningene selv gjør og sier vil påvirke utforming, utbredelse og styrke i forestillingene.

³ Kapittel 4 i denne avhandlingen tar sikte på å beskrive dette forholdet. Jf. også Castells' 1996: *The information age: economy, society and culture* beskrivelse av framveksten av nettverksamfunnet og forholdet mellom det globale og lokale.

⁴ Fredrik Barth forstår *etnisitet* og etniske grenser som noe som etableres og vedlikeholdes i møte med andre. Kategoriene benytter vi for tilskrivning av oss selv og andre identitet, og de er derfor viktige for hvordan interaksjonen mellom mennesker struktureres. Jf. Barth 1969: "Introduction" i Fredrik Barth (red.): *Ethnic groups and boundaries; the social organisation of cultural difference*.

⁵ Foucault 1999 er opptatt av *diskursens orden*. Diskursen sees som en regelstyrt praksis, der et sett av historisk framvokste begreper, formuleringer og problemstillinger skaper en sammenhengende rekke av utsagn eller former for viten som tar form av maktbruk (som hierarkisering og utelukking) i diskurser og andre former for praksis.

Lokalbefolkningen vil ved flyktingenes tilstedeværelse i større grad 'oppdage seg selv'. Det selvfølgeliggjorte ved egne måter å se og gjøre ting på aktualiseres, og de blir presset til å reflektere rundt noen grenser for det Charles Taylor kaller slik-gjør-vi-det-hos-oss holdninger.⁶ Det oppstår lettere tilstander av det Bourdieu kaller *heterodoxi*, en uorden som utfordrer *doxa*, dvs. den tilstand der det hersker stilltiende enighet om forestillingers gyldighet.⁷ Herskende forestillinger kan altså bli utfordret og nedkjempet, men en tilstand av heterodoxi vil også mobilisere *de ortodoxe*, de som har interesser i det bestående og derfor interesse av å bevare. En kamp om doxa kan føre til endring, men de hegemoniske forestillingene kan også fortsette å eksistere, eventuelt i en endret framtredelesform, og i ulik grad forbli *hegemoniske*, i betydningen naturliggjort, oppfattet som det normale, det legitime.⁸

Selv om "the individual", i følge Baumann, "...carries so to speak his category on his shoulders", vil anerkjennelse og miskjennelse sjelden bare være generalisert verdsetting når de tildeles enkeltpersoner i et lokalsamfunn.⁹ Etter hvert som ungdommene etablerer seg i lokale sosiale felt, er det rimelig å tenke seg at de i stadig flere sammenhenger blir vurdert med utgangspunkt i den personen de oppfattes som. Det blir viktigere hva de *som person* kan, hva de har, hva de gjør, hva de står for, hvem de er sammen med osv. Det er vanskelig å tenke seg at kategoriseringer og stereotype 'de andre' - forestillinger forsvinner, men de kan miste noe av sin kraft når personlige relasjoner med lokalbefolkningen utvikler seg og ungdommene *også* etablerer et personlig rykte. En negativ stereotypifisering i den lokale fotballklubben av 'arabere' eller 'muslimer', kan bli utfordret i det øyeblikk en arabisk muslim dukker opp som er god til å spille fotball. Det som tross alt vil veie tungt i sammenhengen, er evnen til å spille fotball. Det kan da tenkes at en anerkjent individualisert verdsetting konkurrerer om oppmerksomhet med en miskreditert generalisert verdsetting. Når enkeltpersoner tildeles anerkjennelse eller miskjennelse, kan vi derfor tenke oss at det oppstår en konflikt mellom individualiserte og generaliserte verdsettinger, der disse trekker i motsatt retning. Blir

⁶ Taylor 1992: 63.

⁷ Med *doxiske* forestillinger siktes her til Bourdieus (1977) bruk av begrepet; forestillinger selvfølgeliggjort av at sosiale strukturer i samfunnet *strukturerer de mentale strukturene* vi gjerne forestiller oss dette samme samfunnet med, noe som får forestillingene til å framstå som *naturlige* i motsetning til *kulturelle*, dvs. historisk og sosialt konstruert av tidligere og samtidige generasjoner. (Dette forklares nærmere i kapittel 2).

⁸ Med *hegemoniske forestillinger* siktes her til Gramscis (1971) bruk av begrepet, som refererer til den legitimering av dominerende forestillinger dominante grupper i samfunnet kjemper gjennom i en økonomisk, politisk og ideologisk kamp, og der resultatet blir at deres forståelse og perspektiv på verden blir dominerende eller framstår som allmenngyldige.

⁹ Baumann 1991: 72.

konflikten stor, rokkes det ved selve prinsippene for generalisering, en bestemt *habitus* sin måte å kategorisere og hierarkisere på kan bli utfordret.¹⁰

Det er rimelig å anta at det i ulike sammenhenger i lokalsamfunnet vil pågå en kamp, der anerkjente og miskjente egenskaper, enten disse er forstilte eller virkelige, generaliseringer eller forankret i kunnskap om noe individuelt, konkurrerer om å komme i forgrunnen innenfor rammene av det statushierarki som gjelder i sammenhengen. Personer som i utgangspunktet er bærere av et stigma og i risikozonen for å havne i en miskreditert kategori, kan da beskytte seg selv hvis de individuelt er i besittelse av noe som anerkjennes, noe som kan virke som en *motkraft* til en generalisert miskreditering. Slik kan det bli mulig å komme i posisjon til å få omdefinert sitt stigma eller få til en bortdefinering av seg selv fra et stigma, som i begge tilfeller gjør at det mister noe av sin sosiale kraft.¹¹ Ungdommenes kamp for anerkjennelse kan altså både dreie seg om å få avmytifisert stigmatiserende forestillinger om kategorier de identifiserer seg med, og om retten til individualitet, eller til selv å definere hvilke kategorier de tilhører. Ungdommene vil i lokalsamfunnet møte betingelser for *avmytifisering* av ønsket tilhørighet ('vi er ikke som dere tror'), *avkategorisering* fra uønsket tilhørighet ('jeg er ikke en av dem'), og *re-kategorisering* til ønsket tilhørighet ('jeg er en av de andre/dere').

I denne undersøkelsen knyttes forståelsen av unge flyktningers kamper for anerkjennelse i lokalsamfunnet til utviklingen av fire sosiale prosesser, som jeg igjen knytter til tilgangen på fire grunnleggende former for kapital hos Bourdieu (økonomisk, kulturell, sosial og symbolsk kapital). Jeg tenker meg at når unge flyktninger kommer til norske lokalsamfunn så vil betingelsene for anerkjennelse gjenspeiles i tilgangen til *respekt og aksept, kvalifisering, sosial inklusjon og økonomisk sjølberging*. Risiko for miskjennelse vil ligge i at de sosiale betingelsene for slike positive integrerende prosesser ikke er til stede eller undergraves, og at utviklingen i stedet drives i retning av desintegrasjon ved *stigmatisering, diskvalifisering, sosial eksklusjon og økonomisk marginalisering*. Vi kan her forestille oss fire ulike prosesser med motstridende tendenser i seg, som enkeltvis og sammen vil trekke i retning av en tilværelse preget av sosial anerkjennelse eller miskjennelse. Et møte med respekt og aksept i lokalsamfunnet står i dette perspektivet i motsetning til ulike former for stigmatisering, en

¹⁰ Habitus er et av Bourdieus kjernebegreper, og forenklet kan vi si at det er et *system av ervervede skjema* (hos enkeltpersoner eller større enheter av personer) som i praksissituasjoner fungerer som klassifiseringsprinsipper, samtidig med at de fungerer som organiseringsprinsipper for handling. Habitus forklares nærmere i kapittel 2.

¹¹ Jf. Goffman 1963, om hvordan ulike *former* for stigma og *styrke* i et gitt stigma byr på varierende muligheter for strategivalg for de stigmatiserte. Stigmabegrepet diskuteres mer utførlig i kapittel 2.

vellykket kvalifisering i motsetning til diskvalifisering, en sosial inkludering i motsetning til sosial eksklusjon og en prosess i retning av økonomisk sjølberging står i motsetning til en økonomisk avhengighet.¹²

Unge flyktningers ressurser skal ikke undervurderes, men ved inntreden i norske lokalsamfunn stiller de verken med de samme forutsetninger eller møter de samme betingelser som lokale ungdommer i jakten på materielle og symbolske goder. En åpenbar forskjell består i at de lokale ungdommene stort sett er sosialisert i et miljø som ligner det de opererer i, mens flyktingene må lære seg nye ferdigheter, koder og et fremmed språk. I hvilken grad denne forskjellen blir et problem, avgjøres imidlertid av de materielle og symbolske mulighetsbetingelsene som finnes for utjevning av slike forskjeller, der også det ideologiske klima i lokalsamfunnet inngår. Flyktingene vil føle seg mer eller mindre velkommen, og de vil oppleve det som mer eller mindre vanskelig å få tilgang til sosiale fellesskap og ferdigheter de trenger for å lykkes sosialt og opprettholde selvværdet, det vil si å fungere på en måte i lokalsamfunnet *som gir verdighet*. En del av det å ha selvværd handler om å føle seg likeverdig, ikke bare i egenskap av å mestre, men også i egenskap av å aksepteres og anerkjennes som likeverdig samfunnsborger. Symbolske maktforhold og sosial mestring inngår slik i et gjensidig forhold til hverandre, og de inngår begge i et forhold til utviklingen av ungdommens selvbylde. Det er ikke minst disse relasjonene det skal handle om i fortsettelsen av denne avhandlingen.¹³

En undersøkelse som denne kan begrunnes på flere plan. Teoretisk bidrar den til å reise noen diskusjoner rundt forståelsen og bruken av 'anerkjennelse' i samfunnsvitenskapen, knyttet til en analyse av hvordan sentrale teoretikere som Pierre Bourdieu og Axel Honneth bruker begrepet. Innen sosiologisk teori kan den være et bidrag til forståelsen av sosial ulikhet generelt og av sosial ulikhet i forbindelse med flukt og migrasjonsprosesser. Undersøkelsen aktualiseres av at den forholder seg til en av de viktigste og mest synlige endringsprosesser som pågår i det norske samfunnet, og til noen sentrale politiske utfordringer som opptar medias, allmuens og politikernes interesse og stadig debatteres i det offentlige rom. Endelig kan det hevdes at undersøkelsen blir viktig fordi den bryter med en tendens innen migrasjons og integrasjonsforskning i Norge, til i stor grad å rette oppmerksomheten mot bysamfunn og

¹² I kapittel 3 (fig.1 s. 39) presenteres en modell og en nærmere forklaring på hvordan jeg ser for meg forholdet mellom Bourdieus kapitaltyper, de sosiale prosessene og produksjon og fordeling av anerkjennelse og miskjennelse.

¹³ Jf. Fig.1 s. 39.

sentrale strøk. Dette har skjedd til tross for at Utlendingsdirektoratet (UDI) lenge har hatt en desentralisert integreringspolitikk for flyktninger. Et stort antall flyktninger har derfor blitt utplassert i norske lokalsamfunn, uten at vi har tilstrekkelig kunnskap om hva som skjer i dette møtet.¹⁴ Et fokus på bysamfunn finner vi også i forskning innen dette feltet som handler om ungdom.¹⁵

På godt og vondt kan det hevdes at debatten i feltet har vært preget av en sosialdemokratisk bekymring, en 'vår' bekymring for 'dem' som mislykkes i integreringen.¹⁶ På en og samme tid synes dette å være en bekymring for at store grupper i samfunnet skal bli marginalisert og for at den sosialdemokratiske velferdsstaten skal komme under press. Disse bekymringene har vært egnet til å utløse forskningsmidler til prosjekter som omhandler "problemet" og historisk kan vi si at denne forskningen og debatten har hatt en tendens til å handle om 'dem' mer enn 'oss'.¹⁷ Videre kan en dreining observeres, fra marginaliserings - og diskriminerings perspektiver til kulturell (mis)tilpasning/konflikt - perspektiver.¹⁸ I det første perspektivet har diskusjonen de siste 15 - 20 årene særlig kretset rundt om immigrantene er i ferd med å utgjøre en ny underklasse i Norge.¹⁹ Kulturelle (mis)tilpasningsperspektiver har særlig vært opptatt av forholdet mellom individ og grupperettigheter, grensene for toleranse av kulturforskjeller i et samfunn og plikter og ansvar 'vi' og 'de' har for integreringsprosessen. Et trekk ved perioden synes å være at en relativt positiv innstilling til 'det fargerike fellesskap' med vekt på multikulturalismens muligheter og berikelse kommer stadig mer i bakgrunnen til fordel for en bekymring for de problematiske (kultur)forskjeller og vektlegging av multikulturalismens

¹⁴ Noen unntak kan her nevnes, som de to rapportene om rasisme i lokalsamfunnene Brummundal (Eidheim 1993) og Vennesla (Carlsson og Lippe 1997), Høgmo 1998 som sammenligner stigmatisering av innvandrere i bygd, småby og by og Klepp 2002 som har studert møtet mellom somaliske flyktninger og et lokalsamfunn på Vestlandet. Jf. også Berg og Svara 1994 og Berg og Olsen 1997 om flyktnings situasjon i henholdsvis Moss og Sandnes. Grønseth (2006) har sett på tamilers møte med lokalsamfunn i Nord - Norge.

¹⁵ Her siktes til en rekke undersøkelser om minoritetsungdom i sentrale strøk, ofte med kriminalitet, gjengdannelser, kultur og/eller generasjonskonflikter som sentrale temaer. Jf. Andersson 2000; Larsen 1992; Lien og Haaland 1998, 2004; Sandberg og Pedersen 2006; Øia 1998, 2003 mfl.

¹⁶ Brekke 1999.

¹⁷ Gullestad 2002: 17.

¹⁸ Jf. Loona 1987: 91. En slik dreining påpeker også Schwartz (1985) for Danmark sin del, der han finner at forskning på innvandrere og innvandrerproblemer har beveget seg fra studiet av sosiale betingelser til studiet av kulturkollisjoner. Schierup og Ålund (1991) finner for Sveriges del at: "I forståelsen av integrasjon har den dominerende ideologiske trenden gått mot å kulturalisere det problematiske i stedet for å problematisere de strukturelle begrensningene." (s.11).

¹⁹ Grønhaug 1975 kan sies å være en tidlig representant for dominans - og marginaliseringsperspektivet med sitt fokus på *livssjanser* og *sosial kompetanse*. Senere har Ottar Brox (jf. Brox 1970, 1991, 1997, 2005) vært opptatt av dette men i et mer begrenset økonomisk marginaliserings perspektiv, der faren for at immigrantene skal tape på arbeidsmarkedet og bli en ny underklasse i Norge har stått sentralt. Brox er opptatt av hvordan en liberal innvandringspolitikk kan fremme en sosial dumping og fattigdom som ikke bare rammer innvandrere, men, i følge, Brox vil undergrave alle ufaglærte sin forhandlingskraft overfor arbeidskjøperne.

begrensninger.²⁰ Det problematiske blir gjerne at staten er for liberale og godtroende og immigrantere mangler vilje til tilpasning.²¹

I det følgende vil jeg først gjennomgå og drøfte ulike teorier om anerkjennelse og miskjennelse fra Hegel til Bourdieu (kap. 2). Deretter utdypes den teoretisk - metodiske tilnærmingen til problemområdet, og det reflekteres rundt noen aspekter ved denne (kap. 3).

Undersøkellesobjektet (relasjonen lokalbefolkning – unge flyktninger) innplasseres så i en historisk og overlokal kontekst, for å få fram betydningen av at *de som møtes* er sosialisert ulike steder i det globale rom, men møtes på et bestemt sted i det globale rom, og til en bestemt tid. Det understrekes at dette er sosiale rom som har stått, og fortsatt står, i et bestemt maktforhold til hverandre, noe som vil påvirke hvordan lokalbefolkningen og unge flyktninger ser 'seg selv' og 'de andre', forstår hverandre og omtaler hverandre. (kap. 4). Kapittel 5 kretser rundt den risiko som ligger i flyktningenes posisjon som 'hjelpetrengende andre'. Jeg ser på hvordan posisjonene 'hjelper' – 'hjelpetrengende' og 'tilhørende' – 'ikke - tilhørende' både generelt og i forhold til hjelpeapparatet utgjør maktrelasjoner og hvordan de på det symbolske plan bidrar til en inndeling av verden der 'vi' blir stående i forhold til 'lavstatus andre' i vårt sosiale rom. Kapittel 6 har som tema miskjennelsens former og sosiale virkninger.

Miskjennelse i ulike former dokumenteres og analyseres, og det diskuteres hvordan miskjennelse påvirker ungdommenes forutsetninger for å skape seg en tilværelse preget av anerkjennelse. Kapittel 7 tar opp kompleksitet og dialektikken mellom anerkjennelse og miskjennelse, slik den kommer til uttrykk i sosiale prosesser, mellom sosiale prosesser, og i forholdet mellom lokale betingelser og ungdommenes forutsetninger. I kapittel 8 trekkes trådene sammen i en oppsummerende gjennomgang. Jeg prøver å vise hvordan flyktingers tilgang til anerkjennelse og risiko for miskjennelse i norske lokalsamfunn kan forstås i et Bourdieu - perspektiv, og drøfter dette opp imot noen andre perspektiver på anerkjennelse og sosial ulikhet. Jeg utforsker videre kompleksitet og samspill i tildelinger av anerkjennelse og miskjennelse, med vekt på forholdet mellom det lokale og det overlokale, det materielle og det symbolske, det historiske og det samtidige og mellom sosiologiske og sosialpsykologiske prosesser.

²⁰ Mange har vært opptatt av multikulturalismens betingelser internasjonalt som i Norge: Jf. Bennett 1998; Brochmann, Borchgrevink og Rogstad 2002; Giroux 1992; Haas 2004; Hall 1997; Hervik 1999; Kymlicka 1995, 2001; Modood 2005, Modood (red) et. al 2006; Taylor et. al. 1994 mfl.

²¹ Jf. al Kubaisi 1996, 2000; Brox, Skirbekk og Lindbekk (red) 2003, Storehaug 2003, 2006; Wikan 1995, 2002.

Kapittel 2

Teorier om anerkjennelse og miskjennelse

Begrepet 'anerkjennelse' knyttes gjerne historisk - filosofisk til Hegels herre - trell dialektikk. I følge Robert R. Williams brukte imidlertid Fichte begrepet før Hegel, da som grunnlag for forståelse av selvbevissthetens grunnlag.²² Et viktig anliggende for Fichte, og senere Hegel, var hvordan subjektet ble konstituert, blant annet gjennom anerkjennelse fra andre, og hvordan begrepene frihet og anerkjennelse blir uatskillelige. Frihet krever anerkjennelse for å bli virkeliggjort, og anerkjennelse blir ekte og gjensidig bare når den skjer i frihet. Et selvbevisst subjekt er noe mennesket blir ved en oppfordring om å være det, ved forventninger om å være det, ved anerkjennende bekreftelse fra andre på at man er det.²³

Hegels utgangspunkt var at selvbevisstheten har to bestanddeler, 'for seg væren' som den subjektive og 'for en annen' som den intersubjektive. Begge utvikles imidlertid gjennom intersubjektive relasjoner, noe som gjør oss avhengige av andres anerkjennelse for å utvikle oss til subjekter – for å bli autonome. Det er, i følge Hegel, autentisk anerkjennelse som ligger til grunn for en sann intersubjektiv kommunikasjon mellom mennesker, den krever ektehet og gjensidighet. Den består i at selvbevissthetens 'for seg væren' og 'for en annen' forenes i en dialektisk prosess av selvrefleksjon og meditasjon, i møte med genuine andre.²⁴ Eller som Hegel formulerer seg: "De anerkjenner hverandre som gjensidig anerkjennende hverandre".²⁵

Ulikeverdige forhold preges av dominans og underkastelse. Den dominerende part, *herren*, krever og får anerkjennelse fra *trelen* som underkaster seg. I følge Hegel preges dette forholdet av at herren ikke anerkjenner trelen, som blir objektivert og er til for herren. Trelen er 'for en annen' og undertrykker 'for seg væren'. Maktforholdet, antar Hegel, vil prege relasjonen på en måte som setter grenser for trellens utfoldelse og væren som subjekt og for herrens evne og vilje til å involvere seg i trelen. Trellens anerkjennelse av herren blir her uekte, fordi genuin anerkjennelse ikke er mulig under tvang. Dominansforholdet gjør, i følge Hegel, at kommunikasjonen blir falsk, 'jeg' kan være fri bare hvis også 'den andre' er fri.

²² Williams 1997: 36.

²³ Williams 1997: 36.

²⁴ Williams 1997: 75 – 76.

²⁵ Hegel 1999: 199.

Herren må oppheve objektivering og se trelen som person, se at trelen betyr noe i seg selv, ikke bare for herren. Bare hvis herren slutter å bruke makt og trelen ønsker å frigjøre seg kan et likeverdig forhold oppstå. I følge Hegel kan relasjonen 'vi' etableres bare ved at andre tillates 'å være'.²⁶ Hegel bruker ordet selvovertinnelse når han betegner anerkjennelse som aktualisert frihet. Selvovertinnelse handler om å komme ut over det snevre, det egoistiske og la seg influere av den andre. Det handler om viljen til å ta andres perspektiv, noe George Herbert Mead og symbolsk interaksjonisme senere pekte på som en viktig del av basis for all sosialisering og identitetsutvikling.²⁷ Anerkjennelse i praksis innebærer, i følge Hegel, en *frigivelse*, der den andre slippes fri, respekteres og aksepteres i sin forskjellighet.²⁸

Hegels poeng kan kort oppsummeres som at anerkjennelse krever frihet, i betydningen fravær av dominans, for at den skal bli autentisk og dermed kunne bidra positivt til identitets- og selvutvikling. I sosial praksis kan vi tenke oss mange typer dominans som vil kunne undergrave en slik utvikling av et positivt forhold til eget selv, og i denne sammenheng kan vi spørre hva som skjer når lokalbefolkningen, som i mange sammenhenger vil stå i en maktposisjon eller være dominante, møter flyktningene. Utøves dominans eller vil de være i stand til å foreta en Hegelsk frigivelse? Vil lokalbefolkningen og lokale institusjoner vise vilje og evne til å ta flyktningenes perspektiv? Evnen til å respektere, akseptere og la seg influere blir i dette perspektivet avgjørende for hvordan flyktningene oppfattes og behandles som 'de andre' i relasjonen. Flyktningenes evne og vilje til anerkjennelse vil igjen påvirkes av om de opplever anerkjennelse, om de, med Hegels ord, kan anerkjenne lokalbefolkningen som anerkjennende andre.

Anerkjennelse i et marxistisk perspektiv

Hegel reiser med sin herre - trelle dialektikk noen grunnleggende spørsmål knyttet til menneskets frihet og likeverdighetens betingelser. Marx kritikk av Hegel rammer først og fremst den idealistiske tilnærming, at Hegel gjør tankeprosessen til et selvstendig subjekt. I et marxistisk perspektiv blir dominans noe materielt forankret, som ikke først og fremst

²⁶ Williams 1997: 84.

²⁷ Jf. Mead 1934. Det er Meads empiriske sosialpsykologiske studier som i følge Axel Honneth (Honneths tilnærming til anerkjennelse omtales senere i dette kapittelet) gjør det mulig å basere en normativ sosial teori om anerkjennelse på Hegel og særlig da *det at vi har evne til å sette oss inn i andres sted*. Honneth 1995: 71 – 91.

²⁸ Williams 1997: 21.

avskaffes gjennom en åndelig erkjennelsesprosess.²⁹ Den frigivelse Hegel forutsetter, vil i et marxistisk perspektiv kreve noe mer, nemlig en avskaffelse av de materielle forhold som i første instans gjør herre til herre og trell til trell. Siden Marx finner kilden til ufrihet (også åndelig ufrihet) i materielle forhold, tar han det motsatte perspektiv. Det forhold at herren eier, ikke bare produksjonsmidlene og det slaven produserer, men også slaven selv, gjør likeverdighet umulig. Det Marx påpekte var at i samfunn finnes sosiale klasser og klassesdominans. Det er ikke tilfeldig hvem som besitter makten til å frigi og anerkjenne, og i det kapitalistiske samfunn han så vokse fram fant han at de dominerte (arbeiderne) *som klasse* var avhengige av å selge sin arbeidskraft til kapitalen for å overleve. De var til *for kapitalisten*, ikke bare i kapitalistens hode eller eget hode, men i den materielle verden som kjøpt arbeidskraft. Denne dominansen materialiserer seg i at produktet av arbeidet, arbeiderens objektivering, tilhører kapitalisten og ikke arbeideren, som i denne prosessen fremmedgjøres fra sitt produkt og fra seg selv.³⁰ Frihet som et individuelt prosjekt får i dette perspektivet sine klare begrensninger. Den vil best kunne realiseres gjennom klassekamp, for å få til en endring av de økonomiske strukturene som ligger til grunn for systematisk ulikverdighet. Kampen for anerkjennelse blir, som hos Hegel og Fichte, tett knyttet til frihet, men til de dominerte klassers frihet fra økonomisk utbytting.

I et marxistisk perspektiv kan lokalbefolkningens evne til å respektere og akseptere flyktningene ikke reduseres til et spørsmål om vilje og åndelig modning. Vilje og evne til anerkjennelse vil være påvirket av hvilke posisjoner flyktningene og lokalbefolkningen inntar (og har inntatt) i forhold til hverandre i økonomiske strukturer. Her kan vi tenke oss at tidligere klasses tilhørighet, så vel som innplassering i klasse i det norske samfunnet, påvirker dominansforholdet og videre at klassesdominans og etnisk dominans står i relasjon til hverandre. John Rex hevder i sin klassiske analyse at dominansforholdet overfor immigranter fra de tidligere koloniene må forklares med at produksjonsmåten i koloniene forutsatte tvang, at tvangen ble rettferdiggjort ved hjelp av rasistiske ideer, og at dette er en arv immigranter bærer med seg inn i det nye samfunnet. Forståelsen av den ufrie arbeideren gjenskapes og fester seg som negativ stereotypi, i neste omgang nektes immigrantene og deres etterfølgere innpass i de etablerte klassene, de tildeles i stedet en plass ”nedenfor bunnen”.³¹ Rasistisk

²⁹ Jf. også Axel Honneths kritikk av Hegels idealistiske og metafysiske tilnærming til anerkjennelse. Honneth 2006: 101.

³⁰ Karl Marx i *Økonomisk - filosofiske manuskripter*. Marx i utvalg 1975: 102 – 156.

³¹ Rex 1970: 42.

ideologi er, i følge Rex, underordnet en ubevisst rasisme, kodet inn i språket, skapt av kolonialismen og imperialismens maktforhold, og den manifesterer seg som statistisk ulikhet.³² Både 'rase' og 'klasse' er for Rex kvasigrupper, kategoriseringer av folk med visse ting felles som kan være utgangspunkt for diskriminering.³³

Robert Miles kritiserer Rex vektlegging av koloniale forhold, og hevder at rasisme bedre kan forstås i lys av den objektive klasseposisjonen immigranter fikk i Storbritannia. De nye immigrantene fikk, i følge Miles, først og fremst ufaglært arbeid i lavtlønnede sektorer, og dette var grunnlaget for eksistensen av rasistisk tenkning, ikke forårsaket av den. I følge Miles vedlikeholdes rasismen av konkurransen om knappe goder innenfor arbeiderklassen. Det oppstår en permanent klassefraksjon, som låser immigrantene fast i en underordnet stilling, og den kommer i tillegg til og virker sammen med de negative stereotypiene.³⁴ Rex og Miles er begge opptatt av forholdet mellom økonomiske strukturer og rasisme, og påpeker hvordan immigranter fra de tidligere koloniene er utsatt i trippel forstand. Først *som tidligere kolonialiserte*, fordi den rasistiske rettferdiggjøring av kolonial utbytting ubevisst opptrer i vestlige forestillinger, dernest *som økonomisk marginaliserte*, fordi de i det nye samfunnet innplasseres langt nede i hierarkiet av økonomiske posisjoner, og endelig *som konkurrenter*, fordi de som en stigmatisert klassefraksjon møter sanksjoner fra andre økonomisk marginaliserte i konkurranse om de samme knappe goder. I norsk migrasjonsforskning finner vi disse igjen som perspektiver med vekt på henholdsvis ideologi, marginalisering og forholdstap, i konkurranse om best å forklare fenomener som rasisme, marginalisering og sosial eksklusjon.³⁵

³² Rex 1970; Rex og Mason 1986.

³³ Rex 1970: 159.

³⁴ Miles 1982.

³⁵ Et *ideologi* perspektiv er framtrødende hos Gullestad (2002): *Det norske sett med andre øyne*. Et økonomisk marginaliseringsperspektiv finner vi i bidrag som Brox (2005): *Arbeidskraftimport: velferdsstatens redning - eller undergang?* og Djuve og Hagen (1995): *Skaff meg en jobb*. Forholdstapsperspektiv er sterkt framme hos Hernes og Knudsen (1990): *Svart på hvitt. Norske reaksjoner på flyktninger, asylsøkere og innvandrere* og hos Carlsson og von der Lippe (1997): *Industribygda og Rasismen. Utvikling og avvikling av et fremmedfiendtlig ungdomsmiljø i Vennesla*. Også Høgmo (1998): *Fremmed i det norske hus* går langt i å antyde at etnisk diskriminering henger sammen med et forholdstap, eller er *motivert av at nordmenn kommer i en underlegen posisjon i forhold til innvandrere: "det typiske trekk ved norsk diskriminering i hverdagen er klasserelatert, ikke raserelatert"*. Høgmo 1998: 212.

Anerkjennelse i et eksistensialistisk perspektiv

Både idealistiske og materialistiske, individuelle og strukturelle perspektiver på frihet og anerkjennelse har utviklet seg etter Marx og Hegel. Særlig eksistensialister og symbolske interaksjonister har utviklet det subjektive, sosialpsykologiske perspektivet.³⁶ Mens Marx kritiserte Hegel for hans idealisme, var eksistensialistene mer opptatt av at mennesket ikke kan sees som noen rasjonell representant for en verdensånd, men er individer som selv skaper sin frihet. Det er de subjektive sannheter som er vesentlige og mulige. Det er vår egen bevissthet vi har tilgang til, ikke andres. Dette antas å skape et meddelelsens problem, og tvilen på om mennesker overhodet har noe vesentlig felles.³⁷ Nettopp det at vi er til stede i verden i bevissthet om oss selv gjør, i følge eksistensialistene, at vi skaper vår tilværelse ved våre valg. I følge Heidegger er det denne bevisstheten som gjør oss fri i denne verden (om ikke fri fra denne verden). Bevisstheten om vår eksistens blir grunnlaget for friheten, og identiteten, der faren for ufrihet ligger i å bli oppslukt av verden, i betydningen behersket av de andre i verden. Sagt med Heidegger, ende i en uegentlig eksistensform, hvor vi er opptatt av trivialiteter og bare intet blir igjen.³⁸

Jean Paul Sartre og Simone de Beauvoir er begge i sine analyser av subjekt/subjekt forhold opptatt av at mennesker møtes i erkjennelsesstrider, der de prøver å bekrefte seg selv.³⁹ Sartre synes å mene at resultatet av slike møter er konflikt, og at konflikt er essensen i hvordan bevisstheter forholder seg til hverandre. Bevissthetens natur blir å søke dominans, ved at den prøver å innlemme den andre som noe for seg, til sin ting gjennom sitt blikk. Maktkampen består i hvem som skal bli tingliggjort, gjort til objekt for den andre og hvem som står igjen som subjektet. Trusselen mot *min* frihet ligger hos Sartre i at andre subjekter er ute etter å skape *sin* verden, noe som kan innebære og skape *meg*, etter *sine* planer og interesser.⁴⁰ Simone de Beauvoirs hovedtema er hvordan kvinner i denne striden systematisk konstitueres som 'den andre' eller som 'det annet kjønn' i forhold til mannen.⁴¹ Beauvoirs hovedtese er at kvinnen har blitt gjort til 'den andre', gjennom oppdragelse til kvinnelighet, en sosial konstruksjon som har tvunget henne inn i rollen som objekt for mannen. Ikke bare objektiveres kvinnen, men mannens makt som subjekt gjør at han kan definere hva et menneske er og bør være. Mannen ender slik opp i sin egen definisjon som det spesifikt menneskelige, mens kvinnen defineres som avvikende og assosieres med naturen og de

³⁶ Jf. Mead 1934; Sartre 1943; Beauvoir 1949; Goffman 1963, mfl.

³⁷ Et problem reist bla. av Søren Kierkegaard; jf. Stigen 1983: 677.

³⁸ Heidegger i *Sein und Zeit* 1927; jf. Stigen 1983: 804.

³⁹ Jf. Sartres *Væren og intet fra* (1993)[1943] og Beauvoirs *Det annet kjønn* (2000)[1949].

⁴⁰ Sartre 1993: 34.

⁴¹ Beauvoir 2000: 36.

primitive kreftene.⁴² Dette maktforholdet mellom kjønnene har, i følge Beauvoir, blitt så universelt at det blir sett på som et uttrykk for kvinnens natur. Det menneskelige 'jeg' blir knyttet til mannen. Det kjønnsdelte ideal kommer til uttrykk kulturelt og samfunnsmessig som en forventning om mannen som transcendent (grenseoverskridende) og kvinnen som immanent (innadvendt og motsatt av grenseoverskridende).⁴³

Det går imidlertid et skille mellom Sartres pessimisme, som avviser muligheten for gjensidig anerkjennelse i mellommenneskelige relasjoner, og Beauvoir. Hos Sartre ligger det umulige i bevissthetens natur, dens hang til å ville legge under seg enhver bevissthet den møter. Beauvoir åpner i større grad for gjensidighet der det å være den andre for hverandre blir mulig. Dette innebærer at dominansforholdet mellom kjønnene ikke er noe naturbestemt, men historisk framvokst og derfor noe som kan avskaffes. I følge Torill Moi inspirerte Hegels tanker om gjensidighet i anerkjennelsesrelasjoner Beauvoir til å utvikle en visjon om et "fritt, ikke sexistisk samfunn"⁴⁴ og et interessant spørsmål i forlengelsen av Beauvoirs teori om konstruksjonen av *det annet kjønn* blir om andre kategorier i et gitt sosialt rom kan være utsatt for en lignende systematisk objektivisering og nedvurdering.⁴⁵ Vi kan her forestille oss ulike negasjoner av det normale eller legitime, relatert til 'klasse', 'rase', 'nasjonalitet', 'etnisitet', 'seksualitet', eller lignende.⁴⁶ I sammenheng med denne undersøkelsen kan vi spørre hvilke 'de andre' - konstruksjoner som har blitt gjort av lokalbefolkningen *før* flyktningene overhodet setter sin fot i det lokale rom, og hvordan disse konstruksjonene påvirker betingelsene for å etablere gjensidig anerkjennende relasjoner.

Miskjennelse som stigmatisering og statustap

Den canadiske sosiologen Erving Goffman var opptatt av hvordan vi konstruerer 'de andre', da i betydningen 'de ikke normale'.⁴⁷ Goffmans utgangspunkt er at mennesket er avhengig av og jakter på anerkjennelse for å ivareta selvfølelsen, og derfor er villige til å risikere en god del. Dette innebærer også konfrontasjon med det motsatte av anerkjennelse, nemlig

⁴² Beauvoir 2000: 42 – 43. Ikke ulikt hvordan raseteoretikerne knyttet de 'laverestående raser' til naturen.

⁴³ Beauvoir 2000: 47 – 48.

⁴⁴ Beauvoir 2000: 19.

⁴⁵ Barth 1969 har vist at etnisitet er noe relasjonelt og sosialt konstruert som etableres og vedlikeholdes i møte med andre mennesker.

⁴⁶ Med *rase* menes her forestillingene om rasenes eksistens.

⁴⁷ Goffman 1963.

miskjennelse. Spesielt utsatt er personer som er bærere av *stigma*, definert som karakteristiske trekk ved en person eller en gruppe som stemples negativt. Stigma kan, i følge Goffman, være tegn, lyter eller skamletter som gjør at noen blir definert som 'ikke normale' og får redusert sin verdi eller sitt omdømme.⁴⁸ Goffman beskriver et stigma som en særegen relasjon mellom en egenskap og en stereotyp klassifisering av mennesker.⁴⁹ I ethvert samfunn inndeler vi mennesker i ulike kategorier, og kategoriseringen baserer seg gjerne på noen egenskaper som regnes som 'normale' eller 'typiske' for de som tilhører kategoriene. Ubevisst har vi forventninger til hvordan folk som tilhører disse kategoriene skal se ut og oppføre seg, og vi søker bekreftelse på disse forventningene. Det 'normale' og 'unormale' begrunnes gjerne med en ideologisk overbygning som forklarer stigmabærernes underlegenhet og den risiko de utgjør for samfunnet. Denne antagelsen er utgangspunktet for at vi tillater oss på ulike måter å diskriminere, bevisst eller ubevisst, og begrense de stigmatisertes utfoldelsesmuligheter. En stereotypi utløser dessuten en tilbøyelighet hos de normale til å tillegge de unormale en rekke defekter basert på den opprinnelige defekt.⁵⁰

I en sammenheng der lokalbefolkningen møter flyktninger, vil de operere med forestillinger om hvordan flyktninger er og bør være, og disse har sin motsats i konstruksjoner av avvik. Bryter flyktningene med forventningene risikerer de sanksjoner, i form av stigmatisering og diskriminerende behandling. I en prosess som denne undergraves, i følge Goffman, den stigmatisertes sosiale identitet, og personen avskjæres både fra samfunnet og seg selv. Den stigmatiserte blir stående igjen som en miskreditert person, med en følelse av å være alene i en verden som ikke vil akseptere henne. I de fleste tilfeller oppdager imidlertid den stigmatiserte at de tross alt ikke er alene, det finnes nesten alltid andre med samme eller lignende stigma som vet hva det innebærer å bære nettopp dette stigma. Disse utgjør en kategori av likestilte som den stigmatiserte kan finne anerkjennelse og aksept hos, søke tilflukt mot miskjennelsen hos, beklage seg til og søke råd og moralsk støtte hos for bedre å takle det å leve med sitt stigma. I tillegg til andre stigmatiserte finnes det, i følge Goffman, som oftest, i en periferi, 'normale', såkalte 'kloke' mennesker, som er blitt fortrolige med de stigmatiserte og måten de lever på, og som kan fungere på samme støttende måte. De 'kloke' er sympatisk innstilt til den stigmatiserte og betrakter henne som et helt normalt menneske. I samværet med disse behøver heller ikke den stigmatiserte å føle skam eller utøve noen

⁴⁸ Goffman 2000: 17 – 18.

⁴⁹ Ibid: 13.

⁵⁰ Ibid: 18.

overdreven selvkontroll.⁵¹ En utbredt stigmatisering av flyktninger i et lokalsamfunn ville med andre ord kunne avtegne et mønster der flyktningene søker hverandre, eventuelt andre som opplever samme stigma, og der de bare har noen få ‘kloke’ fra lokalsamfunnet som de forholder seg til.

Goffman var opptatt av anerkjennelsens betingelser, men med fokus på risikoen for miskjennelse og miskjennelsens logikk. Han var empirisk orientert og som sosiolog en representant for en relasjonell tilnærming. Det er relasjoner mellom mennesker, slik disse utfolder seg i en omverden av symbolske verdsettinger, som er Goffmans studieobjekt. Det å være flyktning eller ha mørk hudfarge blir i dette perspektivet noe som kan fungere som et stigma (men ikke nødvendigvis vil gjøre det) i mange eller få felt og relasjoner i et samfunn. I en undersøkelse av unge flyktnings møter med norske lokalsamfunn blir det relevant å se på når og hvordan en stigmatisering skjer og hva den fører til. Det er likevel ikke nok å studere enkeltrelasjoner, i alle samfunn vil det være noen egenskaper som peker seg ut som mer miskreditterte enn andre, knyttet til det kulturelle hegemoniet. Både det som anerkjennes og det som stigmatiseres har sine særegne historiske, kulturelle og politiske forankringer, og må analyseres både som et historisk framvokst samfunnsfenomen og i relasjon til felt og konkrete kontekster.

Bruce G. Link og Jo C. Phelan analyserer i artikkelen ”Conceptualizing Stigma” bruken av begrepet stigma fra Erving Goffman og fram til våre dager.⁵² En konklusjon i artikkelen er at stigma brukes svært forskjellig. Selv anbefaler de at bruken av stigmatisering krever at følgende fire internrelaterte komponenter opptrer samtidig: 1) Forskjeller mellom mennesker er skilt ut og merket. 2) Den dominante kulturelle oppfatningen kobler merkede personer til negative egenskaper eller til negative stereotypier. 3) Merkede personer plasseres i kategorier for å oppnå en utskillelse av ‘oss’ fra ‘dem’. 4) Personer opplever at de mister status og utsettes for diskriminering som fører til et ulikt utbytte. Stigmatiseringsgraden avhenger, i følge Link og Phelan, av hvor betydningsfulle de forskjellene som skilles ut og merkes er, hvor mange stereotypier som utvikles, styrken i koplingene til negative egenskaper, graden av skillet mellom ‘oss’ og ‘dem’ og graden av statustap og diskriminering. Stigmatisering antas dessuten å være avhengig av tilgang til økonomisk, sosial og politisk makt. Identifiseringen av ulikhet som stemples negativt, konstruksjon av stereotypier, utskillelse og kategorisering av

⁵¹ Ibid: 44.

⁵² Link og Phelan 2001.

merkede personer og den fulle iverksettelse av fordømmelse, avvisning, ekskludering og diskriminering, blir bare mulig med utgangspunkt i ulike typer makt.⁵³

Link og Phelan er opptatt av at maktens avgjørende betydning for stigmatisering oversees når begrepet brukes, og at de fleste definisjoner av stigma utelukker den siste komponenten – *tap av status og diskriminering*.⁵⁴ Stigmatisering er ikke rett og slett tilstedeværelse av stereotype oppfatninger, den utøves med utgangspunkt i et maktfelt og det er personer og institusjoner med makt som er i stand til å sette i gang miskjennelsesprosesser som ender med faktisk status tap og diskriminering. En overfladisk forståelse av stigmatisering ender da lett i ulike former for reduksjonisme, eksempelvis når rasisme reduseres til stereotype oppfatninger og fordommer mot andre. Implisitt ligger da at rasisme handler om holdninger hos kategorier og enkeltmennesker, og de faktiske mulighetene for å la slike holdninger få konsekvenser i praksis, og *den faktiske praksis* blir ikke analysert. Et siste viktig poeng hos Link og Phelan er at all diskriminering ikke oppfattes som eller framstår som diskriminering. Vi kjenner til at menneskets hang til å strukturere i hierarkier gjør at selv personer som ikke kjenner hverandre, har en tendens til å forme hierarkiske strukturer når de plasseres i en gruppesituasjon. Umiddelbart tildeler vi og får vi tildelt status basert på utvendige kjennetegn, uavhengig av om disse er relevante for det profesjonelle oppdraget gruppen skal gjennomføre. Eksempelvis viser undersøkelser at kategoriene ‘mann’ og ‘hvit’ snakker oftere, lettere får aksept for meningene sine, og har lettere for å komme til maktposisjoner enn kategoriene ‘kvinne’ og ‘svart’ i gruppesituasjoner.⁵⁵ Statustap ender altså med plassering langt nede i et hierarki og utgjør en egen kilde til diskriminering.

Vi kan i denne sammenheng tenke oss flere typer stigma og statustap som kunne ramme unge flyktninger. I tillegg kan det ligge en risiko i selve det å være *fremmed*. Med Zygmunt Baumann kan vi si at den fremmede skaper uorden bare ved sin tilstedeværelse. Den fremmede truer med å rive ned det dualistiske bildet mellom venn og fiende, der disse i sosial samhandling er satt i en direkte logisk motsetning til hverandre og markerer skillet mellom rett og galt, det gode og det onde, det smakfulle og det upassende, subjekt og objekt. Den tilvante tenkning trues av at de fremmede bringer utsiden inn, det negative inn i det positive, det fremmede inn i det kjente. Gjennom å fremme det Baumann kaller ‘verken/eller’,

⁵³ Ibid: 367 – 371.

⁵⁴ Ibid: 370.

⁵⁵ Jf. Mullen et. al. 1989, in Link & Phelan 2001.

motarbeides aktivt noen av samfunnets mest grunnleggende 'enten/eller' konstruksjoner og truer med å gjøre disse uklassifiserbare.⁵⁶ Med referanse til Simmel beskrives den fremmede derfor av Bauman som prototypen på; 'the family of indecidables'.⁵⁷ I følge Baumann vil den mest umiddelbare reaksjonen overfor den fremmede være eksklusjon. Først ved å prøve og få dem til å forlate området, dernest isolere dem i funksjonelle og kulturelle enklaver innenfor territoriet. Hvis de ikke kan holdes på sikker fysisk avstand, må de tabubelegges, avvæpnes og mentalt gjøres ikke-eksisterende. Er det siste ikke mulig, må sosial omgang med dem reduseres til et nivå som gjør de fremmede til 'permanent others', gjennom at de blir innestengt i en eksotifisering.⁵⁸ Det beste de fremmede kan håpe på, er å bli behandlet som gjester (fremmede *ante portas*), de forventes da å vise en viss takknemmelighet og ikke kritisere verten eller bli for kravstore.⁵⁹

Denne avvisningen har sin motsats, i følge Baumann, i en stående invitasjon til å forandre seg, i en assimileringsinvitasjon, for å bli det Baumann kaller 'true friends'.⁶⁰ Dette er imidlertid ikke en uproblematisk invitasjon fordi den, som Bauman påpeker, inneholder en indre motsetning der det som ser ut som en frigjøring, i realiteten øker dominansen. Desto hardere gjesten prøver å bli som sin vert, den utenforstående som den innenfor, den dominerte som den dominante, desto mer bekreftes den sistes overlegenhet. Desto hardere de uinnvidde prøver å skjule det som skiller, desto mer understreker de det uønskede ved sin annerledeshet og sin egen ikke-tilhørighet. Da den fremmedes selvkonstruksjon, i følge Baumann, avledes fra de dominerendes kritiske blikk, inneholder en assimilering aldri fulle rettigheter til selvdefinisjon. De fremmede er under tiltale, de er her på prøve og risikerer alltid å bli beskyldt for å være 'out of place', en byrde for samfunnet, for ikke å vise vilje til å tilpasse seg eller ikke være den de burde være.⁶¹ Alt må oppnås og bevises gang på gang, ingenting er gitt eller kommer av seg selv. Den assimilerte fremmede vil for de dominerende alltid og ugjenkallelig forbli en fremmed som prøver å bli som dem.

Baumann kan virke vel deterministisk og pessimistisk i sitt syn på den fremmedes sjanser. Dette kan ha sammenheng med bruken av det substansielle begrepet 'den fremmede' og at han i mindre grad synes å problematisere konstruksjon av fremmedhet. Baumann hevder at:

⁵⁶ Jf. likheten med det Bourdieus kaller *heterodoxi* – en tilstand der det selvfølgeliggjorte (*doxa*) tematiseres.

⁵⁷ Bauman 1991: 55 – 56.

⁵⁸ Ibid: 66 – 67.

⁵⁹ Bauman 1998: 135.

⁶⁰ Bauman 1991: 90.

⁶¹ Ibid: 72.

“From the perspective of the native majority, all strangers are the same. The individuality is dissolved in the category”.⁶² Til dette kan innvendes at ikke alle ‘fremmede’ vil bli oppfattet og behandlet likt. Kategoriene de plasseres i, eller rettere sagt kombinasjonen av kategoriseringer de tildeles, representerer ikke den samme fremmedhet. Graden av fremmedhet vil dessuten ikke være noe statisk og objektivt, men en sosial konstruksjon som *blir til*, ikke minst på grunnlag av noe antatt kjent, noen forestillinger om hva som skiller de ulike ‘fremmede’ og forskjellenes sosiale betydning.

Flyktninger tildeles gjerne fremmedhet i en eller annen form, og denne har i seg ulike former for utenforhet eller ikke-tilhørighet. I neste omgang kan forestillinger om ikke-tilhørighet utløse atferdskrav som implisitt kan ha i seg forestillinger om ulik sosial verdi og ulike rettigheter. Konstruksjon av fremmedhet blir et av flere mulige utgangspunkt for etablering av den avstand og dominans i relasjoner som undergraver muligheten for gjensidig anerkjennelse. Alle flyktninger vil imidlertid ikke konstrueres som like fremmede, eller som like truende i sin fremmedhet (det fremmede kan både lokke og være truende), og hver enkelt vil tilskrives ulik grad av ulike typer fremmedhet avhengig av kontekst.⁶³ Denne kompleksiteten skal jeg snart komme tilbake til i forbindelse med Bourdieus feltbegrep, men før det skal jeg innom noen andre perspektiver på anerkjennelse innenfor nyere kritisk teori, der særlig Axel Honneths forslag om å gjøre anerkjennelse til *det nye nøkkelbegrepet* i forståelsen av sosiale kamper og sosial ulikhet har vært diskutert.⁶⁴

Anerkjennelse i lys av nyere kritisk teori

Når ‘anerkjennelse’ har blitt aktualisert de siste tiårene, og da særlig innenfor kritisk teori, kan dette delvis forklares med en endring i karakteren av sosiale konflikter, som stadig oftere hevdes å komme til uttrykk som krav om anerkjennelse av kulturell identitet og forskjellighet.⁶⁵ Eksempler som trekkes fram er gjerne den kamp kvinner, homofile, svarte og etniske minoriteter fører for å bli respektert og betraktet som likeverdige i forhold til menn, heteroseksuelle, hvite og ulike majoritetsbefolkninger. Diskusjonen har gjerne gått på om klassebaserte kamper for økonomisk omfordeling er i ferd med å komme i skyggen av

⁶² Ibid: 72.

⁶³ Høgmo (1998) har vist hvordan kjønn, klasse og sosialt system kan være viktige for når og hvordan etniske grensemærkinger foretas. s. 124 – 126.

⁶⁴ Axel Honneth er Habermas’ etterfølger på Johann Wolfgang Goethe Universitetet i Frankfurt.

⁶⁵ Jf. Taylor 1992, 1994.

grupper og kategoriers kulturkamper.⁶⁶ En rekke sentrale teoretikere har dessuten med ulike utgangspunkt tematisert anerkjennelse på tvers av fagområder som psykologi, psykoanalyse, sosialpsykologi, sosiologi, rettsvitenskap og filosofi. Innenfor sosiologien kan nevnes navn som Jürgen Habermas, Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser, Rainer Forst og Pierre Bourdieu.⁶⁷

Kritisk teori kjennetegnes gjerne av at den er normativ, og en normativ teori om anerkjennelse vil bygge på et syn på samfunnet og på mennesket. Den vil forsøke å svare på hva det er som konstituerer samfunnet som et demokratisk og rettferdig samfunn, og hva det er som konstituerer samfunnet som et menneskelig samfunn.⁶⁸ Kampen for å opprette gjensidig anerkjennende relasjoner brukes da både til å forklare at konflikt oppstår og til å rettferdiggjøre at konflikt søkes. Anerkjennelseskamp blir forståelig og rettferdig fordi den handler om retten til en positiv identitetsdannelse og selvrealisering hos de som fører den, og dette gjelder i nære relasjoner så vel som i forholdet til samfunnets politiske og rettslige institusjoner.⁶⁹ Det er gjennom den gjensidige anerkjennelse at enkeltpersoner blir en del av fellesskapet med sine rettigheter, plikter og sitt medborgerskap. Den utgjør derfor ikke bare en forutsetning for positiv identitetsdannelse hos enkeltpersoner, men også for et solidarisk samfunn. Manglende anerkjennelse og miskjennelse blir da det som undergraver både det solidariske samfunn og menneskers muligheter for selvrealisering.

Anerkjennelse utgjør i dette perspektivet forutsetningen for menneskeverdet, så vel som en utvikling mot det etiske og solidariske samfunn. Kamper for anerkjennelse tar da form av enkeltpersoners og grupper kamp for positiv verdsetting, for respekt, for rettigheter og for innflytelse. Den sosiologiske analysens oppgave blir å avdekke de samfunnsmessige betingelsene for å føre denne kampen. Sentralt blir hvilke sosiale og symbolske goder personer tilhørende ulike grupper og kategorier i et samfunn (som for eksempel flyktninger og innvandrere) ekskluderes fra, hvordan dette hindrer dem fra deltagelse og påvirker mulighetene for å etablere et positivt forhold til eget selv. Videre blir det sentralt hvilke

⁶⁶ Jf. Diskusjonen Nancy Fraser (1997) reiser om denne utviklingen i: *Justice Interrupts: Critical reflections on the 'Post socialist conditions'*

⁶⁷ Denne listen kunne gjøres lenger med alle de som etter hvert har bidratt i anerkjennelsesdebatten som; Judith Butler 1998; Seyla Benhabib 2002; Will Kymlicka 1995; Alexander Duttman 2000; Iris Young 2000 mfl.

⁶⁸ Habermas 1981; Honneth 1992.

⁶⁹ Jf. her Honneth (1995) (med referanse til Hegel) sin tredeling mellom *intime*, *rettslige* og *etisk* fellesskap som ulike sfærer for anerkjennelse (18 – 22).

endringer i samfunnet som øker mulighetene for at flere kan ta del i en tilværelse preget av sosial anerkjennelse.⁷⁰

Habermas er i denne sammenheng særlig opptatt av prinsippene for hvordan forskjellighet skal behandles i en moderne rettsstat for at det skal herske rettferdighet. Axel Honneths anliggende er mer hvilke minimumsbetingelser som må være til stede i et samfunn for at menneskets selvrealisering skal være mulig.⁷¹ For Habermas ligger betingelsene for anerkjennelse i at forskjellighet behandles etter idealet om den herredømmefrie dialog.⁷² Legitimering av normer på det samfunnmessige plan og samordning av forskjellige grupper i samfunnets krav, må skje ved praktisering av det Habermas kaller respekten for det bedre argument.⁷³ Gjennom en diskursetikk der normen er åpenhet, likhet, oppriktighet og tvangsfrihet vil menneskene/partene anerkjenne hverandre og komme fram til det som er moralsk godt og etisk rett.⁷⁴ En bekymring hos Habermas ligger i at muligheten for å gi og motta anerkjennelse undergraves av at systemverden invaderer livsverden. Når rasjonaliseringen i systemverden trenger inn i menneskenes livsverden, antas mulighetene for både å gi og motta anerkjennelse å bli svekket. Dette skjer ifølge Habermas fordi anerkjennelse krever at en møtes som mennesker og ikke bare som rasjonaliserte systemfunksjoner (som for eksempel kunde - ekspeditør). Den menneskelige utvikling vil i denne prosessen hemmes, sosialiseringen svekkes, og muligheten til å oppleve seg som menneske undergraves. Vi påføres ulike sykdomstilstander eller sosiale patologier som meningstap og anomi.⁷⁵

Axel Honneths utgangspunkt er at noen individuelle og samfunnsmessige forutsetninger må regnes som nødvendige for at det gode liv og det fullt integrerte og solidariske samfunn skal være mulig. Samfunnskritikken bør, i følge Honneth, ligge i påvisningen av hvilke symptomer eller ”patologier” som viser seg når disse forutsetningene ikke er til stede. I sin teori om anerkjennelse opererer Honneth med et skille mellom tre ulike anerkjennelsesfærer som vi finner igjen i en grunnleggende antagelse hos den tidlige Hegel. Den går ut på at menneskets identitet avhenger av gjensidige anerkjennelsesrelasjoner som skapes gjennom

⁷⁰ Honneth hevder i denne sammenheng at en teori om sosial rettferdighet må ta utgangspunkt i innbyggernes krenkelseserfaringer og da særlig systematikken i dem.

⁷¹ Habermas 1981; Honneth 1992.

⁷² Habermas 1981.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Habermas 1999: 26.

⁷⁵ Habermas 1997: 492.

anerkjennelseskamper innenfor 1) Familie og kjærlighetslivet. 2) Samfunnets rettslige institusjoner. 3) De etiske fellesskap den enkelte inngår i.⁷⁶ Anerkjennelsessfærene representerer hos Honneth ulike *former* for anerkjennelse, som forholder seg på tre ulike måter til utviklingen av selvet. I den private sfæren tar da anerkjennelsen form av *kjærlighet*, den er av emosjonell karakter og bidrar til at individet utvikler *grunnleggende selvtillit*. I den universelle sfære for rettigheter opplever individet dets *grunnleggende likeverdighet* med andre når retten til å være autonomt og handlende subjekt respekteres, og med følelsen av likeverdighet følger utviklingen av *selvrespekt*. I fellesskapet, på jobb, i skole eller andre sosiale sammenhenger, får vi en tredje form for anerkjennelse, den som er knyttet opp imot våre evner, våre prestasjoner eller som ytrer seg som hvilken som helst annen *positiv sosial verdsetting av vår særegenhet*. Denne utgjør, i følge Honneth, grunnlaget for den verdsetting vi gir oss selv som unike medlemmer av sosiale fellesskap, vårt *selvverd*.⁷⁷

De tre anerkjennelsessfærene, formene og selvutviklingsprosessene inngår, i følge Honneth, i et innbyrdes forhold til hverandre på en slik måte at de bygger på hverandre og er nødvendige for hverandre. Hver anerkjennelsessfære - og form må derfor analyseres i sammenheng med de to andre. Anerkjennelsesformen *kjærlighet* ser Honneth som den grunnleggende, den som utgjør selve forutsetningen for deltakelse i intersubjektive relasjoner. Det er gjennom den emosjonelle anerkjennelse vi blir i stand til å uttrykke oss. Det er gjennom den grunnleggende selvtillit vi oppnår gjennom vellykkede anerkjennelsesrelasjoner i den private sfæren vi blir klar til å delta i samfunnets fellesskap. Denne form for anerkjennelse er imidlertid ikke nok, et menneske kan, i følge Honneth, ikke realisere seg fullt ut i den private sfæren og gjennom anerkjennelsesformen *kjærlighet*. Hvis det mangler grunnleggende rettigheter eller ikke verdsettes for sitt bidrag til samfunnet det er en del av, blir ikke full selvrealisering mulig. Ved slik å skille mellom selvrespekt og selvverd får Honneth her fram det viktige skillet mellom hva det betyr å anerkjenne et menneske generelt, *som* menneske, og hva det betyr å anerkjenne mennesker som særegne. Vi tildeler mennesker rettigheter fordi de er mennesker, men vi verdsetter dem individuelt fordi de bidrar med noe vi verdsetter høyt.⁷⁸

I følge Honneth risikerer et menneske å miste det positive forholdet til eget selv og dermed grunnlaget for egen utvikling, dersom det ikke anerkjennes emosjonelt, respekteres og/eller

⁷⁶ Honneths tredeling presenteres systematisk og utfyllende i: *The Struggle for Recognition* 1995: 92 – 139.

⁷⁷ Ibid: 92 – 139.

⁷⁸ Ibid: 92 – 139.

opplever positiv sosial verdsetting. Vårt positive selv er, i følge Honneth, ikke bare truet av faren for manglende og tilbakeholdt anerkjennelse, det er også truet av muligheten for en rekke korresponderende krenkelser og ringeaktserfaringer. Formene for anerkjennelse motsvares hos Honneth av tre former for krenkelser. I den emosjonelle anerkjennelsessfæren arter krenkelsen seg som følelsesmessig misbruk, utnyttelse, og manglende respekt for andres integritet, i den universelle sfæren som mangel på rettigheter, tilsidesettelse av rettigheter eller negativ forskjellsbehandling fra myndighetene, og i fellesskapssfæren ved ulike former for negativ verdsetting eller manglende respekt for andres livsform (stigmatisering, sosial eksklusjon, etc.).⁷⁹

Honneths prosjekt er å prøve og gå bak den tradisjonelle motsetningen mellom klassepolitikk og identitetspolitikk i sin tilnærming til sosial ulikhet ved å lansere en enkel generativ mekanisme som den avgjørende, *anerkjennelse*: ”what subjects expect of society is above all recognition of their identity claims”.⁸⁰ Sentralt i den diskusjonen som oppstod mellom Axel Honneth og Nancy Fraser er om hvordan vi skal forstå forholdet mellom kultur/identitetskrav og økonomi/sosio-økonomiske krav. Selv sier Honneth og Fraser innledningsvis i en fellesutgivelse om sine respektive ståsteder:

One of us, Axel Honneth, conceives recognition as the fundamental, overarching moral category, while treating distribution as derivative. Thus, he reinterprets the socialist ideal of redistribution as a subvariety of the struggle for recognition. The other one, Nancy Fraser, denies that distribution can be subsumed under recognition. Thus, she proposes a perspectival dualist analysis that casts the two categories as co-fundamental and mutually irreducible dimensions of justice.⁸¹

Honneth hevder altså at sosiale konflikter må betraktes som kamper for anerkjennelse, og at dette også gjelder konflikter rundt økonomisk fordeling. Anerkjennelse kan derfor etableres som *det sentrale begrep* i analyser av sosial ulikhet. Et anerkjennelsesteoretisk fokus må utvikles, for å bringe sosiologisk teori fra ufullstendige språkteoretiske eller økonomistiske forståelser av ulikhet, til en normativ teori om frihet og rettferdighet. Urettferdighet hevder Honneth, er noe mer enn ‘ulik fordeling’, det er først og fremst brudd på sosiale forventninger om anerkjennelse, rettferdighet er da fravær av ydmykkelser og manglende respekt.⁸² En teori om sosial rettferdighet må derfor, i følge Honneth, ha som utgangspunkt en diagnose av

⁷⁹ Ibid: 131 – 139.

⁸⁰ Honneth 2003: 131.

⁸¹ Fraser and Honneth, 2003: 2 – 3.

⁸² Honneth 2004: 351. En interessant parallell her finner vi til Bourdieus bruk av begrepet *sosial lidelse*. Et begrep jeg oppfatter Bourdieu tar i bruk nettopp for å få fram hvor komplekst sammensatt sosial lidelse kan være og at den ofte ikke vil fanges opp av vanlige begreper (som ”marginalisering”, ”stigmatisering” etc.) eller *ikke en gang oppdages* fordi den ikke har noe uttrykk i språket.

samfunnets sykdomstegn (patologier), den må avdekke systematikken i innbyggernes krenkelseserfaringer; krenkelseserfaringer som særlig de dårligst stilte har, og som derfor ofte vil forblir uartikulerte.⁸³ Et problem er dessuten at krenkelseserfaringer individualiseres, noe som skjuler deres samfunnsmessige karakter. Teorier om sosial rettferdighet må derfor lokalisere og begrepsfeste krenkelseserfaringene, og med utgangspunkt i disse utvikle et flerdimensjonalt begrep om rettferdighet. Honneth mener at ”foraktens sosiale dynamikk må studeres innenfor kritisk teori og ligge til grunn for analysen om frigjøringens muligheter”.⁸⁴

Nancy Frasers perspektiv på anerkjennelse har utviklet seg i opposisjon til Axel Honneth og Charles Taylor og det hun kaller for ”the identity model of recognition”. Denne modellen beskriver hun som en identitetsutviklingsmodell, som kobler bruken av anerkjennelse til utdifferensieringen i det moderne samfunn, og til at stadig flere sosiale grupper krever respekt og aksept for visse verdier de identifiserer seg med eller mener representerer gruppen.⁸⁵ Krav om anerkjennelse av disse verdiene blir i denne modellen rettferdige fordi de utgjør en forutsetning for gruppemedlemmenes verdighet og autentisitet, og fravær av anerkjennelse skader identitetsdannelsen.⁸⁶ Som jeg forstår Fraser mener hun denne modellen representerer noe essensialistisk og kulturalistisk, i den forstand at den forenkler og befester gruppeidentiteter (the problem of reification) som i det virkelige liv er dynamiske, skiftende og sammensatte og fører til en overdreven vekt på kultur og identitet som forklaring på dominansforhold og sosial ulikhet (the problem of displacement). Fraser frykter at dette skal ende opp med aksept av brudd på menneskerettigheter i kulturens navn og oppmuntre til separatisme, sjåvinisme og intoleranse.⁸⁷

Fraser advarer derfor mot det hun kaller et paradigmeskifte i synet på sosial ulikhet og sosiale kamper.⁸⁸ Hun er bekymret for at sosial ulikhet og konflikt stadig sjeldnere blir forklart som forankret i sosio - økonomisk fordeling, og stadig oftere forklares som et resultat av manglende kulturell anerkjennelse: “The struggle for recognition is fast becoming the paradigmatic form of political conflict” (...) “..group identity supplants class interest as the

⁸³ Honneth refererer blant annet til Bourdieu et al. for å understøtte denne oppfatningen av: “unexpressed and often inexpressible malaises” (Bourdieu et al. 1999: 627, i Fraser and Honneth 2003: 119)

⁸⁴ Honneth 2003: 24 – 59.

⁸⁵ Fraser 2004: 377.

⁸⁶ Jf. Taylor 1994.

⁸⁷ Fraser 2000. Jf. her også den norske debatten om forholdet mellom kultur og menneskerettigheter. Brox, Lindbekk og Skirbekk (Red) 2003; Gullestad 2002; Storhaug 1998, 2003, 2006; Wikan 1995, 2002.

⁸⁸ Fraser 1997: 2 – 3, 11 – 39.

chief medium of political mobilization”.⁸⁹ Paradigmeskiftet fører, i følge Fraser, til at sosio - økonomisk omfordeling kommer i skyggen av (is displaced by): ”identity - based struggles for cultural recognition”.⁹⁰ Dette er noe hun ser på som særlig alvorlig i en tid der nyliberalistisk økonomisk politikk øker de sosiale forskjellene. Et anerkjennelsesfokus kan da ende opp med å støtte de kreftene som fremmer økonomisk ulikhet, ved å ta oppmerksomheten bort fra de institusjonelle fordelingsmekanismene.

Fraser plasserer seg med dette som en av de skarpeste kritikerne av de retningene som fokuserer på kultur og identitetspolitikk.⁹¹ Hun deler disse inn i to hovedretninger, der den ene beskyldes for å ikke forholde seg til økonomisk fordeling overhodet og den andre for å misforstå forholdet mellom kulturell og økonomisk urettferdighet. Den første behandler miskjennelse som; ”...a free standing cultural harm”...hvor; ”...the nub of the problem is free floating discourses”.⁹² Den andre gjør den feil å se på urettferdig økonomisk fordeling som rett og slett en konsekvens av miskjennelse: ”...for them, economic inequalities are simple expressions of cultural hierarchies - thus, class oppression is a superstructural effect of the cultural devaluation of proletarian identity”.⁹³ Fraser advarer på denne måten mot at en form for reduksjonisme skal overta for en annen:

In this way, culturalist proponents of identity politics simply reverse the claims of an earlier form of vulgar Marxist economism: they allow the politics of recognition to displace the politics of redistribution, just as vulgar Marxism once allowed the politics of redistribution to displace the politics of recognition. In fact, vulgar culturalism is no more adequate for understanding contemporary society than vulgar economism was.⁹⁴

Frasers forslag til løsning er et dualistisk perspektiv, der anerkjennelse gjøres til et spørsmål om sosial status (the status model), og der det avgjørende blir anerkjennelse av likeverdighet i sosial samhandling, ikke anerkjennelse av gruppeidentitet.⁹⁵ Det viktigste skal ikke være å bli anerkjent som kvinne, same eller homofil, men som likeverdig partner i sosial samhandling, uansett klasse, kjønn, etnisitet eller seksuell legning, det Fraser kaller ‘participatory parity’.⁹⁶

⁸⁹ Ibid: 11.

⁹⁰ Ibid: 11. For en mer fullstendig innføring anbefales Honneth 1995 *Struggle for Recognition*, Fraser 1997 *Justice Interrupts: Critical reflections on the Post socialist conditions* og Fraser and Honneth 2003. *Recognition or redistribution*. Jf. Også Bert van den Brink and David Owen (eds.) (2007) *Recognition and Power*, New York: Cambridge University Press.

⁹¹ Jf. Frasers kritikk av Charles Taylor som hun mener ignorerer fullstendig urettferdig fordeling og fokuserer ensidig på anerkjennelse. Fraser 2004: 376.

⁹² Fraser 2000: 110.

⁹³ Ibid: 111. Fraser vil her plassere Taylor i den første og Honneth i den andre kategorien for identitetspolitikk.

⁹⁴ Ibid: 111.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Fraser 2004: 377.

Med dette blir ikke anerkjennelsespolitikk redusert til en form for identitetspolitikk, men en politikk for å avskaffe dominansforhold og rehabilitere den miskrediterte som fullt deltakende medlem i samfunnet. Anerkjennelse i Frasers statusmodell kan derfor ikke forstås uavhengig av fordeling, og poenget hennes synes å være at det er først når vi ser omfordeling og anerkjennelse i sammenheng, som et dialektisk forhold, at vi får en full forståelse av begge.

Fraser hevder at enhver form for undertrykking har en primær forankring, enten i en økonomisk orden eller i en kulturell status orden, og disse må analyseres som relativt autonome former for dominans. Ulike former for undertrykking mener hun imidlertid må, til tross for sin primærforankring, analyseres i lys av begge hierarkiene for dominans (som det er et dialektisk forhold mellom). Undertrykking av homoseksuelle kan eksempelvis ikke først og fremst forklares som et økonomisk dominansforhold, men må primærforankres i den *status* homoseksualitet har i samfunnet. Denne status kan likevel igjen føre til urettferdighet i økonomisk fordeling, eksempelvis ved at homofile opplever yrkesforbud. Når det kommer til dominansforhold relatert til kjønn og etnisitet, blir dette enda mer komplisert, i følge Fraser faller disse formene for dominans imellom omfordeling og anerkjennelse.⁹⁷

Unge flyktningers kamper for å posisjonere seg, eller retttere sagt bedre sine posisjoner, vil relatere seg til begge disse hierarkiene. Det er også mulig å tenke seg hvordan kamper for posisjonering i det økonomiske hierarki og kulturelle hierarki kan stå i et innbyrdes forhold til og påvirke hverandre. Vi nærmer oss her Bourdieus hovedanliggende, selv om han neppe ville redusere dette spørsmålet til et forhold mellom økonomi og kultur. I følge Bourdieu vil det være i *relasjonen* mellom de objektive strukturene i sosiale felt og mentale strukturer, eller habitusformer, vi vil finne innskrevet potensielle muligheter for handling, potensielle muligheter for unge flyktninger til å posisjonere seg i norske lokalsamfunn.⁹⁸ I det følgende vil jeg se litt nærmere på en slik tilnærming.

Anerkjennelse i et Bourdieu - perspektiv

Pierre Bourdieu har en tilnærming til anerkjennelse som skiller seg fra Honneth på flere måter. Bourdieu opererer ikke med abstrakte anerkjennelsessfærer, og i stedet for å ha fokus på forholdet mellom subjektene (ahistoriske?) kamper for gjensidig anerkjennelse og selvets

⁹⁷ Fraser 2000.

⁹⁸ Bourdieu 1997: 11 – 12.

utvikling/selvrealisering, synes Bourdieu mer opptatt av hvordan anerkjennelse som et sosialt produkt blir til, fordeles på et marked for sosial verdsetting og får sosial virkning for tilgang til materielle og symbolske goder. I motsetning til Honneth, som i liten grad går i dybden i sin analyse av institusjonelle maktforhold, har Bourdieu dette som sitt hovedanliggende.

Honneths tilnærming til anerkjennelse kan til tider framstå som noe abstrakt og svakt empirisk forankret. Honneth synes å finne et teoretisk fundament for sin forståelse av anerkjennelse først og fremst i filosofien (Hegel) og sosialpsykologien (Mead) og uttaler da også selv at hans anliggende er å svare på et ”teori immanent” problem og utvikle begreper for å forstå hva som ”oppfattes urettferdig” i ”den sosiale realitet”.⁹⁹ Det er symptomatisk at Honneth bruker nettopp empirien i Bourdieu et al.’s undersøkelse: *La misère du monde* i sin disputt med Nancy Fraser for å underbygge egne argumenter for en anerkjennelsesteoretisk vending.¹⁰⁰

Bourdieu utgangspunkt synes å være kamper for anerkjennelse som pågående sosial praksis, i historisk oppståtte sosiale felt, utkjempet av historisk skapte aktører som objektivt inngår i bestemte posisjoner til hverandre. Bourdieus bruk av anerkjennelse er gjerne koblet til egen empiri, der hans nøkkelbegrep felt, habitus og kapital er satt i spill for å forstå konkrete sosiale fenomener. I motsetning til Honneth, er Bourdieu er ikke primært interessert i sosialfilosofiske betraktninger om hvordan anerkjennelse kan bli eller bør være noe *gjensidig* i et samfunn, og hvordan etableringen av gjensidige anerkjennelsesrelasjoner henger sammen med selvets utvikling og rettferdighet i samfunnet. Bourdieu er mer opptatt av å beskrive hvordan anerkjennelseskamper faktisk pågår og utgjør en viktig dimensjon ved dominansforhold. I et Bourdieu - perspektiv vil flyktninger som ankommer Norge statistisk risikere å bli utsatt for dominans på grunn av en *relativ kapitalfattigdom* som blant annet vil henge sammen med den risiko for statustap som ligger i migrasjon fra de økonomisk, politisk og militært dominerte deler av verden *til* de dominantes territorium. Risikoen består i en nærmest automatisk innplassering langt nede i sosiale og kulturelle hierarkier, som ’innflyttere’ fra ’ikke-vestlige land’ og som ’økonomisk avhengige’ av staten. Manglende forståelse for språk og kulturelle koder, manglende eller lite tilpassede kvalifikasjoner og svake sosiale nettverk kan forsterke en slik relativ kapitalfattigdom og ytterligere undergrave tilgangen til sosial anerkjennelse.

⁹⁹ Fraser og Honneth 2003: 125 – 126.

¹⁰⁰ Honneth i Fraser og Honneth 2003: 118 – 120. Bourdieu et. al viser i *La misère du monde*, i følge Honneth, at sosiale bevegelser ikke er det eneste uttrykk kamper om anerkjennelse kan få og at et ensidig fokus på sosiale bevegelser utelukker store befolkningsgrupper som blant annet Bourdieu et al.s studie handler om, fordi de verken er innleiret i de sosiale bevegelsene som Fraser viser til eller i den offentlige diskurs om hva som er anerkjent protest eller lidelse.

Anerkjennelse er hos Bourdieu tett knyttet opp i et av hans mest sentrale begreper, *symbolsk kapital*. Jeg skal i det følgende komme nærmere inn på Bourdieus sosiologiske grunnbegreper, sammenhengen mellom dem, og særlig se på hvordan og hvorfor anerkjennelse blir så sentralt også hos Bourdieu. I mai 1984 intervjuet nettopp Axel Honneth Bourdieu i Paris, og Bourdieu sier følgende om kampen for anerkjennelse:

Allerede i mine tidligste redegørelser for æresbegrebet finder De nærmest alle de problemstillinger, der også beskæftiger mig i dag: Ideen om, at kampene om anerkendelse udgør en fundamental dimension af det sociale liv, at disse kampe drejer sig om at akkumulere en bestemt form for kapital, nemlig "ære" forstået som ry og prestige, og at der dermed findes en bestemt logikk for akkumuleringen af symbolsk kapital, dvs. en anerkendelses- og berømmelsesbaseret kapital.¹⁰¹

I sin forståelse av mennesket som et sosialt vesen hvis handlinger er orientert mot anerkjennelse fra andre, ligger Bourdieu tett opp til Hegel og Honneth. Anerkjennelse og anseelse er hos Bourdieus det som gir livet mening, fjerner meningsløsheten. Sosial anerkjennelse befri dem som har tilgang til den "fra fortvilelsen i en tilværelse uten berettigelse".¹⁰² Anerkjennelse kan i et Bourdieu - perspektiv, som hos Sartre, bare vinnes ved å vinne makt over andre. Gjennom andres blikk tildeles vi sjarm, forførelseskraft, karisma og annen positiv verdsetting, en anerkjennelse som, i følge Bourdieu, utgjør en symbolsk kapital i kampen om materielle og symbolske goder. Bourdieus tilnærming avviser imidlertid Hegels idealisme og legger seg nærmere Marx' materialistiske utgangspunkt for å forstå hvordan anerkjennelse produseres, reproduseres og fordeles i et samfunn.¹⁰³ Bourdieu hevder at det er i relasjonen mellom objektiv virkelighet slik den opptrer uavhengig av vår mening om den, *som objektivitet av første orden*, og den oppdeling, forståelse og meningsproduksjon som etablerer seg på det symbolske plan, *som objektivitet av andre orden*, forståelsen av sosial praksis må ligge.¹⁰⁴

Det er med utgangspunkt i dette relasjonelle forholdet anerkjennelse, i følge Bourdieu, tildeles. Anerkjennelse tildeles som et symbolsk produkt via et hierarki av verdsettinger, lokalisert i en habitus, strukturert av erfaringen som følger av *den posisjon* habitus har inntatt i bestemte maktforhold. All materiell dominans får hos Bourdieu en symbolsk dimensjon, og symbolske representasjoner av verden antas å virke tilbake på materielt eksisterende dominansforhold, som en opprettholdende eller endrende kraft. Bourdieu avviser med dette

¹⁰¹ Bourdieu 1984: 14, Bourdieu 2006 a): 57.

¹⁰² Bourdieu 1999 a): 250.

¹⁰³ Bourdieu og Wacquant 1995: 106.

¹⁰⁴ Ibid: 26.

både en idealistisk, subjektiv forståelse av anerkjennelse, og en mekanisk materialistisk forståelse. Anerkjennelse er ikke noe som deles ut gjennom subjektets viljesakt¹⁰⁵ og er heller ikke determinert av tilgang på økonomisk kapital. Den er en effekt av at sosiale agenter habitus er disponert for å tilkjenne *noe* (en hvilken som helst egenskap) ved andre sosiale agenter verdi. Bruken av 'agenter' i opposisjon til 'aktører' er et brudd Bourdieu gjør som understreker et poeng. Det bryter med en teaterterminologi (aktør, rolle, scene etc.) som ofte brukes av interaksjonister og som, i følge Bourdieu, underbygger illusjoner om at vi *spiller* våre roller som autonome individer/subjekter med full bevissthet om våre motiver.¹⁰⁶ Her kritiserer Bourdieu bla. Goffmann for å representere en individualistisk tradisjon: "Hos Goffman er det alltid *einskildindivid* – uavhengig av rommet dei er i – som formar sine egne strategier framfor scenen, bak scenen og så vidare. Goffmanns skildringar er opplysende, og dei er nyttige, men dei framtrer som om dei var allmenngyldige, av di dei faktisk skildrar småborgaren i si allmengjorde form".¹⁰⁷ Bourdieu søker i stedet forståelse av *agens* i relasjonen mellom agenter praktiske sans (nedfelt i habitus) og gitte maktforhold (kapitalfordelinger) i det sosiale rom.¹⁰⁸

Kapital beskrives av Bourdieu som *sosial - fysisk energi*, som akkumulert potensiell kapasitet sosiale aktører har med seg inn i relasjoner.¹⁰⁹ Kapital blir til og får sin verdi i relasjon til sosiale rom og felt, eller rettere sagt i relasjon til *den logikk* som er hersker der, dvs. i relasjon til de dominantes (og derfor den dominerende) måte å dele inn og verdsette verden på. I vår type samfunn identifiserer Bourdieu tre former for basiskapital, dvs. kapital som i mange felt og i mange sammenhenger er viktige for hvilken sosial gjennomslagskraft sosiale agenter har. Disse er økonomisk, kulturell og sosial kapital, som sammen med (og som) symbolsk kapital blir omsatt i forhold til hverandre i det Bourdieu kaller praksisformenes økonomi. *Økonomisk kapital* utgjøres da av den inntekt, formue og materielle verdier vi råder over eller har tilgjengelig. *Kulturell kapital* er den utdanning og dannelse vi har, eller evne vi har til å forholde oss til ulike sosiale situasjoner eller kulturelle objekter (som bøker eller kunstgjenstander). Den kulturelle kapital kan også eksistere i objektivert form som for eksempel et kunstverk eller institusjonalisert i form av et eksamensbevis. Hva som *blir* kulturell kapital i sosiale rom og felt, bestemmes av hvilken kulturell kompetanse eller tilgang

¹⁰⁵ Jf. Hegel, i følge Williams 1997: 84.

¹⁰⁶ Bourdieu 1997: 8.

¹⁰⁷ Bourdieu og Wacquant 1995: 253.

¹⁰⁸ Bourdieu 1990: 13.

¹⁰⁹ Bourdieu og Wacquant 1995: 104.

som anerkjennes der (eller legitimeres, noe som kan studeres ved å studere den kulturelle kapital de dominante besitter og verdsetter). *Sosial kapital* er hos Bourdieu integrasjon og deltakelse i sosiale nettverk av bekjentskaper, forbindelser, venner og familie. Det er summen av eksisterende eller potensielle ressurser til rådighet for medlemmer i et nettverk av stabile relasjoner og anerkjente forbindelser, dvs. summen av den kapital og makt som av en agent kan mobiliseres i nettverket.¹¹⁰

Kapital står hos Bourdieu i forhold til feltets habitus. En potensiell ressurs *blir* kapital, dvs. blir en sosial kraft, bare om den anerkjennes som betydningsfull av deltakerne i et sosialt felt. Deltakerne i feltet anerkjenner den som verdifull fordi de er historisk disponert for å finne noe verdifullt i den sammenheng der det opptrer. Habitus er for Bourdieu nettopp det historisk framvokste *sett av disposisjoner* for å dele inn, forstå og handle i verden som sosiale agenter er utstyrt med, strukturert av de objektive strukturene i våre omgivelser. Habitus er en kroppsliggjort struktur, strukturert av vår samlede erfaring, og virksom når vi strukturerer og handler i virkeligheten rundt oss.¹¹¹ Habitus blir da både ha individuelle trekk, siden ingen mennesker har helt lik historie, og kollektiv trekk siden mennesker som har vokst opp under lignende forhold gjerne har flere felles erfaringer. De vil ha flere disposisjoner i habitus felles, eller være mer samstemt i sin forståelse av verden og i sine preferanser. Når vi møtes i anerkjennelseskamper, møtes vi altså ikke som frie og frittstående individer og grupper, men som sosialiserte agenter disponert for å forestille oss mennesker og situasjoner på bestemte måter. Vi vil være disponert for å anerkjenne noen og miskreditere andre egenskaper ved personer og grupper vi omgir oss med.

Enhver form for basiskapital har, i følge Bourdieu, en tendens til å fungere som *symbolsk kapital*. I strengeste forstand, hevder Bourdieu, så er symbolsk kapital ikke en eksplisitt form for kapital, men ”symbolske virkninger av kapitalen”... som oppstår ”..når den oppnår en eksplisitt eller praktisk anerkjennelse”. Den symbolske kapital beskriver Bourdieu som:

...det enhver form for kapital blir til når den blir miskjent som kapital, dvs, når den miskjennes som en kraft, makt eller som en (potensiell eller aktuell) evne til utnyttelse, og altså anerkjennes som legitim. Mer presis: Kapitalen eksisterer og fungerer som symbolsk kapital (som noe som framskaffer gevinster, slik for eksempel den konstaterende læresetning uttrykker det: *honesty is the best policy*) i forhold til en habitus som er predisponert for å oppfatte den som et tegn, og som et tegn på betydning, dvs, for å gjenkjenne og anerkjenne den i henhold til kognitive strukturer som er egnet til, og

¹¹⁰ Ibid: 104.

¹¹¹ Ibid: 112.

tilbøyelige til å anerkjenne den fordi de er samstemt med den. Som produkt av en forvandling fra et styrkeforhold til et meningsforhold, frigjør den symbolske kapital fra likegyldighet, (forstått som fravær av betydning og mening).¹¹²

I relasjonen mellom agenter tilganger/egenskaper og feltets rådende habitus produseres altså symbolsk virkninger. Symbolsk kapital kan derfor sees på som (kollektive)forestillinger i et sosialt rom eller felt, som utstyres agenter med ulik sosial kraft og derfor ulik makt i kampen om materielle og symbolske goder. Fordi slike forestillinger om verden vil være strukturert i overensstemmelse med rådende tradisjoner, institusjonelle ordninger og dominansforhold, så framstår de som naturlige. Kulturelt og historisk bestemte inndelinger av verden, herunder oppfatningen av maktforhold, framstår derfor som gitt fra naturen sin side, som evige og nødvendige, noe Bourdieu eksemplifiserer med forholdet mellom kjønnene.¹¹³ Et historisk maktforhold (patriarkatet) har, i følge Bourdieu, vokst fram mellom kvinner og menn, der maskulin dominans framstår som naturlig – både for kvinner og menn – og gjør at 'mann' utgjør symbolsk kapital i relasjon til kvinne.¹¹⁴ Dette skjer, i følge Bourdieu, fordi det på en og samme tid finner sted en sosialisering av det biologiske og en biologisering av det sosiale.¹¹⁵ Denne form for symbolsk kapital avledes ikke av noen personlig tilgang på basiskapital, men tildeles på grunnlag av ytre fysiske tegn på tilhørighet i den sosiale kategori 'mann' som gir en statusfordel i forhold til kategorien 'kvinne'. Vi kan her tenke oss paralleller til alder og ulike typer utseende og form på kroppen, som for eksempel hudfarge der 'svart' står i et statusforhold til 'hvit'. I gitte sammenhenger utstyres altså et bestemt kjønn, en bestemt alder, en bestemt hudfarge eller en bestemt kroppsfasong agenter med sosial kraft, en innflytelse, en symbolsk kapital som gir visse fortrinn når materielle og symbolske goder fordeles. På samme måte kan feil alder, kjønn, kroppsfasong eller hudfarge utstyre personer med *negativ symbolsk kapital*,¹¹⁶ der en miskreditering skjer som *tapper for sosial kraft*, reduserer sosial innflytelse og fører til negativ forskjellsbehandling.

Betingelsene for tildeling av sosial anerkjennelse i et Bourdieu - perspektiv kan altså sies å være forankret i habitusformer og kapitalfordelinger i det sosiale rom. Kapital eksisterer og får sin verdi i relasjon til det sosiale roms logikk for *hva* som verdsettes, en logikk som

¹¹² Bourdieu 1999 a): 251.

¹¹³ Jf. Bourdieu 2000 *Den maskuline dominans*.

¹¹⁴ Jf. her likheten med Simone de Beauvoir 2000: 35.

¹¹⁵ Det Bourdieu her sikter til er at vår (biologiske) *kropp* sosialiseres av omgivelsene (eksempelvis ved at vi utvikler maskulint eller feminint gangelag, ved vår måte å spise på, eller finne vår plass i det sosiale på) og at denne sosialiseringen nedfeller seg som *kroppsliggjort* (biologisert) kunnskap om verden som tas for gitt.

¹¹⁶ Bourdieu 1999 a): 250; Bourdieu 1997: 190.

framfor alt vil komme til uttrykk i hvordan agenter med dominerende posisjoner i det sosiale verdsetter. Det er her viktig å få med at sosiale felt og rom står i et forhold til hverandre og påvirker hverandre, kan være under - og overordnet hverandre og overlapper hverandre. Særlig vil overordnede *maktfelt* påvirke spillet i andre sosiale rom og felt. I tilfellet unge flyktningers møte med norsk lokalbefolkning, kommer vi ikke utenom at maktspill i globale maktfelt, og i det maktfelt den norske stat utgjør, spiller inn på betingelsene for anerkjennelse i lokale rom og felt.¹¹⁷

Bourdieu er opptatt av *grunnlaget for den symbolske maktutøvelse* eller hvordan symbolsk makt forholder seg til objektive maktforhold som symbolske representasjoner av disse. Bourdieu vil blottlegge *de skjulte sammenhenger*, som nettopp forblir skjult fordi de er selvfølgeliggjort av maktforholdet og framstår som avhistorisert og avkulturalisert common sense oppfatning (doxa): "...often inscribed in the institutions and thus present in the objectivity of social organizations and in the minds of the participants".¹¹⁸ Et forsøk på å avdekke *grunnlaget for den symbolske maktutøvelse* unge flyktninger møter i norske lokalsamfunn, slik disse utgjør betingelser for anerkjennelse, kommer i dette perspektivet ikke utenom en historisk analyse av relasjonen "lokalbefolkning" og "flyktning". Det blir viktig hvilken relasjon de har stått og står i til hverandre i det globale og nasjonale rom.¹¹⁹ Forestillinger knyttet til posisjonen "nordmann" i relasjon til "flyktning" i det lokale rom antas i dette perspektivet ikke bare å *korrespondere* med objektive maktforhold, de *blir* som symbolske representasjoner en del av de samme maktforholdene. Som objektivt eksisterende forestillinger om hvordan verden skal oppdeles og forstås, fremmer de en slik oppdeling og forståelse av verden.

I Bourdieus tilnærming ligger en kritikk av handling - struktur dualisme og tradisjonelle ressursfordelingsperspektiv, av det frie transcendentale subjekt hos Hegel, økonomisk determinisme hos Marx og av det Bourdieu oppfatter som reduksjonen av menneskelige relasjoner til kommunikasjons -og dialogrelasjoner hos Habermas. Bourdieus agenter handler både med en viss fleksibilitet og kreativitet og som begrenset av strukturerte disposisjoner de har fått kroppslig nedfelt over tid. Den økonomiske kapital kaller Bourdieu "roten til alle de andre typene av kapital", men uten dermed å se på andre typer kapital som reduserbare til

¹¹⁷ Bourdieu 1996 a): *The state nobility*; Bourdieu 1996 b): *Symbolsk makt* (s. 55).

¹¹⁸ Bourdieu 1992: 388.

¹¹⁹ Kapittel 4 er et forsøk på å vise hvordan hegemoniske forestillinger om verden på det symbolske plan historisk har vært forankret i bestemte og maktforhold.

økonomisk kapital (som i økonomismen).¹²⁰ Det betyr at økonomisk kapital heller ikke determinerer det sosiale, som klassene. Bourdieu opererer, som Marx, med et klassebegrep, men ikke forstått som konstante og avgrensede objektivt iakttakbare grupper, definerbare ut fra deres forhold til produksjonsmidlene. Klasser i et Bourdieu -perspektiv defineres med utgangspunkt i de sosiale relasjonene som kan observeres mellom grupper av mennesker i det sosiale rom. Bourdieu advarer mot å forveksle teoretiske klasser med virkelige klasser, dvs. de som i praksis kjemper som klassebevisste og mobiliserte grupper.¹²¹ Denne tilnærmingen fremmer et multiperspektiv på sosial anerkjennelse og sosial ulikhet, samtidig som den insisterer på en materiell forankring. I forståelsen av unge flyktningers betingelser for anerkjennelse blir en slik tilnærming nyttig, både fordi den kan fange opp *relativt stabile materielt forankrede mønstre for dominans* og den *kompleksitet* som finnes i slike dominansrelasjoner.

Kjernen i den symbolske dominans blir, i følge Bourdieu, makten til å definere hvordan verden skal forstås, oppdeles og betraktes, dvs. makten over persepsjonskategoriene. Denne type makt besittes av de med de dominerende posisjoner i det sosiale rom, de som *nettopp derfor* 'naturlig' besitter sin symbolske makt og med den største selvfølgelighet legger premissene når sosiale verdsettinger foretas. Den 'naturlige' måte å forestille seg verden på, blir den måte de dominante forestiller seg den på.¹²² En virkning av slik dominans er det Bourdieu kaller *symbolsk vold*, tendensen blant de dominerte til å overta de dominantes verdensbilde, inkludert de herskendes bilde av dem selv. De herskendes nedvurdering av de dominerte blir til de dominertes nedvurdering av egen kunnskap, egen erfaring og egne meninger. Den symbolske vold virker når vi som dominerte *vet* at vi er mindreverdige, når mindreverdigheten setter seg i kroppen, blir en del av vår habitus og avslører og forråder oss i situasjoner der vi føler oss underlegne. Vi ender gjerne opp med å rødme, bli forlegne og gjøre alle slags anfektelser som indikerer at vi føler oss uvel. Dette er også den form for vold som virker når undertrykte grupper ikke makter å samle seg til kamp for egne interesser, fordi inkorporert i kroppen finnes den grunnleggende oppfatning at deres problemer er forårsaket av egen utilstrekkelighet.

¹²⁰ Bourdieu 2006 b) [1983]: *Kapitalens former* AGORA 1 – 2, 2006: 21 – 23.

¹²¹ Bourdieu 1987.

¹²² Det er viktig å understreke at Bourdieu ikke ser på den dominans som her oppstår som en *ideologisk indoktrinering* i tradisjonell marxistisk forstand, som *falsk bevissthet* eller som at 'de herskende tanker' er 'de herskendes tanker'. Den er heller ikke en weberiansk *innordning ved hjelp av fornuften* eller for den saks skyld en foucaultsk *disiplinering*. Dominans virker hos Bourdieu gjennom en *dobbelt naturalisering* – gjennom at *den fysiske verden skriver seg inn i den fysiske kroppen* og, via den homologi som da oppstår, mellom sosiale og mentale strukturer.

Taperne i kampen om symbolsk makt blir i dette perspektivet tapere i kampen om sosial anerkjennelse. De som ikke *er* det som det er anerkjent å være, *der* det er anerkjent å være, som ikke *har* det som er anerkjent å ha, som ikke *kan* det som er anerkjent å kunne. De som mangler anerkjent kapital og følgelig også mangler symbolsk makt til å influere på hva som skal anerkjennes. Bourdieu understreker på denne måten den tette sammenhengen mellom objektive posisjoner, definert som kapitaltilganger og tilgangen på anerkjennelse. Ved å understreke at forståelsen av anerkjennelse ligger i relasjonen mellom det objektive og det symbolske, avviser Bourdieu det han kaller en dobbeltreduksjon og dobbeltavpolitisering av sosiale relasjoner hos Habermas: ”Han [Habermas] reduserer de politiske maktrelasjonene til kommunikasjonsrelasjoner (og til ‘den ikkevoldelige kraften i den argumenterende diskurs som gjør det mulig å komme fram til en forståelse og fremkalle konsensus’) dvs. til ”dialog” - relasjoner hvor han praktisk talt har fjernet de maktrelasjonene som opptrer i en omskapt form.”¹²³ Bourdieu understreker sitt poeng når han hevder at: ”...argumentenes makt knapt har noen virkning stilt overfor maktens argumenter”.¹²⁴

Betingelsene for tildeling av anerkjennelse blir i et Bourdieu - perspektiv materielt fundert, både i eksisterende objektive relasjoner mellom kapitaltilganger og historisk materielle dominansforhold, inkorporert som disposisjoner i agentenes habitus. Betingelsene for anerkjennelse, mulighetene for å bli tildelt symbolsk kapital av anerkjennende habitus på gruppe og individnivå, bestemmes da av maktforhold fundert i fortid som nåtid og i det materielle så vel som i det symbolske ved maktrelasjonene. Fordelingen av symbolsk kapital blir i dette perspektivet fordeling av sosial betydning og eksistensberettigelse: ”I verdighetens og uverdighetens hierarki”, hevder Bourdieu, ”står aristokraten i motsetning til den stigmatiserte paria (...)...som – i likhet med jødene i Kafkas tid, eller de sorte i gettoene eller araberne og tyrkerne i arbeiderforstedene i europeiske byer i dag – er bærere av den forbannelse som ligger i negativ symbolsk kapital ”.¹²⁵ Det å være beheftet med negativ symbolsk kapital medfører altså risiko for å bli utsatt for det Goffman kaller stigmatisering, det Link og Phelan beskriver som statustap, og det Honneth kaller krenkelser og sosial forakt.

I denne gjennomgangen har jeg vært innoom ulike perspektiver på anerkjennelse og miskjennelse. Når jeg velger å gjøre Bourdieus teoretiske tilnærming sentral, skyldes det først

¹²³ Bourdieu 1999 a): 70

¹²⁴ Ibid: 69

¹²⁵ Ibid: 250

og fremst at jeg finner den nyttig i utforskningen av den problemstilling jeg jobber med. Jeg er først og fremst interessert i hvordan anerkjennelse og miskjennelse *produseres og fordeles sosialt* og *virker* som sosiale krefter på sosiale agents tilgang til sosiale goder. Jeg er ikke primært opptatt av mer filosofiske spørsmål som hva anerkjennelse egentlig *er*, om anerkjennelse *kan* være gjensidig og *må* være gjensidig for at den skal være ekte, eller *under hvilke betingelser* anerkjennelse blir gjensidig og ekte som om den eksempelvis må kunne knyttes til handlinger som har til hensikt å anerkjenne, dvs. være *intendert*.¹²⁶ Jeg er heller ikke *primært* opptatt av anerkjennelsens og miskjennelsens psykologiske innvirkning på selvrealiserings og identitetsutviklingsprosesser. I tilfelle ville det være nærliggende at den anerkjennelsesformen Honneth kaller *kjærlighet* og det som pågår og *har pågått* i flyktningungdommenes nære relasjoner ble mer sentralt i undersøkelsen. I stedet er jeg opptatt av at 'vi' skal stå sentralt i analysen, eller rettere sagt de materielle og symbolske betingelser hos 'oss' for tildelinger av respekt og sosiale verdi til unge flyktninger. En slik tilnærming betyr ikke at den subjektivt opplevde anerkjennelses - og miskjennelsens psykologiske virkninger blir uviktig. Tvert imot så prøver jeg hele tiden å ha med hvordan anerkjennelse og miskjennelse kan virke oppbyggende og nedbrytende på ungdommenes selvbilde og får sosial betydning som forutsetninger for sosial deltakelse. I forståelsen av sosialpsykologiske aspekter ved anerkjennelsesprosessene har Bourdieus sosiologiske tilnærming noen klare begrensninger, jeg trekker derfor in mer sosialpsykologisk inspirerte teorier som et supplement underveis, for å underbygge slutninger om anerkjennelsens - og miskjennelsens psykologiske virkninger.

Bourdies tilnærming har den fordel at hans relativt åpne begreper er godt egnet til å beskrive kompleksitet i alt det som handler om anerkjennelse og miskjennelse. Noe av de mest spennende med Bourdieu er hvordan han med sine begreper forsøker å overskride det tradisjonelle skillet mellom strukturorientert og individorientert, materielt orientert og symbolsk orientert forståelse av sosial dominans. Bourdieu tilbyr verktøy som er godt egnet til å gripe hvordan det individuelle og samfunnsmessige, det materielle og symbolske og det historiske og nåtidige henger sammen og er samvirkende. En analyse må, i følge Bourdieu, ikke bare konkret inneholde hvordan eksisterende maktforhold er objektivt fundert, som en

¹²⁶ Heikki Ikäheimo and Arto Laitinen viser til at Honneth noen ganger skriver som om *intensjon* må være til stede for at vi skal kunne kalle noe anerkjennelse: "whether we are talking of gestures, speech acts, or institutional measures, these expressions and procedures are cases of 'recognition' only if their primary purpose is directed in some positive manner towards the existence of another person or group". (Honneth in "Grounding Recognition," 506, i følge Heikki Ikäheimo and Arto Laitinen (2007) in Bert van den Brink and David Owen (eds.) (2007) *Recognition and Power*, New York: Cambridge University Press).

relasjon mellom posisjoner med ulik kapital, den må også ha med *hvordan maktforholdet vokste fram*, og kommer til uttrykk på det symbolske plan som historisk etablerte prinsipper for inndeling og betrakningsmåter. Kompleksitet og historiske dimensjoner ved dominansforholdet er noe jeg kommer tilbake til flere steder underveis i avhandlingen, i neste kapittel vil jeg beskrive litt nærmere hvordan jeg har tenkt og gått fram teoretisk - metodisk i undersøkelsen.

Kapittel 3

Teoretisk - metodisk tilnærming og refleksjon

Valg av tema og tilnærming til forskning påvirkes av forskerens teorier og perspektiver, mangfoldet av sosiale sammenhenger, mulighetene for tilgang til ulike data og prosjektets målsetning.¹²⁷ Når jeg i denne undersøkelsen gir Pierre Bourdieus teoretisk/metodiske tilnærming til sosial praksis en sentral plass, så er det ikke tilfeldig. Jeg gjør et valg som sier noe om mine preferanser, selv om valget også kan begrunnes med utgangspunkt i den sosiale sammenheng som utforskes og den problematikk som står sentralt. I det følgende vil disse aspektene bli belyst. Først vil jeg imidlertid presentere noen ontologiske og epistemologiske grunntanker i tilnærmingen, og drøfte hvilke muligheter og utfordringer som ligger i de valg som gjøres.

Bourdieus utgangspunkt er at sosiologisk forskning skal avdekke de dypest nedgravde strukturene i det sosiale univers og de mekanismer som bidrar til vedlikehold og omforming av disse strukturene.¹²⁸ Noe av det mest problematiske med å gjøre dette, er i følge Bourdieu at det sosiale univers lever et dobbeltliv. Det eksisterer både som sosialfysikk og som sosialfenomenologi, både som materielle og symbolske strukturer, som objektiv fordeling av kapital, og som mentale og kroppslige skjemaer eller habitus. Denne dobbeltheten krever, i følge Bourdieu, en *dobbeltlesning*, eller en bifokal analytisk tilnærming, som unngår de svakhetene som følger av en dualistisk tenkning.¹²⁹ En slik tilnæringsmåte understreker relasjonen mellom det sosiale univers sin objektive eksistens og virkemåte og våre forestillinger om det. Mennesket søker etter mening og forståelse av det sosiale univers og forestillingene vi gjør oss kan mer eller mindre samsvare med dette samme sosiale univers sin eksistensform og virkemåte. Uavhengig av om det finnes et slikt samsvar eksisterer forestillinger som objektiv virkelighet, og vil som mentale strukturer bidra til å opprettholde og endre eksisterende materielle og symbolske strukturer. Analysen bør både se på hvordan forestillinger er strukturert av den objektive virkelighet og hvordan de i kraft av sin eksistens bidrar til å opprettholde og endre denne samme virkelighet i en dialektisk prosess.

¹²⁷ Coffey og Atkinson 1996.

¹²⁸ Bourdieu og Wacquant 1995: 26

¹²⁹ Ibid: 26.

Bourdieu legger i sin vitenskapelige tilnærming vekt på å unngå både mekanisk materialisme og teleologisk individualisme. I det han kaller en praxeologisk tilnærming prøver han å holde sammen en strukturalistisk og en konstruktivistisk tilnærming i en tosidig bevegelse. I en førstebevegelse handler det om å få oversikt over de sosialt virkende krefter – kapitalen, som objektivt regulerer begrensninger og muligheter. I en andrebevegelse gjeninnføres agentenes umiddelbare forståelse, disposisjonene, som strukturerer handlingene innenfra.¹³⁰ Den vitenskapelige konstruksjon blir hos Bourdieu en tredje form for sosial konstruksjon, som må ha som mål å forklare homologien mellom den sosialt konstruerte virkeligheten og de symbolsk konstruerte representasjonene av denne, for å få fram *den doble sannhet*.¹³¹

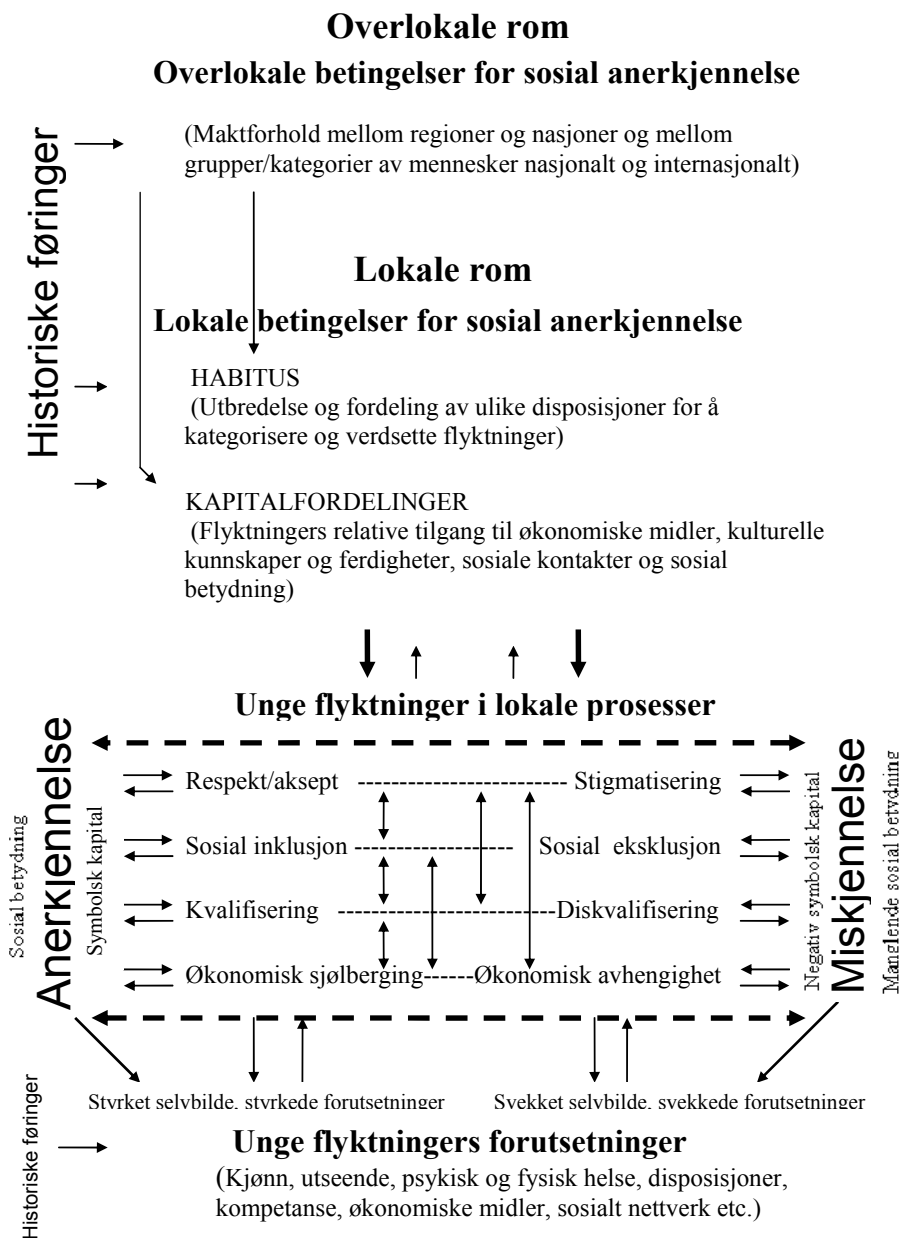
Analysefokus og teoriramme

Undersøkelsesobjektet i denne studien er *anerkjennelses - og miskjennelsesprosesser* i relasjoner mellom unge flyktninger og lokalbefolkningen i to norske lokalsamfunn. Jeg antar i utgangspunktet at unge flyktninger ved ankomst vil søke adgang til noen sosiale felt, der noen sosiale goder ville stå på spill. Videre antar jeg at noen prosesser settes i gang, der de unge flyktingenes *kapital* kommet til uttrykk, både i de investeringer som gjøres (og ikke gjøres) og i fordelingen av materielle og symbolske goder. Ungdommenes kapital tenker jeg meg som et forhold mellom de *forutsetningene* de stiller med og *materielle og symbolske betingelser* i lokalsamfunnet (fig. 1). Innledningsvis var jeg inne på at fordelingen av sosial anerkjennelse og miskjennelse er noe jeg tenker meg vil komme til uttrykk i utviklingen av *fire sentrale sosiale prosesser* der *motstridende krefter* er virksomme og at utviklingen av prosessene, hver for seg og til sammen, vil trekke i retning av anerkjennelse og miskjennelse i ungdommenes tilværelse. Konkret ser jeg for meg at møter med *respekt og aksept* står i motsetning til møter med *stigmatisering, kvalifisering* i motsetning til *diskvalifisering, sosial inklusjon* i motsetning til *sosial eksklusjon* og *økonomisk sjølberging* i motsetning til *økonomisk avhengighet* (fig. 1). I figur 1 forsøker jeg også å illustrere hvordan de lokale betingelsene og prosessene er knyttet opp i *historiske og overlokale prosesser*, som jeg forestiller meg vil kunne spores i og spiller direkte inn på fordelingen av sosial anerkjennelse i det lokale rom.

¹³⁰ Ibid: 29.

¹³¹ Bourdieu 1999 a): 196 – 199.

Figur 1: Modell for tilnærming til fordeling av anerkjennelse i et lokalsamfunn.



Med utgangspunkt i tidligere forskning, noen testintervjuer og en bourdieusk forståelse av sosial anerkjennelse, kom jeg i avhandlingen til å fokusere på tilgangen til fire kategorier av goder (respekt/aksept, kvalifisering, sosial inklusjon, økonomisk uavhengighet) som jeg antok hadde sammenheng med tilgang på fire kapitaltyper (økonomisk, kulturell, sosial og symbolisk kapital) og var knyttet til de fire ulike typer sosiale prosesser som er nevnt ovenfor (jf. fig. 1).

Tilgang til respekt og aksept tenker jeg meg som *tilgang til likeverdighet som menneske* og derfor helt sentralt i etableringen av en anerkjent tilværelse. Motsatsen blir å få sitt menneskeverd redusert gjennom statustap eller stigmatisering. Charles Taylor gjør et skille her mellom en *ubetinget* form for anerkjennelse og *betinget* anerkjennelse, et skille godt beskrevet av Andrew Sayer:

Recognition takes a number of forms. Charles Taylor draws a distinction between unconditional and conditional respect. The former is or should be granted simply in recognition of others humanity, even in the absence of knowledge of their particular characteristics and behaviour. By contrast, the latter is conditional upon the particular behaviour of others, whether in terms of its moral or other qualities: it has to be earned.¹³²

Tilgang til en vellykket (*ny*)kvalifisering tenker jeg meg som viktig for *evnen til deltakelse* og *motivasjonen for deltakelse* i sosiale sammenhenger og den vil stå i motsetning til den *diskvalifisering* av ungdommene som vil skje om de ender opp uten tilgang på sentrale kunnskaper og ferdigheter for deltakelse. Jeg tenker meg her at en formell kvalifisering i hovedsak vil søkes i utdanningsinstitusjonene, men at også en uformell kvalifisering blir viktig, og at denne særlig vil være avhengig av tilgang til sosiale fellesskap. En sosialt anerkjent tilværelse forutsetter derfor også en viss *sosial inkludering*, ikke bare for den uformelle kvalifiseringens skyld, sosiale fellesskap er også viktige informasjonskilder og ryktespredere (og derfor referanser), de tildeler sosial betydning, bygger opp under følelsen av tilhørighet og åpner muligheter for etablering og utvikling av varige vennskap. Til slutt tenker jeg meg at det blir det viktig for ungdommene å sikre seg økonomisk. I en tidlig fase er det rimelig å tenke seg at deltidsarbeid og *utsikter til økonomisk uavhengighet* (via mulighetene for en vellykket kvalifisering) blir viktig. Senere kan det dreie seg mer om tilgang til arbeid overhodet og tilgang til arbeid med en rimelig lønn.

Utgangspunktet til de fleste flyktninger er at de har brutt opp fra en tilværelse der de hadde tilgang til slike goder. I eksil har de kommet i en situasjon der ressursene de baserte sine tilganger på ikke lenger fungerer som kapital på samme måte, ikke lenger har den samme sosiale verdi eller effekt. Språket, det sosiale nettverket, kunnskaper/ferdigheter og de økonomiske ressursene utgjør ikke den samme sosiale kraft i kampen om symbolske og materielle goder som i tidligere omgivelser. Fig. 1 illustrerer hvordan en slik kapitalmangel kan representere en risiko for å forbli fattig på anerkjente goder, eller ende i en tilværelse

¹³² Taylor 1992; Sayer 2005: 60.

dominert av sosial miskjennelse. Tanken er altså at mulighetsbetingelsene for sosial anerkjennelse og risiko for miskjennelse vil komme til uttrykk i utviklingen av noen grunnleggende sosiale prosesser. Tilgang til respekt/aksept, sosial inklusjon, kvalifisering og (utsikter til) økonomisk sjølbergning kan tolkes som tegn på sosial betydning eller sosial anerkjennelse. Stigmatisering, sosial eksklusjon, diskvalifisering og (utsikter til) økonomisk marginalisering kan tolkes som manglende sosial betydning og sosial miskjennelse.

Fig. 1 indikerer at prosessene hver for seg og samlet kan trekke i en bestemt retning, videre at de kan påvirke hverandre ved at eksempelvis kvalifisering får betydning for økonomisk sjølbergning og sosiale inklusjon. Utviklingen av prosessene og samspillet mellom dem inngår som en del av det jeg ser på som en dialektikk mellom anerkjennelse og miskjennelse. Den empiriske utfordringen ble å beskrive hvordan de står i et innbyrdes forhold til hverandre og enkeltvis og samlet bidrar til fordeling av anerkjennelse og miskjennelse. I en slik prosesstilnærming ligger at det finnes *grader av et fenomen*, med sine negative og positive ytterligheter. Det finnes grader av anerkjennelse og miskjennelse, grader av respekt/aksept og stigmatisering, grader av sosial inklusjon og eksklusjon, grader av kvalifisering og diskvalifisering og av økonomisk uavhengighet og marginalisering. Fenomen og prosesser kommer til uttrykk på ulik måte og med ulik styrke avhengig av sammenhengen, og vil forholde seg ulikt til forskjellige kategorier av agenter i et felt, avhengig av deres mengde og sammensetning av kapital. I sum kan vi tenke oss at enkeltungdommer og grupper eller kategorier av ungdommer har en mengde og sammensetning av kapital som gjør at de har store eller små sjanser for å oppleve sosial anerkjennelse i mange eller få sosiale sammenhenger.

Den inndeling i ulike sosiale prosesser jeg gjør i fig. 1 understreker at anerkjennelse og miskjennelse kan ta flere former, mens pilene indikerer at det finnes en gjensidig påvirkning mellom disse. Anerkjennelse og miskjennelse kan komme til uttrykk som tildeling eller avvisning på søknad om studieplass, som god eller dårlig karakter på et skolearbeid, som respektfull eller arrogant behandling i et jobbintervju eller på et offentlig kontor, som størrelsen på en økonomisk godtgjørelse for et stykke arbeid eller som inkludering eller sosial avvisning i et arbeidsmiljø. Den gjensidige påvirkningen kan komme til uttrykk for eksempel ved at sosial inklusjon i sosiale fellesskap gir tilgang til (og derfor fungerer som sosial kapital) kvalifikasjoner og kontakter, som igjen kan komme til nytte som kulturell kapital i utdanning, og som symbolsk kapital i form av referanser i konkurransen om arbeid. Utdanning og gode

referanser gir tilgang til ettertraktede jobber (og kan slik omsettes til økonomisk kapital), som gir en økonomisk romslighet til i neste omgang å invitere venner på middag eller kulturelle opplevelser som reiser og teater. Økonomisk kapital konverteres slik på ny til sosial kapital eller investeres i kulturell kapital.

Ser vi prosessene og fenomenene i et feltperspektiv, inngår de alltid i en sammenheng der noe står på spill for de som deltar. Utestenging fra et felt (eksempelvis langvarig arbeidsløshet), så vel som marginalisering innenfor felt (eksempelvis inn og ut av lavstatusarbeid med dårlig betaling), vil alltid ha sammenheng med mangel på kapital, en mangel på *det som etterspørres* for å kunne etablere seg varig i feltet. Tilgang til symbolsk kapital, dvs. tilskrivinger av sosial verdi, vil igjen være forankret i en sosialt konstruert habitus og i pågående symbolsk maktkamp i sosiale rom og felt. Kapitalfordelingene og eksisterende habitus i lokalsamfunnet kan imidlertid ikke, som fig. 1 indikerer, forstås uavhengig av historiske og overlokale maktforhold. De har begge, som lokale materielle og symbolske betingelser for anerkjennelse, blitt til historisk og i relasjon til overlokale sosiale rom. Hele kapittel 4 i denne avhandlingen er viet det historiske og overlokale sin betydning, i et forsøk på å sette undersøkelsesobjektet inn i et større perspektiv. Ved hjelp av ulike kilder som litteratur, tidsskrifter og aviser forsøker jeg å beskrive både tilblivelsen av noen disposisjoner i en habitus og etableringen av en doxa i det sosiale rom som utgjør nasjonen Norge.

Endelig prøver jeg i figuren å få fram at mulighetene for sosial anerkjennelse er et forhold mellom betingelser lokalt og unge flyktningers forutsetninger. Unge flyktningers forutsetninger vil variere med historisk bakgrunn, de er på alle måter historisk skapte, som det sosiale rommet, kapitalfordelingene og habitus er det. Unge flyktningers forutsetninger vil være forskjellige, men ikke statiske, de vil styrkes og svekkes igjennom de samme sosiale prosessene som fordeler anerkjennelse og miskjennelse i det sosiale rommet. I fig. 1 indikerer jeg at anerkjennelse på en og samme tid er tildeling av symbolsk kapital, dvs. av sosial betydning og en tildeling av psykisk styrke og at disse sammen styrker personlige forutsetninger for å føre nye kamper om anerkjennelse. Det er ikke meningen her å antyde at det finnes noe kausalt *en til en forhold* mellom sosial anerkjennelse (det som omgivelsene anerkjenner ved oss) og en positiv selvverdssetting (som krever at denne anerkjennelsen

oppleves som ønsket, ekte og fortjent).¹³³ Likevel er det rimelig å hevde at det i mange tilfeller vil være slik at sosial verdsetting styrker selvbildet. Jeg prøver altså ved hjelp av modellen i fig. 1 å holde sammen eller *se sammen* det sosiale aspektet ved anerkjennelse - tildeling av sosial styrke gjennom andres blikk og oppmerksomhet og det psykologiske aspektet ved anerkjennelse - tildeling av psykologisk styrke gjennom selvverdsetting.

Den teoriramme og det analysefokus jeg her presenterer har jeg valgt i en prosess der noe annet velges bort eller blir underordnede perspektiver. Jeg kunne eksempelvis valgt å legge mer vekt på tradisjoner med fortolkende kulturanalyse eller gjort rasisme som fenomen mer sentralt. Jeg kunne forholdt meg mer til ulike retninger innen 'cultural studies' og rasismeteorologi og til den internasjonale og nasjonale diskusjonen rundt kulturmøter/konflikter og rasisme. En tredje mulighet ville være å vektlegge i større grad et økonomisk *marginaliseringsperspektiv*, der jeg kunne drøfte tesen om at migranter som vestens nye underklasse. Når slike tilnærmingene ikke ble mer sentrale, er det ikke fordi jeg finner dem uinteressante eller uviktige. Jeg vil forklare mitt valg av Bourdieu med at *dominans* ble sentralt i relasjonene jeg studerte, og da som *multiple* former for dominans, noe jeg finner at Bourdieus begrepsapparat er godt egnet til å fange opp. Et slikt perspektiv er dessuten ikke uforenlig med å ta opp viktige fenomener og kunnskap som de alternative perspektivene nevnt ovenfor bidrar med.

Brudd med doxa og deltakende objektivering

Bourdieu er opptatt av at sosiologisk forskning ikke må ende opp med en bekreftelse av doxiske forestillinger.¹³⁴ En strategi for å unngå dette er å praktisere det han kaller "radical doubt", for å gjøre et nødvendig brudd med den common-sense eller doxa som er: "...inscribed in the institutions and thus present in the objectivity of social organizations and in the minds of the participants".¹³⁵ En vitenskapelig analyse av doxa kan, i følge Bourdieu, gjøres ved at selvfølgeliggjorte forestillinger spores tilbake til sitt sosiale opphav i det objektive, og analyseres som historisk oppstått forståelse, med basis i historisk etablerte

¹³³ Vi kan her både tenke oss at enkeltpersoner har vært utsatt for så mye miskjennelse i sitt liv at de har vanskelig for å ta til seg anerkjennelse fra sine omgivelser og at enkeltpersoner tar til seg anerkjennelse fra omgivelsene noe som sosialt vil bli oppfattet som miskjennelse. (Eksempelvis når enkeltpersoner tar til seg som ros det andre oppfatter som sarkasme).

¹³⁴ Bourdieu 1992: "Radical Doubt". In Delanty, G. & Strydom, P. 2003: *Philosophies of Social Science. The Classic and Contemporary Readings*. Open University Press: Philadelphia. (388 – 394).

¹³⁵ Ibid: 388.

sosiale maktforhold.¹³⁶ En fare ligger i at forskeren selv er skapt av og nedsunket i sine omgivelser og luller inn i forestillingen om at et sosialt objekt er kjent og selvinnlysende, noe som gjør at det skjermes for kritiske spørsmål. Bourdieu understreker at det må være et mål å hindre at de sosiale omgivelsene *selv* konstruerer forskningsobjektet, *gjennom forskeren*, ved at denne er ubevisst på seg selv som et subjekt av sine omgivelsene: ”To not construct....is still to construct” er Bourdieus poeng, men da som ”...ratifying – something already constructed”.¹³⁷ Analysen av forskeren som nedsunket i det sosiale, og forskning som sosial konstruksjon av forestillinger, rammer også oppfatninger om verdinøytralitet innenfor forskningen, forestillinger som kanskje er mest knyttet til det positivistiske og tidlig hermeneutiske paradigme. Men Bourdieu kritiserer også det postmodernistiske, ytterliggående konstruktivistiske paradigmet, som ikke tar i betraktning den objektive sosiale virkelighet, men: ”... reduce scientific discourse to rethoric strategies about a world itself reduced to the state of text”.¹³⁸

Howard Becker peker også på behovet for å bryte med ” what everyone knows’ eller ”common sense”. Som eksempler på tilvante forestillinger nevner han; ”skoler utdanner barn” eller ”sykehus helbreder syke”. Forskningen må i stedet for å akseptere slike vanlige forestillinger spørre ”hva er det skoler og sykehus gjør”.¹³⁹ Noen grunnleggende doxiske forestillinger i denne sammenheng kunne da være at ”norske lokalsamfunn gir unge flyktninger sikkerhet og en ny start i livet” eller; ”norske lokalsamfunn integrerer unge flyktninger som er utplassert i lokalsamfunnet”. Et brudd, en radikal tvil, betyr å ikke akseptere slike forestillinger og i stedet spørre: ”hva er det norske lokalsamfunn gjør med unge flyktninger som utplasseres der?”.

Et siste poeng jeg vil ta med i Bourdieus tilnærming er at objektiveringen av undersøkelsesobjektet bør skje i en refleksiv prosess, noe som krever at forskeren utsetter seg for den samme objektiveringen som forskningsobjektet. Det viktigste er her at det foretas en

¹³⁶ Ibid: 389 – 390. Kapittel 4 i denne avhandlingen er et forsøk på å gjøre en slik analyse.

¹³⁷ Ibid: 388.

¹³⁸ Bourdieu 1992: 393. Jf. her også Margaretha Järvinen (2001) for en drøfting av forskjellen mellom Bourdieus strukturelle konstruktivisme, som i stor grad legger vekt på å finne ut hvordan det symbolske forholder seg til ”objektivt virkelighet” og andre konstruktivistiske tilnærminger, som eksempelvis Spector og Kitsuse’ ”sosial definisjonsperspektiv” og stempingsteori, der ”den objektive virkelighet” som symbolsk konstruksjon er relatert til, er av mindre interesse siden: ”...the significance of objective conditions for us is the assertions made about them...we are not concerned whether or not the imputed condition exists” (Spector & Kitsuse 1977: 76; i følge Järvinen 2001: 73).

¹³⁹ Becker 1998: 83.

objektivering av egen posisjon i feltet og gjøres en analyse av hvordan denne posisjonen kan influere på konklusjoner og analyser. Den refleksive analyse må, i følge Bourdieu, rettes mot tre særlig viktige kilder til skjevheter, forstyrrelser eller bias hos forskeren som truer validiteten av forskningen: den sosiale bakgrunn, akademiske posisjon og rolle som intellektuell.¹⁴⁰ Feil og utilstrekkelighet i forskning vil ofte relatere seg til sosiale determinanter som gir forskeren interesse i feilene, ved at det skapes 'blind spots'. Dette kan gjelde i valg av tema, metode og i forståelse, som når den maskuline dominans gir menn interesse av å være blinde for kjønnsdiskriminerende praksis. Bourdieu hevder i denne sammenheng at man må kjenne sosiologien om kjønn for å forstå hva kjønn betyr for sosiologien. Jeg tenker meg at blindhet lett kan opptre i andre sammenhenger, og særlig der forskeren tilhører de dominerende innenfor de felt, sosiale rom og relasjoner som utforskes, og objektivt vil ha interesse av at egen privilegert posisjon forblir uavdekket. Dette vil vanligvis ikke være bevisste prosesser preget av lureri og uærlighet (selv om dette kan forekomme), men forankret i vår habitus' tendens til å oppfatte herskende maktstrukturer som naturlige eller selvfølgelige og dermed unndra dem fra det kritiske blikk. Jeg vil da kunne fortrenge det som virker naturstridig og ubehaglig, fordi det både utfordrer min måte å oppfatte verden på og min privilegerte posisjon.

Som velutdannet, godt betalt, hvit, norsk statsborger, vil jeg i denne undersøkelsen utvilsomt stå i en maktposisjon i forhold til unge flyktninger. I tillegg til at mitt ståsted er et helt annet enn ungdommenes, kan jeg i relasjonen risikere at symbolsk vold utøves ved å at informantene dreies i bestemte retninger i intervju situasjonen og gir meg de svar de oppfatter at jeg er ute etter.¹⁴¹ Jeg risikerer da at viktige sider ved undersøkelsesobjektet, eller sammenhenger det inngår i, ikke oppdages eller misforstås. Dette kan skje enten ved at jeg 'glemmer' å spørre spørsmål jeg burde stille, ved ikke å 'oppdage' viktige sammenhenger i datamaterialet, ikke finner fenomener og sammenhenger 'viktige', som nettopp *ville bli viktige* med et mindre begrenset perspektiv eller ved at informantene i større grad fikk reflektere med utgangspunkt i eget ståsted. En måte jeg prøvde å begrense slike effekter på var å fortelle en del om meg selv før intervjuene startet, hvem jeg var, hva jeg har drevet med som gjør at jeg har interesse av en slik undersøkelse, hva jeg vil med prosjektet og hvordan jeg mente informantene kunne bidra til undersøkelsen. Under selve intervjuingen anstrengte jeg meg for å stille spørsmålene i et språk som var forståelige og som oppmuntret

¹⁴⁰ Bourdieu og Wacquant 1995: 44 – 45.

¹⁴¹ Jf. Bourdieu et al 1999 b): 607

informantene til å trekke fram og utdype sine erfaringer og reflektere rundt sine oppfatninger og erfaringer.

En mulig fare i denne undersøkelsen kan være at jeg overidentifiserer meg ungdommene og deres problemer, med en påfølgende politisk og vitenskapelig slagside. Jeg har de siste 10 årene vært mye involvert i flyktingarbeid både utenlands og i Norge, kjenner problemstillingene fra begge sider og har et engasjement og en sympati for flyktingers situasjon som vil påvirke min forståelse. Jeg er også svært kritisk til det jeg oppfatter som en til tider rigid og inhuman flyktingpolitikk og norsk smålighet i forhold til innvandrere. Dette vil farge min forforståelse av ”hvordan ting er”, noe som lett kan bli bekreftet gjennom forskningen. Bekreftet fordi, som Becker påpeker, forskere: ”...forget how they are supposed to do things, forget because political or temperamental leads them to see a problem in a narrow way and forget the full range of things their basic theories would force them to pay attention to.”¹⁴² Denne typen ‘glemsel’, som lett vil ende opp med bekreftelse av egne forestillinger, kan prege intervjuene, datareduksjonen, tolkninger og analyser. I intervjuene enten fordi jeg spør på måter som produserer slike bekreftelser eller fordi utvalget av informanter er foretatt på en måte som framkaller en slik bekreftelse. I datareduksjonen ved at det som ikke passer siles ut, i tolkningen ved at det oversees eller underkommuniseres, i analysene ved at det ‘glemmes’ eller gjøres mindre viktig. En politisk slagside kan i denne undersøkelsen for eksempel slå ut i en overdreven kritikk av ‘det norske’, av lokalbefolkningen og/eller i en konstruksjon av flyktingene som bare offer for diskriminering.

Min akademiske posisjon kan ha påvirket forskningen på flere måter. Becker ser en svakhet i at akademikere ser verden fra et profesjonelt ståsted. Våre observasjoner er ikke rene, de er som Kuhn minnet oss om: “...shaped by our concepts – we see what we have ideas about, and can’t see what we don’t have words and ideas for.”¹⁴³ Det mest åpenbare er kanskje likevel at vi som forskere, inngår i hierarkier av posisjoner i det akademiske felt der vi står i over- og underordningsforhold til hverandre som personer.¹⁴⁴ Dette er felt som har sine egne strider når det gjelder valg av tilnærming og verktøy horisontalt i feltet, der vi gjerne finner at forskere tilslutter seg ulike retninger. Det foregår en kamp og konkurranse innenfor eksempelvis feltet

¹⁴² Becker 1997: 35.

¹⁴³ Ibid: 18.

¹⁴⁴ Bourdieu og Wacquant 1995: 44; se også Coffey and Atkinson 1996: 152.

for samfunnsvitenskapelig virksomhet om hvordan den best utøves og skal forstås, hva som er viktig å forske på, hvordan forskningsobjektene skal identifiseres og hvilke teorier og metoder som egner seg best.¹⁴⁵ Lennart Rosenlund påpeker at valg av metoder og teorier i feltet (som hans eget og mitt valg av Bourdieu) kan oppfattes som former for kulturell kapital vi foretar våre investeringer i, som deltakere i spillet.¹⁴⁶ Det kan altså diskuteres hvor frie og rasjonelle valg vi gjør når vi tar i bruk ulike metoder og teorier. Det å velge Bourdieu er utvilsomt fundert i min interesse for hans tilnærming til sosial praksis, men det er også et valg som appellerer til andre Bourdieu entusiaster innenfor det vitenskapelige felt. Som uetablert innen forskning, i ferd med å ta min PhD, kan jeg ha interesse av å gjøre valg for å holde meg inne med 'the establishment', på samme måte som etablerte forskere gjerne innordner seg de strategier som utløser forskningsmidler, til tross for at dette kan påvirker forskningens tema, innhold og tilnærming på en måte de selv helst ville unngått.

Bourdieu er til slutt opptatt av at posisjonen som intellektuell *i seg selv* representerer en risiko for skolastiske feilslutninger og intellektualistisk slagside.¹⁴⁷ Kritikkk av skolastikken rettes særlig mot den rene fornuft, den skolastiske fornuft. Den er et angrep på en myte Bourdieu hevder mange forskere bærer på, nemlig myten om at deres rene fornuft ikke skulle være påvirket av noe. Som intellektuelle formes vi av skole - universer og lærer å forholde oss til omgivelsene på en avstandstakende og teoretiserende måte. Verden 'der ute' blir som en forestilling, som et spill med betydninger det gjelder å fortolke, ikke konkrete problemer og utfordringer som krever en praktisk løsning, noe som, i følge Bourdieu, *i seg selv* er en kilde til dårlig forskning.¹⁴⁸ Forhåpentligvis vil mine høyst praktiske erfaringer med flyktingers liv og problematikk være med på å demme opp for et slik skolastisk forhold til mitt prosjekt.

Målet med det refleksive prosjekt Bourdieu oppfordrer til er å bli et mindre manipulert subjekt, mindre styrt av ubevisste drifter og lidenskaper. Ved å bli mer bevisst sine tilbøyeligheter og årsakene til sine valg gjennom refleksjon, gir vi, i følge Bourdieu, fornuften

¹⁴⁵ Et eksempel er her når Bourdieu påpeker at det er en homologi mellom et forskningsobjekt sin status ute i det sosiale rom og dets status blant sosiologer, noe som gjør at flest menn forsker på makteliten og flest kvinner forsker på utstøtte grupper (Prieur 2002: 116). Et annet eksempel er det Gherardi og Turner tar opp i artikkelen: *Real men don't collect soft data*, I Huberman and Miles (2002), der de viser til maktforholdet mellom det definerte feminine og maskuline i forskningen; "...hard social science is masculine and to be respected, whilst soft social science is feminine and of lower order of activity". (ibid: 82). Et sett av tegn blir utgangspunkt for å forstå forskning som svak vs. sterk, som feminin og maskulin, med utgangspunkt i en dikotomisering og et maktforhold mellom representantene for en henholdsvis kvalitativ vs. kvantitativ tilnærming til forskning.

¹⁴⁶ Rosenlund 2002.

¹⁴⁷ Jf. Bourdieu 1999a).

¹⁴⁸ Bourdieu og Wacquant 1995: 44 – 48.

en sjanse og kan oppnå større objektivitet og generell gyldighet av den viten vi produserer. Størst mulig objektivitet må imidlertid ikke forveksles med objektiv viten. Tvert imot poengterer Bourdieu at den objektive viten *må overskrides* ved å ta i betraktning de forhold som objektivistisk viten må utelukke for å kunne beskrive seg selv, nemlig hvordan vår egen og de vi beskriver sin forståelse er preget av vår historie og det sosiale ståsted vi har. For Bourdieu handler det altså ikke om å oppnå objektiv viten, men om å *tilstrebe en mindre subjektiv viten*.¹⁴⁹

Gjennom refleksjon over egen historie, ståsted og interesser vil vi som forskere kunne redusere subjektiviteten i egen forståelse. Men Bourdieu stopper ikke her, han hevder at det må være et ideal i kvalitativ forskning at også informantene er med i den refleksive prosessen. Målet er det samme, å redusere subjektiviteten i forståelsen av det som utforskes, ved hjelp av refleksjon som metode. Ved at informantene oppfordres til refleksjon, både under et intervju, og gjerne etterpå, ved refleksjon over hypoteser og konklusjoner, økes mulighetene for å redusere subjektiviteten hos forskeren. Dette krever imidlertid at det gjøres et brudd med noen tidligere forestillinger om hva et kvalitativt intervju skal være og hvordan det skal gjennomføres. I et reflekterende intervju må forskeren ha til hensikt å fremprovosere en selvanalyse hos den som intervjues, en selvanalyse som intervjueren støtter og hjelper frem og som leter etter samfunnsmessige determinanter for holdninger og praksis.¹⁵⁰ Det blir et mål i seg selv at informantene i løpet av intervjuet skal komme til en større forståelse av de strukturelle kreftene som utgjør deres livsbetingelser.¹⁵¹ Deltakende objektivisering er altså en prosess som både krever at forskeren objektiviserer seg selv, eller rettere sagt det forhold han/hun står i til undersøkelsesobjektet, for bedre å forstå egne handle - og tankemønster og som krever en objektivisering av seg selv inn i en annens posisjon, for bedre å bli i stand til å forstå andres måter å tenke og handle på. Objektiveringen styrkes ved at refleksjonen blir så omfattende som mulig, både hos forsker og informanter.

Konstruksjon av undersøkelsesobjektet

Empirisk tilnærming, analysefokus, teoriramme, utvalg og datainnsamling henger sammen med valg av forskningsobjekt og hvordan dette blir konstruert. Utgangspunktet for denne

¹⁴⁹ Jf. Prieur 2002: 118.

¹⁵⁰ Ibid: 124.

¹⁵¹ En metode brukt av Bourdieu og hans medarbeidere i *La misère du monde* (1993). Jf. Bourdieu og Wacquant 1995: 184.

undersøkelsen var et utlyst doktorgradsstipend med tema: ”Ungdom, marginalisering og sosial eksklusjon”. Tilfeldigvis falt denne utlysningen i tid sammen med at jeg avsluttet et engasjement for Dansk Flygtningehjelp og søkte stipendet under tittelen: ”Marginalisering og sosial eksklusjon av minoritetsungdom i norske lokalsamfunn”. Allerede i denne overskriften lå der noen underliggende forestillinger, nemlig at minoritetsungdom er en kategori som kan avgrenses av noe felles og at disse er i risikozonen for å bli sosialt ekskludert og marginalisert i norske lokalsamfunn. På bakgrunn av denne tematiseringen valgte jeg to lokalsamfunn med en befolkning på rundt 6000 innbyggere, og som var ulike når det gjelder økonomisk og sosial struktur. Lokalsamfunn 1 (”Vik”) kan sies å være preget av en relativt stor middelklasse med høy utdanning, knyttet til utdanningsinstitusjoner og annen offentlig virksomhet. Vik har også en stor grad av åpenhet mot omverden på grunn av en stor studentmasse der utskiftninger skjer hvert år (studentene utgjør 20 % av befolkningen i dette lokalsamfunnet). Lokalsamfunn 2 (”Dal”) må betegnes som et mer tradisjonelt industri - og jordbrukssamfunn preget av arbeider - og bondeklasse, og et mer lukket samfunn med mindre gjennomtrekk av folk.¹⁵² Både Vik og Dal er tettsteder som hadde tatt imot flyktninger fra midt på 1980 -tallet og har også de siste 30 årene hatt noe innvandring. I 2002 hadde tettstedene Vik og Dal en ikke-vestlig innvandrerbefolkning på rundt 5 % og rundt halvparten av disse var flyktninger.

I dette valg av lokalsamfunn lå implisitt den tenkning at fenomenene marginalisering og sosial eksklusjon kunne arte seg ulikt i ulike lokalsamfunn, og at det ville være fruktbart å gjøre en komparativ analyse. Det ble antatt at ungdom med minoritetsbakgrunn ville kunne fortelle om ulike erfaringer som kunne spores tilbake til trekk ved Vik og Dal som lokalsamfunn. Viktig for valget av nettopp de to, var dessuten tilgang til informanter og økonomiske begrensinger for dette prosjektet. Tilgangen til informanter hadde både å gjøre med mitt eget nettverk og avstand til felten. Gjennom mitt arbeid som lærer i norsk og samfunnsfag for flyktninger og innvandrere hadde jeg allerede blitt godt kjent med flere ungdommer som bodde i Vik og Dal, som var aktuelle informanter og sa seg villig til å delta i undersøkelsen. Ved hjelp av blant annet disse ungdommene fikk jeg relativt god oversikt over hvilke andre potensielle informanter som befant seg i Vik og Dal. Ungdommene jeg allerede kjente formidlet velvillig kontakt og oppmuntret gjerne andre unge flyktninger å bli med i undersøkelsen, noe som

¹⁵² Disse forskjellene gav seg også utslag i preferanser ved valg. I Dal delte Fremskrittspartiet (Frp) og Senterpartiet (Sp) ved sist kommunevalg nesten 50% av stemmene, mens Arbeiderpartiet (Ap) og Sosialistisk venstreparti (SV) hadde en samlet oppslutning på 30% - med AP som størst. I Vik var oppslutningen om SP og Frp det halve av Dal, Kristelig Folkeparti var det største partiet og styrkeforholdet mellom AP og SV det omvendte av Dal (med SV som tilsvarende større enn AP, + ca. 7%).

kunne ha sammenheng med at ungdommene jevnt over gav uttrykk for at de hadde en positiv opplevelse knyttet til det å få fortelle sine historier og diskutere sine erfaringer. Kort avstand til felten gjorde dessuten at jeg kunne være mye til stede og foruten intervjuing observere en del og ha uformelle samtaler med ungdommene, andre flyktninger og personer som hadde erfaring eller kunnskap relevant for undersøkelsen.

I undersøkelsen var det meningen å gå litt åpent ut, samle noen førstedata og i en dialog med disse utvikle begrepsapparatet, skjerpe analysefokus og slik få mer klarhet i hvilke nye data som kunne være aktuelle. I ettertid ser jeg at det her skjedde en prosess, der også arbeidstittelen på prosjektet gradvis ble endret til sin endelige form: ”Kamper for anerkjennelse – unge flyktninger i møte med norske lokalsamfunn”. Denne endringen var en prosess som tok bortimot ett år med relativt omfattende diskusjoner med meg selv, med Bourdieus tilnærming til sosial praksis og med veileder. Med søken etter ”de dypest nedgravde strukturene i det sosiale univers” og ”de mekanismer som bidrar til videreføring og omforming av disse”¹⁵³, ble det stadig klarere for meg at relasjonen norsk lokalbefolkning – unge flyktninger ikke kan forstås uten at den underlegges en historisk analyse. Det ble viktig å forsøke å beskrive hvordan overlokale dominansforhold har inngått og inngår i relasjonen og virker i det lokale rom som symbolsk kapital *bak ryggen på agentene*, i kamper om materielle og symbolske goder.

Kompleksiteten i og mellom sosiale prosesser unge flyktninger inngår i kom da mer i fokus, noe som både fremmet og ble fremmet av en Bourdieu -tilnærming. Min interesse for Bourdieus sosiologi la utvilsomt føringer på hva som ble viktig, på den andre siden framstod Bourdieus åpne og relasjonelle nøkkelbegreper felt, habitus og kapital bare som mer aktuelle etter hvert som kompleksiteten i relasjonene og prosessene kom mer i fokus. Det var i forsøket på å beskrive dette komplekse spillet *anerkjennelse* (og miskjennelse) ble sentralt, som *tilgang til sosial verdsetting* i alle dens former. Begrepsparet anerkjennelse – miskjennelse så å si trengte seg på, på bekostning av begrep som integrasjon, marginalisering og sosial eksklusjon, men uten at fenomenene *disse* begrepene viser til ble borte fra teorirammen og analysen. Denne endringen inneholdt en ytterligere avgrensning og et skifte av fokus. Kategorien ’minoriteter’ ble erstattet med ’flyktninger’, og fokus ble flyttet fra forskjeller mellom geografisk avgrensede sosial rom til sosiale prosesser i sosiale felt og

¹⁵³ Bourdieu og Wacquant 1995: 26.

samspeilet mellom disse. De første dataene og inntrykkene indikerte at både marginalisering og sosial eksklusjon forekom, men kanskje det mest interessante viste seg å være en kompleksitet og ambivalens som kom til uttrykk. Ungdommenes ulike erfaringer syntes å fortelle om noen strukturelle føringer som gjorde seg gjeldende, mer i noen sammenhenger enn andre, mer i noen felt og på noen arenaer enn andre, og mer i forhold til noen flyktningungdommer enn andre. Dette betydde at sammenligning mellom lokalsamfunn kom mer i bakgrunnen, og ble erstattet av et fokus på sosiale prosesser i ulike sosiale sammenhenger der flyktninger og lokalbefolkning møttes.

Med fokus på kompleksitet ble jeg i valg av informanter interessert i å finne: "...the full range of types of the phenomenon we want to learn and think about"¹⁵⁴. Jeg ble interessert i å finne de ulike måter anerkjennelse og miskjennelse kunne komme til uttrykk på i ungdommers møte med lokalbefolkningen. I førsteintervjuene var det "synlige" muslimer som hadde blitt intervjuet, det ble viktig i den videre utvelgelsen å få med ungdommer med et annet utseende for å se om det var noen forskjeller i reaksjonene til den lokale habitus. I tillegg til at jeg da fikk med noen 'afrikansk' utseende og 'europeisk' utseende la jeg vekt på å få med ulike bakgrunner og egenskaper for å øke sjansen for å finne ut noe om hvordan disse kunne spille inn på anerkjennelses- og miskjennelsesprosesser. I tabell 1 nedenfor, der jeg synliggjør noen egenskaper ved ungdommene som ble intervjuet, finnes derfor forskjeller i klassebakgrunn, kjønn, hudfarge, religion, regional bakgrunn, by/land tilknytning, tidspunkt for ankomst og alder ved ankomst til Norge, så vel som i ungdommenes felterfaringer og feltilknytninger i Norge. Som det går fram av tabellen var ungdommene var fra 12 – 27 år når de kom til Norge og på intervjutidspunktet var ungdommene mellom 16 og 30 år. De fleste hadde oppholdt seg 3 - 4 år i Norge da de ble intervjuet, men noen bare 2 år og i et tilfelle 10 år.¹⁵⁵ Av utseende ligger noen tett opp til forestillinger om norsk/vestlig opphav, andre vil lett bli identifisert som 'afrikaner' eller 'orientalsk'. Blant ungdommene har jeg med informanter fra Midt - Østen (Afghanistan, Irak, Iran, Asebadjan), Øst - Europa (Bosnia, Kosovo (Serbia), Romania) og Vest - Afrika. Ungdommene kunne på intervjutidspunktet være arbeidere, studenter, yrkesskoleelever, allmennfagelever, ungdomsskoleelever, arbeidsløse så vel som i godt betalte stillinger.

¹⁵⁴ Becker 1997: 109.

¹⁵⁵ Jf. Tabell 1. neste side

Et utvalg av informanter med ulik bakgrunn og erfaring kan ha den fordel at overraskelser lettere kommer fram, dvs. at case kommer opp som motsier egen forforståelse og doxiske forestillinger. Det kan i denne sammenheng eksempelvis redusere sjansen for at det sniker seg inn en *etnifisering* eller *kulturalisering* i beskrivelser og forståelse av relasjonene. Det vil si en implisitt forståelse, forankret i en noen utbredte doxisk forestilling, der det problematiske ved relasjonene flyktning – lokalbefolkning forstås som forankret i etniske kulturforskjeller. I slike tilnærminger blir gjerne unge immigranter determinert av etnisk bakgrunn, og andre typer sosial og kulturell ulikhet knyttet til klasse, by/land tilhørighet, kjønn etc. og sosiale

Tabell 1. Informasjon om unge flyktninger intervjuet i undersøkelsen

No.	Navn	Bakgrunn						Ankomst Norge	Alder ved ankomst	Førstekontakt	Antall år i Norge v/første kontakt	Alder v/første kontakt	Stilling/situasjon intervjudspunkt
		Øst Europa	Midt Østen	Vest Afrika	By	Landsby	Foreldres utdanning						
1	Fatima		x		x		høysk	99	18	10.02	3	21	vgs.alm
2	Peter		x			x	Ingen	98	21	11.02	4	25	lærling
3	Samir		x		x		høysk	99	19	03.03	4	23	vgs.alm+univ
4	Ismael		x			x	gr.sk	98	16	03.03	5	21	lærling+arb løs
5	Azize		x		x		høysk	99	17	03.03	4	21	vgs.alm+høysk
6	Muhammed		x		x		høysk	99	15	03.03	4	19	vgs.alm
7	Kamil		x		x		vgs	00	23	04.03	3	26	høyskole
8	Ali		x			x	Ingen	96	12	05.03	7	19	vgs.alm
9	Yosef		x		x		-	01	25	09.04	3	28	vgs.alm
10	Nadia	x				x	høysk	94	13	11.04	10	24	universitet
11	Mehmed		x		x		høysk	02	18	01.05	2	20	vgs.alm
12	Mina	x				x	gr.sk	99	14	01.05	6	19	vgs.yrk
13	Evrard			x		x	Ingen	02	27	10.04	2	29	vgs.alm
14	Lisa	x				x	gr.sk	99	15	01.05	6	21	vgs.yrk
15	Alexander	x				x	gr.sk	99	12	02.05	6	16	arb.løs
16	Rosa			x	x		høysk	02	18	02.05	2	20	vgs.alm
17	Paul			x	x		høysk	02	23	02.05	3	26	vgs.alm
18	Tom			x		x	Ingen	02	20	02.05	3	23	vgs.alm
19	Ben			x		x	vgs	02	22	02.05	3	25	vgs.alm
20	Jeremy			x	x		vgs	02	17	02.05	2	19	vgs.yrk
21	Gary			x	x		vgs	02	16	02.05	2	18	vgs.alm
22	Eldin	x				x	gr.sk	99	15	02.05	6	21	vgs.alm

forhold i eksil, trekkes i liten grad inn i forståelsen av handling.¹⁵⁶ I slike doxiske forestillinger om den etniske kulturs determinerende virkning er det gjerne 'deres kultur' som determinerer handling. Dette gjorde et nytt *brudd* nødvendig, som tar sikte på å unngå ensidig fokus på

¹⁵⁶ Inger Lise Lien 2003 er et eksempel på en som kan gå langt i å forstå unge immigranternes handlinger på bakgrunn av foreldrenes kultur.

‘dem’ og la ‘oss’ slippe unna analysen.¹⁵⁷ En måte å fremme et slikt brudd på var å la ‘dem’ slippe til med sine fortellinger om møter med ‘oss’, samtidig som jeg i teoretisk tilnærming og analyse var opptatt av på hvordan *vi besitter makt* til å tildele anerkjennelse og miskjennelse i relasjonene. En slik tilnærming har den styrke at den er et utenfrablikk på ‘oss’, og samtidig *et innenfra og nedenfra perspektiv* som opplevd erfaring med dette dominante ‘oss’.

Begrensningen i mitt perspektiv ligger i at ‘vi’ i liten grad slipper til med vår versjon. Jeg har i denne omgang ikke intervjuet lokalbefolkningen på de samme arenaene som informantene mine beretter ifra om hvordan *de* oppfatter flyktingene eller relasjonen. Slike data ville det vært en styrke å ha med i undersøkelsen, men når de ikke er med har det blant annet sammenheng med hva det var mulig å rekke over. Delvis er det en konsekvens av at jeg oppfatter dette perspektivet som mer til stede i andre sammenhenger og endelig at det ikke var nødvendig for mitt formål.

Jeg var altså opptatt av at flyktingenes egne beskrivelser og refleksjoner rundt møtene med lokalsamfunnet skulle dominere i undersøkelsen, og det var med utgangspunkt i disse jeg forestilte meg at jeg kunne si noe om betingelsene for anerkjennelse og risiko for miskjennelse i slike møter. I en kvalitativ tilnærming som denne vil det si å få belyst noen fenomener og mekanismer som er virksomme i relasjonene, og en begrensning ligger i at jeg ikke har data som er egnet til å si noe om utbredelsen av de ulike fenomenene. Jeg er primært opptatt av å få økt kunnskap om hvordan de symbolske verdsettingene ungdommene beretter om kan forankres i noen materielle og mentale strukturer og *virker sosialt*, uavhengig av vår bevissthet om slike strukturer og mekanismer. I forlengelsen av dette prøver jeg å si noe om når og hvordan den sosiale virkningen av strukturelle dominansforhold reduseres eller under hvilke omstendigheter den nøytraliseres.

Hovedtyngden av egne data i undersøkelsen er unge flyktingers beretninger om lokale møter. Tjueto ungdommer ble valgt ut for intervju, de første med utgangspunkt i eget nettverk, og altså senere ved at flyktingungdommene selv aktivt var med til å identifisere aktuelle informanter. I tillegg ble noen nøkkelpersoner som hadde ansvar for, eller erfaring fra arbeid med flyktinger i Vik og Dal intervjuet. Disse var to flyktingkonsulenter, en person ansvarlig for flyktingguideordningen, en tolk og lærer (som også var en av de første flyktingene som kom til Dal i 1987) og en representant for Aetat. Jeg hadde i perioden

¹⁵⁷ Gullestad 2002 gjør oss oppmerksomme på at forskningen på innvandrere lett blir en forskning om ‘dem’ og med en implisitt adresse til ‘oss’.

undersøkelsen varte anledning til å gjøre en del observasjoner og ha uformelle samtaler med ulike personer fra lokalsamfunnet (inkludert unge flyktninger og deres familier, andre minoritetsungdommer og folk som arbeidet med flyktninger i forskjellige sammenhenger) som vil være med på å prege konklusjoner og det helhetsbildet som presenteres. I et par tilfeller refererer jeg til en lokalavis og noen kommunale dokumenter. Disse kildene oppgis ikke nøyaktig fordi jeg har valgt å anonymisere stedene Vik og Dal. Dette er små samfunn hvor personer, steder og situasjoner lett kan gjenkjennes, og det er et mål å beskytte mine kilder og personer som omtales i intervjuene så godt som mulig. Derfor er også alle navn som brukes på ungdommene, familiemedlemmer eller andre personer informantene beskriver endret.

Målsetningen med intervjuene jeg hadde med ungdommene var tredelt. For det første var det viktig å få så detaljerte bilder som mulig av hver enkelts bakgrunn og individuelle historie før møtet med Norge. Jeg var interessert i å få god oversikt over de ressursene ungdommene hadde tilgjengelige ved ankomst. For det andre la jeg stor vekt på å få så konkrete og detaljerte beskrivelser som mulig av ulike *møter* ungdommene hadde hatt med lokale felt, med sosiale fellesskap og personer fra lokalbefolkningen, der det også ble et mål å få god informasjon om konteksten eller rammene for møtet. Særlig viktig ble det å få fram historiene om seire og nederlag, om positive og negative verdsettinger ungdommene hadde opplevd. For det tredje forsøkte jeg underveis å få til en refleksjon fra informantenes side over hendelsene, jeg var både interessert i tidspunktet *mens det pågikk* (hva tenkte du da) og *i ettertid* (hva tenker du nå). Målet ble altså å få til historisk kronologiske fortellinger, som startet med barndom, familieforhold og sosiale forhold før krig/konflikt rammet, krigs og flukthistorien, første møte med Norge og refleksjoner rundt forventninger, møter i lokalsamfunnets ulike felt på godt og vondt, reaksjoner og refleksjon rundt disse møtene og rundt egne reaksjoner. Avslutningsvis prøvde jeg å få til en oppsummerende refleksjon rundt opplevelsens betydning for forståelsen av framtidige muligheter og planer.

Intervjuene foregikk med få unntak ved hjelp av båndopptaker, og særlig i begynnelsen med en intervjuguide som fungerte mest som en sjekklister for hvilke tema jeg skulle innom. Selv om jeg sjelden opplevde dette problematisk, kunne jeg i noen få tilfeller føle at situasjonen var ubehagelig for noen informantene. Dette kan ha sammenheng med at den kunne minne vel mye om tidligere situasjoner der de hadde følt ubehag, eksempelvis på skolen eller i avhør. Jeg kuttet derfor etter hvert ut bruken av intervjuguide, jeg hadde likevel temaer og

problemstillinger jeg ville innom i hodet. Intervjuene foregikk for det meste hjemme hos informantene og det hadde den fordel at jeg fikk observere hvor og hvordan ungdommene levde, og jeg fikk anledning til å møte og snakke med andre familiemedlemmer. Jeg opplevde også at disse innledende møtene var med til å løse opp stemningen før intervjuene, båndopptakeren og intervjuguiden ble litt mindre farlig. Framfor alt var hjemmebesøkene trivelige og informative, selv om de i noen få tilfeller førte til at det ble naturlig at andre personer var til stede i utkanten av intervjusettingen, og til tider kunne overheøre hva som ble sagt. Dette påvirket intervjusituasjonen på positive og negative måter, det skapte en slags trygghet for informantene og andre familiemedlemmer kunne komme inn med informasjon og egne synspunkter, men det kunne også farge *det* som ble sagt og styre *hva* som kunne og ikke kunne tematiseres. Jeg valgte likevel å foreta intervjuer i slike sammenhenger, og kanskje fordi fokus var på ungdommenes bakgrunn, krigs- og fluktopplevelser og møter med personer og institusjoner i lokalsamfunnet, så ble sensitiviteten overfor andre familiemedlemmer ikke alltid like viktig. I noen få tilfeller oppfattet jeg likevel situasjonen slik at det var ting jeg ikke kunne tematisere eller svar jeg ikke fikk fordi andre var til stede. I disse tilfellene arrangerte jeg gjerne et andreintervju med informantene i et lokale jeg hadde tilgjengelig i Vik.

Intervjuene ble i all hovedsak foretatt på norsk. Alle informantene hadde vært i Norge i mer enn to år og med få unntak var norsk det fellesspråk vi kommuniserte best på. Jevnt over var språkkunnskapene i disse tilfellene såpass gode at de store problemer med å forstå hverandre ikke oppstod. Engelsk ble brukt i intervjuene med noen av ungdommer fra Vest Afrika. Disse hadde vært i Norge bare 2- 3 år ved førsteintervjuet og kunne snakke dårlig norsk, til gjengjeld hadde de en god engelsk. I disse tilfellene ble intervjuene foretatt på engelsk og i gjengivelsen er de oversatt av meg til norsk. I sitatbruken prøver jeg så langt som mulig å holde meg ordrett til det som ble sagt, transkribert fra lydbåndopptaket. I noen tilfeller har jeg imidlertid tillatt meg å rette opp elementære språkfeil og ordne på setningsoppbygging. Dette har jeg gjort for at ikke dårlig språk skal være det som tar leserens oppmerksomhet. Det viktige her er ikke norskkunnskapene, men hva ungdommene faktisk prøver å formidle. Jeg fant likevel at det finnes en grense for å polere og ordne på språket til informantene, det skal også komme til uttrykk i språket hvem som snakker og hvordan ting ble uttrykt. Detaljer i slike beskrivelser kan fortelle en hel del om hvilket inntrykk opplevelser gjør på informantene. Dette har jeg forsøkt å ta vare på ved enkelte steder å slippe til informantene i til dels hyppige og lange sitater. Jeg opplevde det til tider som problematisk å kutte i

ungdommenes historier fordi det jeg ønsket å belyse best illustreres i en mer sammenhengende versjon av historien. Den endelige versjon ble derfor noen ganger et kompromiss jeg ikke alltid følte meg helt komfortabel med, men som jeg likevel landet ned på ville fungere best i den form avhandlingen fikk.

I intervjuer og uformelle samtaler med informanter handler mye om å tolke og reflektere seg fram til forståelse på ulike plan. I utgangspunktet beskriver ungdommene en vikelighet som de oppfatter den og for informantene framstår denne ikke bare som noe som *faktisk skjer*, den inneholder gjerne en tolkning av *kausale sammenhenger* i det som skjer, av hvordan det *angår dem* og påvirker dem. Slike beskrivende, normative og selvreflekterende utsagn er ofte tett sammenvevd, og de representerer ulike tolkningsutfordringer for forskeren. I hvilken grad kan det informanten beskriver stemme med en empirisk virkelighet? Hvorfor forstår informantene det som (i følge historien) skjer som de gjør? Hvorfor reagerer og handler de som de gjør? etc. Her blir 'oversettelsesarbeidet' viktig, det som handler om å utvikle en så omfattende fellesforståelse som mulig med informantene rundt *hva* de opplever, hvordan de *tolker* det og reflekterer rundt det, og hvordan reaksjon og handling påvirkes.

Slik oversettelse vanskeliggjøres når informant og forsker har svært ulike livsverdener, og den 'norske' forsker, som intervjuer og tolker unge flyktninger fra den afrikanske landsbygda og muslimske ungjenter, er ikke nødvendigvis noen uproblematisk kombinasjon. Når jeg oppsummerer at dette 'oversettelsesarbeidet' mellom livsverdener likevel kunne fungere rimelig bra, forklarer jeg det for en stor del med den praktiske erfaring jeg har med livsverdener som har likhetstrekk med den ungdommene har sine erfaringer fra. Gjennom ulike opphold ute, med til dels omfattende prosjektarbeid i Afrika og på Balkan, og helt konkrete erfaringer med krigs- og fluktproblematikk (som jeg også kunne referere til under samtalene), mener jeg en intuitiv fellesforståelse lettere oppstod. Enkle ting som at jeg selv har vært fremmed i nye land ved flere anledninger og måttet lære meg helt fremmede språk og operere under forhold svært forskjellige fra hva jeg var vant til, gjorde at jeg i større grad kunne forstå fenomener ungdommene fortalte om. I tillegg tror jeg at min praktiske erfaring med situasjoner som har flere likhetstrekk med feltarbeidet (blant annet gjennomføringen av en mengde individuelle og gruppe intervjuer, forundersøkelser, evalueringer etc.) gjorde meg mer var for å ivareta informantenes perspektiv og refleksjoner. Dette kan jeg si til tross for at den forskjell som finnes mellom (makt)posisjonen til hjelpearbeideren i krigssonen og flyktningungdommen i sitt europeiske eksil er svært stor. Når jeg noen ganger likevel følte at

grensen for fortrolighet var nådd og fant at informanter ble unnvikende, svarene ikke stemte etc., var dette oftere rundt temaer ungdommene vegret seg for å gi meg innsikt i, som i tilfeller der narkotika og småkriminalitet syntes å være inne i bildet.

Mitt utgangspunkt har definitivt influert på intervjuingen, refleksjonsprosessen og andre deler av forskningsprosessen på ulike måter. Som antydnet vil jeg kanskje være mindre ”nedsunket” i ’det norske’ med mitt ’utenfra’ - perspektiv, men kanskje mer ”partisk” med mitt kritiske ’deltaker’ perspektiv. Jeg oppsummerer likevel at det å være ’tett på’ hadde flest positive sider. Det intervjusettingen handler mye om er nettopp å få til en atmosfære for fortelling og refleksjon, noe som kom lettere med fellesreferanser. Det har da heller ikke vært noe mål for meg å prøve å være noen nøytral tilskuer til de sosiale og politiske prosessene jeg studerer. Som Skjervheim gjorde oppmerksom på kan vi som forskere ikke *velge* en nøytral tilskuer rolle, vi *blir* deltakere i samfunnet og politiske aktører umiddelbart i det vi engasjerer oss i forskning.¹⁵⁸ Vitenskap er, som Bourdieu minner om, i høyeste grad å betrakte som en politisk aktivitet, men uten at den dermed kan la seg redusere til politikk.¹⁵⁹ Det er nettopp ved å klargjøre mine valg og mitt ståsted jeg prøver å gi andre mulighet til å vurdere hvordan dette kan ha påvirket min forskning.

Muligheter for teoribygging og generalisering

Jeg har vært inne på at ulikhet informantene imellom kan bidra til å motvirke forenklede generaliseringer. Generaliseringer er likevel, og bør være, et mål med all forskning, og i denne sammenheng kan det tenkes flere typer analytiske eller teoretisk generaliseringer. Store og tunge felt som undervisning, arbeidsmarked og arbeidsliv har ofte fellestrekk, som underfelt av nasjonale og internasjonale felt. Det er dessuten rimelig å anta at fellestrekk ved felt av samme type øker når det er tale om *samme type* utdanningsinstitusjon, arbeidsmarked og arbeidsplass. Hvis et sosialt fenomen synes å forholde seg på en spesiell måte til mønstre for kapitalfordelinger i et sosialt felt, kan det argumenteres for at lignende fenomen vil opptre på lignende måter i felt med lignende mønstre for kapitalfordelinger. Hvis et sosialt fenomens måte å opptre på kan knyttes til eksistensen av noen disposisjoner i en bestemt habitus, kan

¹⁵⁸ Jf. Skjervheim 1976.

¹⁵⁹ Bourdieu og Wacquant 1995: 48.

det argumenteres for at der lignende disposisjoner er utbredt i en habitus, så vil lignende sosiale fenomener kunne opptre på lignende måter.

En hovedtese i denne undersøkelsen er at sosial anerkjennelse og miskjennelse fordeles med utgangspunkt i materielle og symbolske maktforhold, med basis i ulike kapitaltilganger. Hva som blir kapital og dens verdi er imidlertid relatert til habitusformer og til feltlogikk, ved å studere disse blir det mulig å identifisere hva som blir viktig for adgangen til ulike felt (og de goder som distribueres der) og den relative verdien av ulike former for kapital. Ved å se på lokalsamfunnet som et sosialt rom, bestående av sosiale felt, kan det analyseres fram hvilke felt som fordeler de godene som er viktigst for en gruppe og/eller kategori sin sosiale anerkjennelse. Slik er det mulig å komme opp med en analyse av muligheter for tilgang til ulike former for anerkjennelse, gitt kapitaltilganger. Dette vil være en måte å undersøke betingelser for sosial anerkjennelse på som ikke begrenser seg til flyktninger, i prinsippet er det en framgangsmåte som kan brukes til å analysere alle grupper eller kategoriers mulighetsbetingelser for sosial anerkjennelse i et hvilket som helst lokalsamfunn.

Denne undersøkelsen berører et av sosiologiens mest sentrale tema; sosiale integrerings og differensieringsprosesser. Slike prosesser kan sees i mange ulike perspektiv og studeres i ulike sammenhenger. Min undersøkelse kan derfor også sees på som et bidrag til diskusjonen om sosiologiske tilnærming til slike prosesser, ikke bare til forståelsen av hva som skjer når unge flyktninger møter norske lokalsamfunn. Det har vært et mål i den teoretisk-metodiske tilnærmingen å utvikle en strategi for å gripe kompleksiteten i slike sosiale prosesser. Med det menes å få fram relevante fenomener og mekanismer, og sammenhengen mellom disse, på en måte som kan forklare hvorfor det er forståelig at det som skjer, skjer, akkurat der det skjer og på den måten det skjer. Det innebærer å nærme seg integrerings - og ekskluderingsprosesser som et multidimensjonalt fenomen, noe som krever teoretiske analyseredskaper egnet til å få fram det som har betydning i prosessene og som har forklaringskraft. Det var med dette utgangspunkt Bourdieu ble valgt, det ble antatt at hans relasjonelle og flerdimensjonale tilnærming til sosial praksis kunne ha disse kvalitetene. En del av bidraget til sosiologisk forskning blir da å teste ut hvor godt egnet Bourdieus vitenskapsteoretiske tilnærming og hans nøkkelbegreper er til å gripe kompleksiteten i sosiale integrerings og differensieringsprosesser. Sagt på en annen måte kan undersøkelsen bli et bidrag til debatten om Bourdieus anvendbarhet, konkrete anvendelse og begrensninger.

Til slutt skal det ikke glemmes at møte mellom flyktninger og norske lokalsamfunn er et høyst konkret fenomen, med en virkelig problematikk som får konsekvenser for virkelige mennesker. Det må også være et mål for undersøkelsen å si noe om hva som øker og hva som reduserer mulighetene for at unge flyktninger skal kunne skape seg en anerkjent sosial tilværelse i norske lokalsamfunn. Fokus er definitivt på betingelsene for anerkjennelse, men disse må forstås i relasjon til forutsetningene unge flyktninger (og andre for den saks skyld) møter lokalsamfunnet med. En politikk for sosial anerkjennelse handler i dette perspektivet om å skape betingelser for tildeling av sosial anerkjennelse, gitt ulikhet i forutsetninger. Dette krever en forståelse av faktorene som spiller sammen og påvirker hvordan disse betingelsene blir skapt, og, ikke minst, hvordan de kan endres på en måte som virker positivt inn på unge flyktningers livssjanser.

Kapittel 4

Historisering og perspektivering

Norske lokalsamfunn, agentene, strukturene og dynamikken i feltene må forstås som historiske produkter, skapt i relasjon til overlokale sosiale rom og felt, som selv har sin historie. En historisering av problemfeltet vil i dette tilfellet innebære å få fram hvordan relasjoner mellom unge flyktninger og lokalbefolkningen, slik disse kommer til uttrykk på det materielle og det symbolske plan, er relasjoner mellom historiske skapte agenter som får sin historisk spesifikke utforming i de historisk skapte handlingssammenhenger de studeres. Som et punkt i det globale rom inngår et norsk lokalsamfunn i relasjoner til andre punkt i det globale rom. Disse er ikke hvilke som helst tilfeldige punkt, de er knyttet til overlokale sosiale rom som nasjoner og regioner, som historisk har inngått i bestemte relasjoner til andre nasjoner og regioner i en global orden. I relasjoner mellom lokalbefolkningen og flyktingene får det betydning hvordan disse relasjonene har sett ut, når de med ulik hyppighet, varighet og intensitet opp gjennom historien har utspilt seg som fysiske, økonomiske og symbolske kamper om materielle goder og symbolsk makt. Et eksempel fra nyere tid blir hvordan 'krigen mot terror' påvirker vestens oppfatning av og behandling av muslimer og folk som ser muslimske ut eller *blir* muslimske i den vestlige habitus. Den form 'krigen mot terror' har fått og det språk den symbolsk føres i, må både forstås som et uttrykk for eksisterende globale maktkamper og i forhold til tidligere tiders motsetninger i det globale rom. Den er i sin praksis og demagogi på en og samme tid en kamp om olje, om USA og Israel sine langsiktige militærstrategiske og politiske interesser og den er forankret i historiske motsetninger.¹⁶⁰

De punkt i det globale rom lokalbefolkningen og flyktingene kommer fra, kan altså sies å være objektivt posisjonert i forhold til hverandre på en måte som konstituerer et maktforhold. Deres posisjon i den globale orden utgjør ikke bare historisk det *sted* deres forfedres og egen habitus ble formet, det er også det *ståsted* de betrakter verden fra. Det er her deres forestillinger ble født, om hvem 'de' er i relasjon til hvem 'andre', som befinner seg i andre sosiale rom i verden er. Når flyktninger de senere årene av bestemte historiske årsaker har

¹⁶⁰ Jf. George Bush sin sammenligning av 'krigen mot terror' med korstogene og fremstillingen av denne kampen som et *forsvar for sivilisasjonen* som står imot *ondskapens akse*. 'Axis of evil' ble første gang lansert av Bush i den årlige "State of the Union" tale 30 januar 2002.

bosatt seg i norske lokalsamfunn, så møtes altså agenter som historisk har blitt sosialisert i, identifisert seg med og sett verden fra ulike posisjoner innenfor den globale orden. Forholdet mellom flyktningene og lokalbefolkningen får det aspekt ved seg at det er en relasjon mellom ulike deler av verden, noe som kommer til uttrykk både som forskjeller i kapitaltilganger og i habitus. Lokalbefolkningen vil som innbyggere i Norge og Vesten tilhøre den dominerende del av verden, den delen av verden som historisk, på grunn av sin militære, økonomiske og symbolske makt, har erobret posisjonen som dominerende i global sammenheng.

Flyktningene på sin side kommer gjerne fra deler av verden som har vært underlagt Vestens dominans.¹⁶¹ Møter i lokalsamfunnet blir derfor ikke møter mellom nøytrale, frie, uavhengige individer som står åpne og ukjente foran hverandre, de er møter mellom sosialiserte agenter, som *aner sin plass* og andres plass i globale maktstrukturer, noe som spiller inn når de aner sin egen og andres plass i lokalsamfunnet.

Den koloniale arv

Den habitus og doxa som produseres vil på en og samme tid ha historiske røtter og skapes, opprettholdes og omformes av samtidige materielle og symbolske maktforhold. Studerer vi nærmere prinsippene for inndelinger globalt, finner vi at *religion, etnisitet, rase* og *nasjon* ble konstruert og aktivisert som sosiale konfliktlinjer i kolonialismens epoke. Utfallet av konfliktene produserte forestillinger om egenskaper ved de som tilhørte de ulike kategoriene, og på bakgrunn av disse, hvilket hierarkisk forhold de står i til hverandre. Dette kan sees på som etablering av en hierarkisk orden som det ikke nødvendigvis er noen bevissthet om, men som tar form av doxiske sannheter. Forestillingene har da etablert seg som disposisjoner for handling, i internasjonal politikk så vel som i interaksjon på mikroplan. I et norsk lokalsamfunn vil slike forestillingers karakter og utbredelse være en del av flyktningenes symbolske betingelser for anerkjennelse.

Med den europeiske ekspansjonen til nye verdensdeler, som begynte like før år 1500, kan vi si at det vokste fram en grunnleggende forestilling i Europa om europeernes overlegenhet. En forestilling som sprang ut av og ble understøttet av europeernes objektivt overlegne

¹⁶¹ 74,4 % av flyktningene som oppholdt seg i Norge 1. januar 2006 kom fra Asia, Afrika, Sør og Mellom – Amerika eller Tyrkia. 25,1 % kom fra Øst Europa (www.ssb.no).

maktposisjon, der ikke minst forspranget i militærteknologi gjorde erobringer og økonomisk utbygging mulig. Grunnlaget ble lagt for et stabilt økonomisk, militært og symbolsk hegemoni. På det symbolske plan kom maktforholdet til uttrykk som en rekke mentale forestillinger om 'europeerne' (etter hvert 'de hvite') og 'de andre' sin religion, moral, kultur og biologiske kvaliteter.¹⁶² I sin tolkning av kristendommen fant erobrerne tidlig en moralsk rettferdiggjøring av sine handlinger. Overgrep ble forklart som barmhjertighetshandlinger, som redningsaksjoner fra Gud. Sjeler som ellers ville være fortapt skulle skånes for evige pinsler ved at noen grep inn. I dette dualistiske verdensbildet var det Guds rike som stod mot hedenskapet, lys mot mørke, liv mot død, sannhet mot løgn, renhet mot urenhet, sunnhet mot sykdom, seier mot tap.¹⁶³ Europeernes religiøse selvforståelse var at de var i kamp mot hedenskapet i alle dets former, ikke minst mot den hedenske livsførsel. Kristningen ble til et altomfattende siviliseringsprosjekt og artet seg som en kulturell invasjon der et viktig mål ble å endre tradisjonelle levemåter. Den fysiske og symbolske volden tok gjerne form av et disiplinering - og oppdragelsesprosjekt, kjennetegnet av en grunnleggende paternalisering der de 'innfødte' ble betraktet som (underlegne) barn som ikke visste sitt eget beste, og hvite (overlegne) europeere som deres oppdragere.

Parallelt med en religiøst fundert rettferdiggjøring vokste en ideologisk og etter hvert kvasivitenskapelig, rasistisk tenkning fram. Både kulturelle og biologiske karakteristiske trekk ble identifisert, tilskrevet mening og koblet til atferd som rasistiske teorier ble begrunnet med.¹⁶⁴ Essensielt i de rasistiske forestillingene var at folkeslag tilhørte distinkte grupper med karakteristiske trekk, som uttalt eller underforstått gav dem mer eller mindre menneskeverd. Kolonitidens forestillinger om de dominerte folkeslagene var altså forestillinger om deres religiøse, moralske, kulturelle og biologiske underlegenhet.¹⁶⁵ Med utgangspunkt i en Bourdieu -forståelse kan vi si at globale historiske maktforhold produserte habitus med disposisjoner for å nedvurdere mennesker som bærer tegn på å ha vært kolonialisert. Fysisk utseende og kulturelle praksiser har, som en del av den globale utskillingsprosess, etablert seg

¹⁶² Fanon 1967; Said 1978; Tvedt 1993; Lavik 1998.

¹⁶³ Mikaelsson 2000: 191.

¹⁶⁴ Rex 1970; Rex and Mason 1986; Barker 1981; Goldberg 1993; Wiewiorka 1995.

¹⁶⁵ Det er viktig å understreke her at den virksomheten som forsøker å vise rasenes hierarkiske inndeling, ikke har tatt slutt. *The Bell Curve*, utgitt av Herrnstein og Murray i 1994, ble en bestselger i USA. Den konkluderte med at sosiale problemer hadde sammenheng med at noen etniske grupper har høyere IQ enn andre, der hierarkiet ovenfra og ned utgjordes av asiater, hvite, latinamerikanere og negrer. Boka ble hyllet i Newsweek for sin vitenskapelighet til tross for at dens hovedpåstander var tilbakevist både før og etter utgivelse (Lavik i Dagbladet 30.04. 2000). Se også Lavik (2000): "Men rasismen var ikke død. Et eksempel fra akademisk psykologi". *Linjer* Nr 1. 2000.

som slike tegn, de blir indikatorer på plasseringer i ulike statushierarkier.¹⁶⁶ Dette vil være tegn som kommer i tillegg til tegn på tilhørighet i andre statushierarkier, som for eksempel klasse, kjønn og alder. Disposisjoner for å oppfatte sin egen og andres plass i det globale hierarki vil finnes både hos *de som kolonialiserte* (De 'hvite', 'kristne', 'vest europeere') og, som resultat av *symbolsk vold*, hos de som har vært utsatt for kolonialisme og utviklet ulike former for 'colonialized consciousness'.¹⁶⁷

Det etnosentriske og rasistiske synet på folk i koloniene hadde sine paralleller i hvordan folkeslag i Norge ble betraktet. Samer, tatere og andre minoriteter ble helt fram til vår tid utsatt for systematisk økonomisk, religiøs og kulturell diskriminering.¹⁶⁸ I tillegg til den etnosentrisme og rasisme de kolonialiserte folkeslagene ble utsatt for, hadde denne diskrimineringen en nasjonalistisk side som det er viktig å forstå, et utslag av det nasjonsbyggingsprosjekt som pågikk i Norge på 1800 - og 1900 -tallet. Tendensen var at etnosentrisme, rasisme og nasjonalisme ble samvirkende og var innvevd i hverandre. Hvilken logikk maktutøvelsen ble rettferdiggjort med, var ikke entydig, selv om en form for retorikk kunne være mer framtredd enn andre i spesifikke situasjoner. Samer og kvener ble for eksempel lenge sett på som en risiko for rikets sikkerhet, og utsatt for en sterk fornorskingspolitikk i den hensikt å øke lojaliteten til Norge.¹⁶⁹ Hensynet til rikets sikkerhet var i disse tilfellene sammenvevd med politiske begrunnelser for nødvendigheten av et nasjonalt siviliseringsprosjekt, i korthet en konsekvent nedvurdering av det som ble sett på som primitive levesett. Uavhengig av ideologisk utgangspunkt og ordbruk gjennomførte stat og kirke en hard fornorsking og 'sivilisering' av minoriteter i Norge. Ideologisk ble dette rettferdiggjort med en blanding av henvisninger til religiøs misjonsgjerning, kamp mot moralsk fordervelse, etnosentrisk sivilisasjonsteori, klassisk rasisme (behovet for rasehygienetiltak) og nasjonalisme (nødvendigheten av fornorsking).

¹⁶⁶ Bourdieu har et syn på *tegn* i tråd med Ferdinand Saussures oppfatning, som noe *relasjonelt*, der ulike tegn får sin betydning bare i relasjon til sine distinktive opposisjoner. Mann får sin betydning i forhold til kvinne, barn til voksen, 'svart' til 'hvit', 'herre' til 'trelle', 'koloniherre' til 'kolonialisert' etc.

¹⁶⁷ Jf. bla. Ngugi wa Thiongo 1986 - *Decolonising the mind: the politics of language in African literature* for en god beskrivelse av hvordan det koloniale maktforholdet har kolonialisert forestillingene til de kolonialiserte.

¹⁶⁸ Litteraturen om undertrykkingen av de nasjonale minoritetene i Norge begynner å bli omfattende. Av den nyeste litteraturen som gir en innføring i disse forholdene finner vi: Hvinden (red.) (2000): *Romanifolket og det norske samfunnet: følgene av hundre års politikk for en nasjonal minoritet*; Bastrup, Ekeland og Sivertsen (1996) *En landevei mot undergang*; Hætta (2002): *Samene: Nordkalottens urfolk*; Eriksen, Knut og Niemi Einar (1981): *Den finske fare: sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860-1940* og Mendelshon (1992): *Jødene i Norge: historien om en minoritet*.

¹⁶⁹ Jf. Trond Bergh og Knut Einar Eriksen bd.1 (1997) og bd.2 (1998): *Den hemmelige krigen: overvåking i Norge 1914 - 1997* for en utførlig gjennomgang av hvordan minoritetene i Nord Norge ble betraktet som en sikkerhetsrisiko.

Et av de mest alvorlige utslagene av denne politikken finner vi i behandlingen av taterne. Like før år 1900 startet et samarbeid mellom kirke og stat som skulle resultere i at en organisasjon ble bygget opp, og lover ble vedtatt, som gjorde det mulig for staten å ta barna fra taterne med tvang og internere voksne i arbeidsleire.¹⁷⁰ I arbeidsleirene og på barnehjemmene gjennomgikk de omfattende omskolering og forforskning under brutale forhold.¹⁷¹ Pastor Knut Myhre, daværende bestyrer på Svanviken arbeidskoloni (den største arbeidskolonien for taterne), uttalte om denne behandlingen av taterne så sent som i 1963:

Det vi gjør, sier han, er bevisst å utrydde et folks egenart, deres språk, deres livsform. Vi prøver å løsrive dem fra forbindelsen med slekten, som de tidligere har følt seg knyttet til med sterke bånd. Vi prøver å gi dem eiendom og forpliktelser, vaner og behov som ikke lar seg forene med den omstrefertilværelsen de har vært vant til...som et kristent misjonsselskap er det selvsagt et hovedmål for oss å føre disse menneskene inn i det kristne samfunnet. Og med slike siktemål kan vi naturligvis ikke bøye oss verken for etnologisk-antikvariske hensyn eller for romantiske forestillinger om 'det frie livet på landeveien' (Bjørn 1963: 23).¹⁷²

Her reflekteres oppfatninger og forestillinger som historisk har stått sterkt i Norge når det gjelder taterne, ikke bare hos misjonen, men også hos norske myndigheter og blant allmuen. Ved å isolere og omskolere minoritetenes barn og legge hindringer i veien for minoritetenes næringsvirksomhet ble deres levesett undergravd.¹⁷³ På internatene, barnehjemmene og i arbeidsleirene som staten og misjonen opprettet var det forbudt med samisk og joik, med taterspråk og taterhåndverk. Moralsk og kulturell fordømmelse og nasjonalsjåvinisme ble kombinert med en kvasivitenskapelig biologisk fundert rasisme. Denne vokste seg sterk i Norge i mellomkrigstida, og kulminerte med steriliseringslovene av 1934 som rammet taterne hardt.

¹⁷⁰ Vergerådsloven av 1896 og Løsgjengerloven av 1900 ble vedtatt. Fra 1907 fikk *Foreningen til modarbeidelse av omstrefervæsenet* (misjonen) på vegne av staten i oppdrag å forestå bosetting av omstrefere. Fra 1914 fikk den samme organisasjonen i oppdrag av Kirkedepartementet å administrere vergerådenes befating med omstreferbarna. I ettertid er det anslått at mellom hvert tredje og fjerde taterbarn (ca. 1500) ble tatt fra foreldrene av misjonen og tvangssendt til fosterforeldre eller på barnehjem (Hvinden 2000).

¹⁷¹ Hvinden 2000.

¹⁷² Svanviken arbeidskoloni for taterne ble ikke stengt før i 1986 og mesteparten av arkivene ble i følge Landsorganisasjonen for romanifolket brent av bestyrer Myhre i 1989. Overgrepene mot taterne ble offisielt beklaget første gang i 1998 av daværende kommunal- og regionalminister Ragnhild Queseth Haarstad der hun blant annet sier: "På vegne av norske myndigheter beklager jeg sterkt fortidas overgrep. Noe lignende må aldri skje igjen. Norske myndigheter har mye å skamme seg over overfor romanifolket. Det skulle være nok å nevne stikkord som Svanviken arbeidskoloni, tvangssterilisering og tvangsplassering av barn". (Hvinden 2001: 34).

¹⁷³ Jordloven av 1902, en lov om at jord bare kunne selges og kjøpes av de som leser og skriver norsk og som bruker norsk i det daglige liv i Finnmark. Handelsloven av 1921 som rammet taternes næringsvirksomhet ved å vedta at personer som kunne mistenkes for å være løsgjengere eller tiggere, ikke skulle ha rett til å drive omførselshandel. Det ble dessuten presisert at omførselshandel bare kunne drives innen hjemstedskommunen (rammet taterne som omreisende). Denne loven ble skjerpet og presisert i 1935 da taterne fortsatte å drive handel et i mindre omfang som det var tvil om falt innenfor det lovlig. 1952 kom et tillegg til dyrevernsloven som forbød taterne å være i besittelse av hest. I lovens § 10 het det inntil 1974 at; 'det er ulovleg for omstrefarar, når dei flakkar ikring, å bruka hest eller anna dyr til å frakta folk eller varer med eller å føra med seg laushest.'

I første del av forrige århundre finner vi altså at en kristen moralistisk, etnosentrisk, nasjonalsjåvinistisk og rasistisk strømning gjør seg gjeldende i Norges elite. Framtredende religiøse ledere, vitenskapsmenn og politikere som var preget av slike forestillinger, bruker sin symbolske og politiske makt til å gjøre dem gjeldende.¹⁷⁴ På det symbolske plan legger de premisser for hvordan forskjeller mellom folk skulle oppfattes, hvordan inndelinger skulle foretas, hvilke forskjeller som skulle vektlegges og hvordan de skal rangeres. Den rasehygieniske tenkning fikk ikke bare rasistiske utslag, som sosialdarwinistisk inspirert hadde den som menneskesyn klare fascistiske trekk der forakt for svakhet var sentralt. Det ble et mål å utrydde alle de trusler som urene eller laverestående elementer utgjorde og i dette perspektivet ble også kriminelle, drankere, arbeidssky og andre usedelige bærere av minusvarianter i sitt arvemateriale og sett på som en trussel for velferdssamfunnet. De var en trussel som ikke bare representerte noe moralsk forkastelig i et moderne Norge, men som framfor alt *kostet penger*. Mye av sin oppslutning hentet den rasehygieniske tenkningen ved å framstille seg som samfunnsøkonomisk fordelaktig. Den sentrale ide var å få til en *sosial ingeniørvirksomhet*.¹⁷⁵

Hensikten med denne gjennomgangen har vært å vise at i Norges relativt nære historie, så har bærere av tegn på 'hvithet', 'vestlighet', 'kristenhet', 'norskhet', 'sivilisasjon' og 'velholdenhet' (slik disse ble tolket i sin tid) vært bærere av en selvfølgeliggjort overlegen status i relasjon til bærere av disse tegnene sine negasjoner (dvs. ikke - hvite, ikke - vestlige, ikke - kristne, ikke - norske, usiviliserte og fattige). Samer, tatere, kvener, sigøynere, afrikanere mfl, manglet alle ytre tegn på å tilhøre disse statuskategoriene, og ble offer for det som kanskje best kan betegnes som en generell intoleranse overfor de som var annerledes og sosialt marginaliserte. I denne sammenheng må disse forestillingene regnes til det Bourdieu kaller problemfeltets dobbelte historisitet, som tidligere generasjoners sosiale praksis og tanke-systemer. De vil inngå i et dialektisk forhold til kommende generasjoners praksis og forestillinger om seg selv og andre folkeslag. Hvis de forsvinner, skjer dette ikke av seg selv, de forsvinner fordi de blir konfrontert av nye generasjoner og ny virkelighet. Det må altså være mulig å vise til hvilke sosiale prosesser og symbolske kamper som konfronterte

¹⁷⁴ Bergh og Eriksen. 1997 (bd.1) og 1998 (bd.2); Roll Hansen og Broberg (1996); Ekeland Bastrup og Sivertsen (1996); Hætta 2002; Eriksen og Niemi 1981; Hvinden (red.) 2000; Mendelshon (1992).

¹⁷⁵ Jf. Roll Hansen og Broberg (1996) *Eugenics and the welfare state. Sterilization policy in Denmark, Sweden, Norway and Finland* for en mer utførlig dokumentasjon av hvordan det ble tenkt når steriliseringslovene ble innført i de nordiske landene.

forestillingene og endret praksis. Hvis det er forestillinger og praksis som ikke døde ut eller som bare har endret form, må det være en utfordring å påvise hvorfor, hvor og hvordan de har overlevd.

Først fra midten av 1980 -tallet kom det flyktninger i noe større antall til Norge. Det var også først da vi fikk et uttalt ”flyktningproblem” og den offentlige debatten tok av for alvor. Jeg vil snart beskrive noen av det som skjedde i denne prosessen fra midt på 1980 -tallet og fram til i tidspunktet for innsamling av dataene til denne undersøkelsen, men som et intermesso har jeg funnet det interessant å undersøke hva etterkrigsflyktningene hadde å si om det å komme til Norge. Hvilke forestillinger om ’oss’ og ’dem’ møtte *de* i det offentlige og i møte med nordmenn.

Etterkrigsflyktingenes møte med Norge

I de første gruppene av flyktninger som kom til Norge etter 2.verdenskrig finner vi en liten gruppe jøder på ca 1000 som kom i tidsrommet 1947 – 1953, og en gruppe ungarere på ca 1500 som kom i 1956.¹⁷⁶ Myndighetenes politikk overfor minoriteter var på denne tiden fortsatt preget av en assimileringstankegang der *spredning* ble brukt som metode. I en offentlig rapport fra 1986 om disse flyktningene heter det: ”Det var en uttalt målsetning at flyktningene så fort som mulig skulle ‘gå opp i’ den norske befolkningen for øvrig, og dermed slutte å eksistere som egen gruppe.”¹⁷⁷ Politisk var dette i samsvar med den generelle oppfatning av hvordan minoriteter i Norge skulle behandles. Det ble sett på som best for både samfunnet og flyktningene at de ble assimilert. Spredning av flyktningene til småsteder der det ikke fantes andre fra samme gruppe, skulle føre til at denne prosessen gikk raskere. Rapporten konkluderer imidlertid med at de som trivdes på småstedene var unntakene, og at de fleste forsøkte å komme seg til større sentra.¹⁷⁸

For denne tidlige gruppen hadde identitetsforvaltning vært en del av problematikken siden de hadde vært lenge i Norge da undersøkelsen ble foretatt (1980 – 1982), og mange hadde fått tid til å kjenne på at de hadde en tokulturell identitet, de følte seg *også* norske. Det som flere opplevde som en frustrasjon, var manglende forståelse for dette identitetsdilemmaet hos

¹⁷⁶ NOU 1986 (8). *Flyktingers tilpasning til det norske samfunn*.

¹⁷⁷ Ibid: 25.

¹⁷⁸ Ibid.

nordmenn, en manglende vilje til å akseptere at det går an å kombinere flere identiteter. Enten var du norsk eller så var du ikke norsk. ”Flere av våre informanter tolket sine opplevelser dit hen at det var umulig, i hvert fall svært vanskelig for nordmenn å akseptere at en utlending kunne bli norsk”.¹⁷⁹ Tvert imot opplevde mange at deres ’fremmedhet’ ble gjort relevant i situasjoner hvor de selv ikke oppfattet seg som fremmede. Andre oppfattet det som mer problematisk at den andre siden av deres identitet ikke ble anerkjent. De hevdet at de fleste nordmenn ikke var villige til å godta eller anerkjenne at de som jøder faktisk var forskjellige fra nordmenn, men likeverdige. De færreste opplevde imidlertid denne forskjellsbehandlingen som forankret i noen antisemittisme, det at de var *utlendinger* oppfattet de som problemet. Det syntes problematisk for nordmenn å anerkjenne deres annerledeshet og samtidig behandle dem som likeverdige. Rapporten konkluderer: ”Selv om det egentlig dreier seg om to sider ved det samme fenomenet, var det i kraft av deres ’ikke-norskhet’, snarere enn deres jødiskhet at de ble diskriminert. De opplevde med andre ord at de ble tilskrevet en slags ’anti-identitet’ som i utgangspunktet var definert i forhold til manglende norskhet.”¹⁸⁰

Flere ungarere opplevde nordmenn som ”et selvgodt folk, som ikke tviler på at det er best å være nordmann”. ...og som ”så på seg selv og norske forhold som sivilisert og velutviklet, og tvilte på at Ungarn kunne være tilsvarende sivilisert”.¹⁸¹ Dette var et inntrykk som ble forsterket av at mange ungarere ikke fikk godkjent utdanningen sin fra hjemlandet; ”Vi har bestandig en følelse av å bli sett ned på. Våre skoler sees ikke på som så gode som norske og våre fagbrev og utdannelse betviles.”¹⁸² Hvis deres utlendighet ikke skulle bli aktualisert, måtte de helst være mer norske enn nordmenn og ikke kritisere Norge.

Et fenomen de jødiske flyktingene beretter om, er at nordmenn har et bilde av seg selv som ’snille tanter’, der nordmenn gir og flyktingene tar, og der de hele tiden blir gitt en følelse av at de står i en direkte taknemlighetsgjeld til nordmenn. Dette gir seg blant annet uttrykk i at nordmenn har vanskelig for å akseptere at flyktingene har ting nordmenn ikke har. En av flyktingene oppsummerer dette på denne måten: ”Nordmenn er slik – hvis du ikke har brød er det ikke måte på hvor mange som vil komme med brød til deg. Man har du litt kake,

¹⁷⁹ Ibid: 77.

¹⁸⁰ Ibid: 77.

¹⁸¹ Ibid: 147.

¹⁸² Ibid: 147. Nyere undersøkelser bekrefter at dette kan være et problem (Berg 1995; Djuve og Rogstad 1999; Kvitastein 1996; Longva 1996 mfl.).

begynner de å murre”¹⁸³. Flere fortalte at de hadde blitt behandlet nedlatende fordi de snakket gebrokkent. I mindre grad ble de utsatt for sjikanering på grunn av utseende, da verken jøder eller ungarere ser spesielt ‘unorske’ ut. Et par ungarer fortalte at dette hadde hendt dem, en annen fortalte at han hadde fått føling med dette en sommer han hadde vært mye i sola og blitt brun: ”.jeg takker min skaper for at det ikke synes utenpå meg at jeg er utlending. De som ser annerledes ut har det ikke lett.”¹⁸⁴ De som nevnte dette hevdet i 1980-81 at det stadig ble verre å se fremmed ut etter hvert som det kom flere fremmede til Norge.¹⁸⁵

De tidlige flyktingenes møte med norske myndigheter beskrives her som et møte med *krav om assimilering*. I møtene med nordmenn i dagliglivet peker flyktingene på fenomener som arroganse, dualistiske forestillinger (enten norsk eller utlending), manglende anerkjennelse av egen identitet og nedvurdering av sin bakgrunn og erfaring. Ikke - norskhet synes å representere en mangel, som helst skulle skjules, forties, eventuelt påtales negativt. En streben etter ‘det norske’ synes ønskelig, samtidig som det kan virke som at ‘norsk’ av nordmenn forestilles som en høyst eksklusiv kategori flyktinger ikke kunne bli en del av. Flyktingene synes å oppleve at det ble forventet at de viser takknemmelighet til Norge og nordmenn, blant annet ved ikke å kritisere eller på andre måte utfordre det hierarkiet de var plassert i, eller ved å unnlate å være positiv til det norske.¹⁸⁶

Det kan hevdes at vi i det som skisseres ovenfor finner en påvirkning fra rasismen og nasjonalismens internasjonale røtter i norske forestillinger og politisk praksis overfor minoritetene. Videre at der finnes likhetstrekk mellom forestillinger og politikk overfor de eldre minoritetene og etterkrigsflyktingene. Riktignok er rasehygiene aspektet så å si borte, men *rasialisering* finner vi, i den betydning John Rex bruker begrepet, som at synlige forskjeller brukes til å kategorisere og diskriminere.¹⁸⁷ I følge Rex er dette ikke nødvendigvis bevisste kategoriseringer og forestillinger om en biologisk rangordning, den kan være på et før - bevisst stadium og gjelde forestillinger om en rangordning mellom kulturer eller kulturelle verdier som slike synlige forskjeller skulle representere.¹⁸⁸ Forestilte kulturelle verdier sammenfaller da gjerne med forestilte nasjonale verdier (eller vestlige verdier).

¹⁸³ Ibid: 77.

¹⁸⁴ Ibid: 149.

¹⁸⁵ Intervjuene ble foretatt i 1980 - 81, da hadde det allerede kommet en del ‘synlige’ innvandrere til Norge.

¹⁸⁶ Etterkrigsflyktingene sine observasjoner er også interessante i lys av en nyere undersøkelse som Marianne Gullestad gjorde på slutten av 1990 -tallet, der den norske elitens forestillinger om ‘det norske’ i innvandringsdebatten stod sentralt. (Gullestad 2002).

¹⁸⁷ Rex 1970: 86.

¹⁸⁸ Rex 1970, Rex 1986.

Verdier som kan oppfattes som truet og derfor noe som må forsvares mot invaderende kulturelle verdier.¹⁸⁹

Blant disse forestillingene kan vi finne hegemoniske forestillinger om hva det vil si å være 'norsk', som det ikke reflekteres over. Som doxiske forestillinger vil disse på det kognitive plan framstå som naturlige måter å dele opp verden på. Dikotomien 'norsk' – 'ikke norsk', kan suppleres med 'vestlig' – 'ikke vestlig', 'hvit' – 'ikke hvit', osv., der det implisitt inngår en hierarkisering, men der både inndeling og hierarkisering framstår som avhistoriserte, nøytrale og naturlige kategoriseringer.¹⁹⁰ I doxisk inndeling og hierarkisering fritas de symbolske konstruksjonene for sin sosialitet og fra sitt opphav i kolonialismens og nasjonalismen epoke. Naturliggjøringen tilslører at de er mentale tankesystemer som vant hegemonisk innflytelse med basis i spesifikke materielle maktforhold. Med Bourdieu kan vi si at de mentale skjemaene for oppdeling og verdsetting (habitus) vil være preget av at de er historisk forankret i visse maktforhold som de vil tendere mot å samsvare med, og derfor også virker opprettholdende på de samme maktforhold.¹⁹¹

Forestillinger er imidlertid ikke statiske, de endrer seg gjennom symbolske kamper og når den objektive virkeligheten endrer seg. Kategoriseringen 'flyktning' vil eksempelvis ikke ha den samme konnotasjonen (framkalle de samme forestillingene) hos folk i Norge i dag som på Nansens tid, under og like etter annen verdenskrig. Den flyktningpolitiske striden de siste 20 - 25 årene har etablert en ny doxa om flyktningene, om hvem de er, hvor mange de er, hvilke problemer det skaper for 'oss' og at 'de' kommer hit og hvordan forholdet 'oss' og

¹⁸⁹ Jf. Skirbekk 1999 mfl.

¹⁹⁰ Jf. her Marianne Gullestad's analyse av norsk innvandringsdebatt, og hennes beskrivelse av hvordan 'den nasjonale orden' etableres seg. Gullestad finner at det i debatten først skjer en *dikotomisering*, der forestillingen om 'oss' og 'dem' etableres, der skillet mellom 'nordmenn' og 'innvandrere' sees på som vesentlig og der kategoriene oppfattes som gjensidig utelukkende. Det skjer videre en *rasialisering*, hvor biologiske kjennetegn får sosial betydning, og det dikotomiske skillet 'nordmann' og 'innvandrer' knyttes til synlige forskjeller. Rasialiseringen ser Gullestad som tett knyttet opp til en *kulturalisering* og *hierarkisering*, der 'innvandrere' oppfattes som *én* kulturell kategori, hvis verdier blir mindreverdige i forhold til 'nordmenn', som inngår i *én* kulturell kategori med moralsk overlegne 'grunnleggende norske verdier'. *Hverdagsnasjonalisme* kaller Gullestad tendensen til å se på 'innvandrere' som en ytre trussel, som en urenheter i det nasjonale og en trussel mot forestilte 'grunnleggende norske verdier'. *Naturalisering* kaller hun den vektlegging som skjer i debatten av identiteter som ikke kan velges, som fødested og slekt. Det syvende og siste aspekt ved den nasjonale orden finner Gullestad i at innvandringsdebatten synes å handle mest om *identitetspolitikk* der deltakerne blir mer opptatt av å vise sin egen moralske overlegenhet enn å formidle noe som har sjanse til å overbevise motstanderen. Skillet 'nordmenn' og 'innvandrer' reproduseres slik også i form av en kommunikasjonskløft mellom dem som er 'for' og 'mot' innvandrere (Gullestad 2002: 270 – 272.).

¹⁹¹ Bourdieu og Wacquant 1995: 31.

'dem' bør være. Disse forestillingene er, som vi skal se, tett knyttet opp i forestillinger om innvandrere og generell innvandringsdebatt der kategoriene har en tendens til å flyte sammen. I det følgende vil kontinuitet og endring i disse forestillingene ved århundreskiftet stå sentralt.

Endring og kontinuitet i norske forestillinger om flyktingene

Immigrasjonen til Norge de siste tiårene av forrige århundre kan deles i faser som på mange måter henger sammen.¹⁹² Først kom *arbeidsinnvandringen* på slutten av 1960 -tallet, som et resultat av høykonjunktur og mangel på arbeidskraft. Når oljekrise og lavkonjunktur kom i begynnelsen av 1970 -årene, fikk vi innvandringsstopp (1975) med regulert innvandring. Reguleringen skulle skille ut den type arbeidskraft Norge trengte, og som ikke var å oppdrive innenfor landets grenser. Dette betydde i praksis at det ble nærmest umulig for folk fra ikke-vestlige deler av verden å få vanlig arbeidstillatelse uten ytterligere tilknytning til Norge. *Familiegjenforening* ble nå den viktigste inngangsbilletten og den mest utbredte formen for innvandring. Allerede på begynnelsen av 1980 -tallet begynte imidlertid tredje fase, flyktinger som søkte politisk asyl kom i et større antall. Konsekvensen ble mer seleksjon og bruk av skjønn, og som resultat fikk vi en institusjonalisering der et apparat som skulle regulere flyktning - og innvandrerfeltet vokste fram.¹⁹³

Det var ikke noe nytt at folk immigrerte til Norge. Det nye handlet mer om *hvem* som kom og *antall*, som sammen representerte *synlighet* og *offentlige kostnader*. Det nye var at folk vi før hadde på avstand og for de fleste bare kjente gjennom misjonærer, sjømenn og TV- bilder, nå kunne observeres i nabolaget over nesten hele landet. Synlighet og nærhet gjorde det vanskeligere for majoritetsbefolkningen å ikke forholde seg til de nye innbyggerne. TV- bildene som rapporterte direkte inn i stuene om en verden med flyktningstrømmer og migrasjon fikk en ny betydning, og innvandrings - og flyktningsspørsmål angikk folk på en annen måte. Denne prosessen førte dessuten til at innvandrings - og flyktningsspørsmål ble stadig mer sammenvevd i den norske debatten utover på 1980 -tallet. Virkeligheten ble mer komplisert, det samme kan sies om den politiske prosessen og de ideologiske kampene som fulgte. Særlig kom fokus nå på hvem som *egentlig* var flyktinger og hadde behov for beskyttelse. Skillet var ikke så enkelt som før, da hadde FN stått for definisjonen av hvem som trengte beskyttelse, og Norge tok imot sine årlige kvoter. Nå dukket flyktinger opp på

¹⁹² Korbøl 1988: 2; Benum 1998: 186; Brochman 2003: 161.

¹⁹³ Brochman 2003: 163.

egen hånd og søkte om politiske asyl. Det ble spekulert i hvilke motiv asylsøkerne hadde, og distinksjoner som *politiske vs. økonomiske* flyktninger og *ekte vs. falske* dukket opp, kort sagt distinksjonen *verdige vs. uverdige* hjelpetrengende.

Dette var distinksjoner som festet seg av flere årsaker. Opplysningene flyktningene selv oppga kunne ofte være vanskelige å få bekreftet, noe som åpnet for spekulasjoner om identitet og om forfølgelseshistoriene var riktige. Det var også et faktum at flere migranter kom til Norge som asylsøkere etter innvandringsstoppen, og det dukket snart opp eksempler på at disse ikke hadde et beskyttelsesbehov. En faktor som bidro til forståelsen av uekte flyktninger var at mange som hadde et reelt beskyttelsesbehov ikke fikk politisk asyl, men *opphold på humanitært grunnlag*, noe som kunne skape inntrykk av at vi hadde med uekte flyktninger å gjøre.¹⁹⁴ Mennesker på flukt ble dermed ekskludert fra kategorien 'flyktning' med utgangspunkt i viktige, men kompliserte, begreps- og definisjonsdebatter som lett kom i bakgrunnen i media og i den allmenne bevissthet.

I det klima som oppåstod ble det stadig oftere sådd tvil om asylsøkernes motiver og beskyttelsesbehov, og statens flyktningpolitikk ble kritisert for å være for liberal. Samtidig fortsatte innvandringen til Norge å øke gjennom familiegjenforening. Innvandrere gjorde seg stadig mer gjeldende, ble mer synlige, og *problemer* knyttet til innvandring og integreringsprosesser ble fokusert i mediene og i politikken. Det problematiske kunne være alt fra at innvandrerne isolerte seg, at de ikke lærte seg godt nok eller fort nok norsk, passet for dårlig på sine ungdommer (som dannet kriminelle gjenger) eller var en økonomisk byrde for velferdsstaten. I tillegg fant sjokkerende 'kulturell' praksis og sjokkerende enkelthendelser lett veien til førstesidene i den tabloidiserte presse og bygget opp under slike 'problem' - scenarioer. En kortversjon av den oppfatning som syntes å styrke seg i befolkningen, var at norsk flyktning og innvandringspolitikk var *ute av kontroll*. Det som gjerne ble hevdet var ute av kontroll var *tilstrømmingen til landet og integrasjonsprosessen*. Politikerne var for liberale med å slippe folk inn i landet i en tid med økt global migrasjonen og press på våre grenser og de stilte for lite stilte krav til innvandrerne i integreringen.¹⁹⁵ En ytterliggående versjon av

¹⁹⁴ Mye av forklaringen på dette hadde sammenheng med FNs generelt strenge definisjon av hvem som er berettiget til politisk asyl og norske myndigheters strenge tolkning av FN konvensjonen av 1951, en tolking som er kritisert av FN ved flere anledninger. Senest kom denne kritikken til uttrykk i en rapport bestilt av kommunaldepartementet selv: Bailliet (2003) *Study of the Grey Zone Between Asylum and Humanitarian Protection in Norwegian Law and Practice*.

¹⁹⁵ Jf. Wikan 1995: *Mot en ny underklasse*, og påstanden om en 'velstatndskolonisering' i forhold til innvandrere.

dette scenariet var at 'de' var i ferd med å rive ned det 'vi' har bygget opp. 'De' i dette tilfellet kunne både være myntet på innvandrerne og på politikerne som lot det skje uten å gripe inn. Et sentralt ankepunkt var *at velferdsstaten ble undergravd* av utgifter som gikk med til asylmottak, sosialhjelp og annen støtte i forbindelse med flyktning - og innvandrerintegrering. Et politisk utspill som hadde utgangspunkt i en slik forståelse og som fikk mye oppmerksomhet var Fremskrittspartiets krav om et innvandrerregnskap.¹⁹⁶ Flyktninger og innvandrere ble altså en utfordring for den norske befolkningens generøsitet på slutten av 80 -tallet og på 90 -tallet, både i betydningen aksept og toleranse for annerledeshet, og i betydningen økonomisk generøsitet.

Spør vi hva det klima som oppstod gjorde med norske forestillinger, er det nærliggende å tro at det i første omgang førte til en *økt mistenkeliggjøring* av flyktninger og innvandrere. De ble i større grad sett på som potensielt uredelige, som at de drev med lureri for å komme seg i posisjon til 'å snylte på norsk velferd'. Det var omtrent på dette tidspunktet *snikinnvandring* ble en del av det norske vokabularet. Det er sannsynlig at dette 'ute av kontroll' - scenariet også førte med seg en *økt engstelse* som støttet opp under en konstruksjon av flyktninger som fremmede og farlige. I denne situasjonen ble innvandrings - og flyktningpolitikk mediefokusert og det ble viktig for politikere og myndigheter å vise handlekraft. Særlig ble det viktig å få ned tallet på asylsøkere og flyktninger som fikk politisk asyl eller opphold på humanitært grunnlag i Norge. Disse tallene ble antatt å ha sammenheng med hvor lett det var og hvor attraktivt det var å komme til Norge og en rekke tiltak ble satt i verk som skulle gjøre det vanskelig å komme inn i Norge og gjøre Norge mindre attraktivt som eksilland. Det skulle også bli lettere å sende ut de som greide å komme seg inn.

Av de viktigste tiltakene som ble gjennomført finner vi innføring av visumplikt, særlig for folk fra såkalte flyktningproduserende land. Vi fikk innstramminger i utdelingen av besøksvisum og det ble åpnet for å bøtelegge transportselskaper som fraktet reisende som ikke hadde visum. Vi fikk betegnelsen 'trygt tredje land', der folk som kom fra eller via slike land kunne avvises på grensa og sendes tilbake uten saksbehandling. Vi fikk den såkalte 'første asyllands - regelen' som innebar at asylsøkere skulle søke asyl i (og derfor kunne sendes tilbake til) det første vesteuropeiske landet de kom til. Dette ble formalisert ved Norges tilslutning til Schengen - avtalen, en avtale som harmoniserte de europeiske statenes

¹⁹⁶ Begrepet 'innvandrerregnskap' dukket opp første gang som Fremskrittspartiets hovedsak under valgkampen i Oslo i 1995.

innvandringspolitikk og innførte et omfattende europeisk politisamarbeid.¹⁹⁷ Disse innskjerpingene med økt kontroll satte for alvor fart i det som kan betegnes som en fjerde fase med innvandring til Europa, den illegale innvandringen, i sin organiserte form som menneskesmugling eller 'trafficking'.¹⁹⁸

I løpet av denne tiden skjerpet den symbolske kampen seg i Norge mellom ulike virkelighetsoppfatninger som konkurrerte om hegemoniet. Det ble produsert fortellinger nasjonalt og lokalt, om hvem flyktningene er, hvor mange de er, hvor ekte de er, hvilke motiv de hadde, og ikke minst hva en integrasjon i det norske samfunnet skulle bestå i. Dette er diskusjoner som må forstås historisk, som forankret i tidligere hegemoniske oppfatninger om nasjonen, nordmenn og minoritetene, og i sin kontekst som preget av skifter i internasjonale og nasjonale forhold. Som nevnt ble det etter hvert ikke lett å skille ut og analysere diskursen om flyktninger og flyktningintegrasjon i Norge for seg, fordi den ble så sammenfiltret med den generelle diskursen om innvandring. Det turbulente, det som problematiseres i diskursen, synes nesten alltid å dreie seg om 'ikke-vestlige innvandrere', der også de fleste flyktninger inngikk. I norsk innvandringsdebatt synes det sjelden å handle om vestlige innvandrere og det handler sjelden om 'oss'.¹⁹⁹ Det handler derimot ofte om grupper som aldri har innvandret, som er født i Norge, men som oppfattes som ikke-vestlige og ikke-norske på grunn av sin avstamning.²⁰⁰ Når det snakkes om 'oss' og 'de andre', så finnes det altså 'høystatus andre' og 'lavstatus andre' der *vestlig* gjerne blir synonymt med 'høystatus andre'.

En liberal tenking som var sentral på 1970 - og første del av 1980 -tallet, uttrykt gjennom positivt ladede begreper som 'det fargerike fellesskap', fikk etter hvert sin motsats med Carl I Hagen og Fremskrittspartiet. Fremskrittspartiets budskap var enkelt og slo godt an i deler av den norske befolkningen. Innvandringen måtte stoppes fordi den var ute av kontroll, skapte kulturkonflikter og undergravde vår økonomi på en måte som gikk utover gamle og syke. Hagen og Fremskrittspartiet fikk stadig legge mer av premissene for innvandringsdebatten og selv om Fremskrittspartiet lenge var utstøtt fra det gode selskap på grunn av sine utspill i innvandringsdebatten, kan det hevdes at de økte sin innflytelse fra siste halvdel av 1980 -

¹⁹⁷ Brochmann 2003: 278.

¹⁹⁸ I følge Pino Arlacchi, sjef for FNs kontor for narkotikakontroll og kriminalitetsforebygging er menneskesmugling den hurtigst voksende type kriminalitet for øyeblikket (2004). I følge *Congressional Research Service* (CRS) er menneskehandel blitt den tredje største inntektskilden til internasjonal organisert kriminalitet etter narkotika og våpenhandel.

¹⁹⁹ Jf. Gullestad 2002: 17.

²⁰⁰ Det som av statistisk sentralbyrå lenge ble kalt *ikke-vestlige andregenerasjons innvandrere*. Jf. Bjertnes 2001 for innføring i diskusjonen om begreper brukt om innvandrere og deres barn i statistikken.

tallet. Stadig flere politiske aktører la seg tettere opp til og gjennomførte tiltak som lå nær Fremskrittspartiets opprinnelige politikk. I verket *Norsk innvandringshistorie* konkluderes det på følgende måte: ”Gjennom den litt aggressive tonen i Fremskrittspartiets program fra 1985 ble partiets rolle i det norske partilandskapet introdusert. I ettertid kan man notere seg at partiets programformuleringer kunne leses som litt brutale utgaver av en praksis som ble gjennomført, eller forsøkt gjennomført, av andre partier”.²⁰¹

Endringene i det ideologiske klima fra tidlig på 1990 -tallet har av ulike deltakere i innvandringsdebatten blitt kalt alt fra *klimaskifte* og *hamskifte*, til *paradigmeskifte*.²⁰² En retning vokste fram som etter hvert framstod mer og mer som en moralsk indignasjon overfor *staten* som slapp inn for mange og skjemte bort innvandrerne, og overfor *innvandrerne selv* som manglet vilje til integrering. Av de enkeltfaktorer som utløste et skifte vil flere hevde at Arbeiderpartiets omlegging av asylpolitikken fra 1987, og den ideologiske begrunnelsen de ga denne, må betraktes som en av de viktigste.²⁰³ Rune Gerhardsen lanserte i 1991 begreper som ’snillisme’ og ’overdreven hjelpetrang’, disse ble blant annet koblet til innvandring og kan sees på som en del av den moraliserende strømning.²⁰⁴ Unni Wikan vakte i 1995 stor oppmerksomhet med noe som langt på vei kan tolkes som en akademisk legitimering av den moraliserende strømning. Med sine begreper som ’velstandskolonialisering’, ’overdreven toleranse’ og ’omvendt rasisme’ var hun med på å dreie debatten og ikke minst gjøre kritikk av innvandrere legitimt.²⁰⁵ Hovedbudskapet var at Norge har stått for en politikk der innvandrere blir fratatt ansvaret for sine egne liv, de forstås og hjelpes i hjel og i en misforstått toleranse unnlater vi å kritisere dem. Dette hindrer innvandrere i å få kunnskap om og muligheten til å rette seg etter ’grunnleggende norske verdier’.²⁰⁶

²⁰¹ Jf Brochmann 2003: 193.

²⁰² Johnsen 1996; Berg 1998; Gullestad 2002 mfl.

²⁰³ Johnsen 1996 argumenterer godt for denne tesen der han konkluderer: ”Motivet bak den asylpolitiske snuoperasjonen var først og fremst innenrikspolitisk. Ap-regjeringen fryktet at Fremskrittspartiet, som brukte ’asylsøkerflommen’ for det den var verdt og vel så det, skulle gjøre store innhogg i deler av sosialdemokratiets velgermasse, spesielt blant de eldre og blant dem med lav inntekt og utdanning. Dermed valgte Gro-regjeringen å profilere seg som svært restriktiv mot asylsøkere, og både statsråder og embetsverk overtok langt på vei Hagens retorikk for å markere denne endringen overfor velgerfolket. Plutselig var det Ap-talsmenn som snakket om ’milliardutgiftene’ og om at ”over 90% av asylsøkerne kommer mer av økonomiske årsaker”. Se også Brochman 2003: 296.

²⁰⁴ Gerhardsen 1991:54. Gerhardsens kom her til å uttale seg om en av symbolsakene i innvandringsdebatten når han hevdet at det: ”... ikke er noe urimelig at de selv tar ansvaret for sin egen og sine barns språkopplæring”. Det å gjøre morsmålsopplæring til en privatsak var et standpunkt Carl I Hagen lenge hadde hevdet.

²⁰⁵ Wikan 1995, senere også Wikan 2002, *Generous Betrayal, Politics of Culture in The New Europe*.

²⁰⁶ Wikan 1995.

Den dreining som her skjedde kan best karakteriseres som en dreining bort fra et fokus på strukturelle forhold og den ulikhet disse representerer i muligheter, til et fokus på myndighetenes overdrevne toleranse overfor innvandrere og innvandrernes egen manglende vilje til tilpasning og innsats i integreringen. Det ble nå ikke bare lov å kritisere innvandrene, men nærmest sett på som feigt eller 'politisk korrekt' ikke å gjøre det. Stadig flere beretninger verserte om sjokkerende atferd, gjerne i forvrengt eller forenklet form.²⁰⁷ Klimaskiftet førte til at det ble mer vanlig og legitimt for politikere, samfunnstopper og forskere å hevde standpunkter som vektla innvandrernes manglende innsats i tilpasningen til det norske samfunnet og påpekning av undertrykkende trekk ved deres kultur.²⁰⁸ Særlig muslimene ble utpekt som kilder til ulike samfunnsproblemer og ikke minst var den muslimske mann i fokus som kvinneundertrykkende og voldelig og deres kvinner og barn som offer. Muslimer og islam ble konstruert som motsats til 'våre kristne kulturelle grunnverdier', en retorikk som ble særlig effektiv etter 11. september 2001.

I det klima som oppstod kunne en lett få inntrykk av at muslimer, og særlig noen kategorier ikke - vestlige menn (som lett generaliseres til 'ikke-vestlige menn') har en særlig brutal måte å behandle kvinner og barn på. En måte som springer ut av deres kultur og forestilles som motsatsen til den måte kvinner behandles på i vesten, i motsetning til menneskerettigheter, som på sin side forstilles synonymt med forestilte trekk ved vestlig kultur og statsform.²⁰⁹ Muslimske menns kvinne - og barnemishandling blir i denne verdensforståelse utslag av primitiv kultur, mens vestlige menns overgrep mot kvinner og barn forstås som personlige tragedier eller familietragedier. Tvangsekteskap, omskjæring og 'æresdrap' var praksiser egnet til å sjokkere, noe som gav den moraliserende forståelse lett tilgang til den tabloidiserte presse, som alltid synes klar for en ny og sensasjonell 'story'. Fuglerud påpeker i denne sammenheng at: "Det som etterspørres, og altfor ofte tilbys, er forståelsen av at alle problemer i det flerkulturelle samfunnet stammer fra innvandrernes medbrakte kulturelle bagasje. For media er slike perspektiver på kultur en ferdigvare som det er mulig å presentere i tabloid form. Det er også et ufarlig budskap som kun støter marginale konsumentgrupper."²¹⁰

²⁰⁷ Dessau 2003; Talle 2003 mfl.

²⁰⁸ Jf. Lien 1993,1996; al-Kubasi 1996, 2000; Storhaug 1998, 2003, 2006; Wikan 1995; 2002.

²⁰⁹ Dette kom ikke nødvendigvis fra Fremskrittspartiet eller erklærte rasister. I 1990 uttalte daværende leder for Norsk organisasjon for Asylsøkere (NOAS), Annette Thommesen at innvandrere burde sendes på kjønnkurs og at: " Hvis en muslimsk mann tar seg en tur på badestranden og ser 200 jenter ligge der med puppene i været, behøver ikke voldtekt å være veldig langt unna. Kvinner slik han kjenner dem er dekket til med slør". (Brochmann 2003: 326).

²¹⁰ Fuglerud 2002: 246.

Tabloidiseringen bidro på denne måten til forenkling, produksjon av og opprettholdelse av stereotypier. Medieforskere har pekt på at det dominerende perspektiv blir at innvandrere er en byrde for det norske samfunn, og den ikke-sensasjonelle diskrimineringen som pågår i hverdagen blir knapt noe som nevnes.²¹¹ En 'moralsk panikk' synes å utspille seg i pressen, gjerne fulgt opp med krav om tiltak fra politisk hold for å rydde opp.²¹² I praksis ender politikere da lett opp med en underforstått aksept for kollektiv kategorisk fordømmelse, i en panikk for å virke handlingslammet. De sjokkerende fenomenene blir gjerne framstilt som nyoppdagelser storsamfunnet må stoppe med strakstiltak.²¹³ Med Nobert Elias kan vi spørre om det skjer en moralsk differensiering som innebærer at de 'etablerte' tilskriver 'outsiderne' de dårlige karakteristika, basert på denne gruppens verste elementers handlinger, mens den vil ha en tendens til å hente eget selvbilde fra egen gruppes beste og mest veloppdragne eksemplarer. Det er (forestilte) negative egenskaper ved outsidergruppen (tvangsekteskap, intoleranse, omskjæring etc.) og (forestilte) positive egenskaper ved den etablerte gruppen (kvinnefrigjøring, toleranse, demokrati etc.) som har en tendens til å bli generalisert. Den etablerte gruppen, som har definisjonsmakten, beviser sin oppfatning av outsiderne ved å trekke fram enkeltteksempler fra virkeligheten som alltid vil kunne støtte denne oppfatningen.²¹⁴

Statens flyktningpolitikk kan sies å ha virket litt i samme retning, ved å skulle ivareta to til dels motstridende hensyn. På en og samme tid har staten prøvd å få til en vellykket integrering for 'offisielt ønskede' flyktninger og en effektiv avvisning av de 'offisielt uønskede'. I det globale spillet om å hindre 'de uønskede' i å komme hit eller få 'dem' ut etter avslag på asylsøknad, har befolkningen i Norge kunnet observere en stat som tar i bruk til dels brutale

²¹¹ Lindstad og Fjeldstad 1999: 44 – 45.

²¹² Begrepet 'moralsk panikk' bruker Stanley Cohen (1972) om negative reaksjoner i massemedia på en tilstand, en episode, gruppe av personer, el. som defineres som en trussel for samfunnets verdier og interesser på en stereotypifiserende måte. (s. 9). Et eksempel på dette er når Kripos sjef Arne Huse i Dagbladet 24. juni 2003 går ut og oppfordrer politikerne til å begrense innvandringen for å få kontroll på den økende kriminaliteten i landet (etter at to pakistanere har vært innblandet i en skyteepisode): '...det blir et problem når de ikke følger lover og regler i landet' og '...når vi ser på den store tilstrømmingen av innvandrere er det all grunn til å være bekymret' er blant Huses uttalelser. Jf. også Hervik 1999: 126 som bruker begrepet som karakteristisk for den offisielle oppfatning av ikke-vestlige innvandrere i Danmark. Gullestad 2002: 32 viser til det samme fenomenet i Norge eksempelvis når omskjæring eller annen kvinneundertrykkende praksis omtales i norske medier.

²¹³ I de fleste tilfeller er imidlertid problematikken med ulike former for vold mot kvinner gammel og kjent, og der finnes enkeltpersoner og organisasjoner som har engasjert seg i årevis for å endre praksis der slike former for vold forekommer (Jf. MIRA-senterets arbeid). Ofte vil dette være folk som kjenner til kompleksiteten i problematikken, som frykter tabloidiseringens stigmatiserende virkninger og opererer med et langsiktig perspektiv, der de krefter tålmodig mobiliseres og organiseres som er nødvendige for varig å endre eldgamle praksiser som for eksempel omskjæring. (Jf. Aud Talle (2003) sitt perspektiv i boken: *Om kvinnelig omskjæring: Debatt og erfaring.*)

²¹⁴ Elias og Scotson 1994.

metoder. Gjennom sin sorteringspolitikk (eks. visumplikt, tildelinger av arbeids - og oppholdstillatelser) og sin integrasjonspolitik der ulike forbud og påbud inngår, sender staten stadig ut signaler om *ønsket* og *uønsket*.²¹⁵ Når flyktninger (med statens velsignelse) blir sittende på asylmottak eller i kirkeasyl i årevis, fratras rett til norskopplæring og lovlig arbeid, må leve på gata etter avslag på asylsøknaden, blir utsatt for brutale razziaer fra politiet på flyktningmottak der de bor når det jaktes på 'illegale', eller sendes hjem med fotlenker eller til krigssoner med høy risiko, får dette betydning for hvordan flyktninger oppfattes i det nasjonale og lokale rom. Staten sender ut signaler om *hva som er lov* i bekjempelsen av *et onde* (les. uønsket immigrasjon), som bidrar til å fremmer en objektivisering og dehumanisering av flyktningene. Fuglerud peker på at en slik praksis fra staten kommer sammen med tilstramming av de sikkerhetsmekanismer som tas i bruk for mer effektivt å stenge de uønskede ute, ved å handle utenfor Norge:

I det norske innvandringsfeltet finner vi 10-15 år senere [dvs. i dag] innføring av prinsipper om «generell utlendingskontroll», opprettelsen av særskilte politienheter rettet mot utenlandske statsborgere, utstasjonering av kontrollpersonale på utenriksstasjoner, transittkontroller på internasjonale flyplasser osv. - alle tiltak som ikke fokuserer på Norges grense som sådan, men på forbindelsen mellom det som ligger utenfor og det som allerede befinner seg innenfor.²¹⁶

Risikoen blir her stor for at det bekreftes hvor farlige flyktninger er, og at statens praksis bidrar til konstruksjoner av flyktninger som 'uønskede', 'farlige' fremmede. Særlig problematisk blir det når statens praksis i flyktningpolitikken politisk og på det mentale plan kobles til militære 'out of area' strategier og 'krig mot terror', der forestillinger om 'de farlige andre', som må stoppes 'der ute' for å forsvare 'oss', er framtreddende. I retorikken som har kommet i kjølvannet av 'krigen mot terror', kan det dessuten spores sterke innslag av essensialistisk og til dels rasistisk tankegang, gjerne forankret i forestillinger om kollisjoner

²¹⁵ Staten utgjør i en Bourdieu - terminologi en viktig del av *maktens felt* – der ulike eliter i den herskende klasse posisjonerer seg i forhold til ulike kapitaltyper. I mye har de fellesinteresser, men kan også opptre i opposisjon til hverandre (Bourdieu 1996 a): 265). En slik uoverensstemmelse i interesser mellom ulike fraksjoner av eliten kan observeres i forhold til synet på innvandring til Norge de siste tiårene. Kapitaleierfraksjonen står gjerne for en *liberalisering* i innvandringspolitikken, særlig i tider der mangelen på arbeidskraft bremser kapitalinvesteringene og driver opp lønningene. Andre politiske fraksjoner har andre hensyn å ta. De er avhengig av å sikre sin politiske makt gjennom valgoppslutning i en tid med til dels innvandringskritisk folkeopinion og de må vise handlekraft i forhold til den risiko for sosial dumping innvandringen utgjør.

²¹⁶ Fuglerud 2006: 227.

mellom sivilisasjoner.²¹⁷

Det nye ved denne situasjonen, som gjør at det kan mobiliseres til *forsvar*, synes å være at migrasjonen har skiftet retning. 'Lavstatus andre' har beveget seg inn på 'våre' territorier i et antall som gjør dem svært synlige, noe som kan virke truende, særlig i en tid der 'de' (og særlig noen av 'dem') i globale maktkamper utsettes for en demonisering. Trusselbildet som konstrueres underbygges gjerne med demografisk statistikk som viser hvordan 'de' antallsmessig snart kommer til å være flere enn 'oss', og da vil ta makten på vårt territorium og påtvinge 'oss' sine levemåter. Metaforer som 'strømmer' og 'bølger' av flyktninger og innvandrere egner seg godt, nettopp til mobilisering rundt et forsvar av forestilte nasjons- og sivilisasjonsfelleskap. Disse metaforene treffer imidlertid også i hjertet av nasjonalismen og hverdagsrasismens forestillinger.

Et betimelig spørsmål i tilfellet Norge (og 'Vesten') blir om tendensen til negativ kategorisering er økende, og om det med 'kampen mot terror' i Vesten har skjedd et paradigmeskifte særlig overfor muslimer og personer i retning av det den svenske psykoanalytiker Ludvig Igra kaller *en paranoid-schizoid posisjon*.²¹⁸ Sentralt i en gruppe, et lokalsamfunn eller storsamfunns bevegelse i en slik retning står det Igra kaller en "moralsk utglidning", der stadig flere og mer intense negative karakteristikk av 'de andre' vil dominere: "... fulgt av tiltak overfor den gruppen man 'anser har problemer eller skaper problemer'. Det kan dreie seg om tiltak som i utgangspunktet kan virke rasjonelle, men som etter hvert får en egen dynamikk der humanismen i økende grad blir fraværende, men ofte på en slik måte at det ikke vekker alt for stor oppmerksomhet."²¹⁹ I følge Varvin er en slik måte å betrakte og bedømme verden på en som fokuserer på overlevelse og identifisering av det som kan være farlig, preget av mistro og skepsis og av en egeninteresse der 'den andre' ikke

²¹⁷ En forestilling ofte diskutert med utgangspunkt i Samuel P. Huntingtons teorier om '*Clash of civilisations*' (1993) og (1996). Huntington uttrykker kjernen i sin teori på denne måten: "It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future"(1993: 22). Jf. Immanuel Wallerstein (2006): *European universalism: the rhetoric of power* for en historisk og politisk kritikk av dette paradigmet og særlig av den politikk og retorikk som dominerer i 'krigen mot terror'.

²¹⁸ Igra 2001 i følge Varvin (2003): "Fremmedfrykt" i *Linjer* no. 2, 2003.

²¹⁹ Varvin 2003.

har interesse eller verdi i seg selv, bare som 'nyttig for en selv' eller som en 'trussel'.²²⁰ En slik posisjon står i motsetning til det Igra kaller "den integrerende posisjon", preget av at:

...den andre har verdi i seg selv; man søker å lære vedkommende å kjenne, man anerkjenner den andre som et menneske med egen verdi, man forstår den andre ut fra dens egne betingelser og har empati og innlevelse med deres opplevelse. Man kan forstå den andres situasjon og klare å se ting fra hans eller hennes perspektiv og kan være i en utdypende og emosjonelt meningsfull dialog med andre. Man vil i denne posisjon kunne tåle den andres problemer også om det er vanskelig for en selv og man kan vise omsorg.²²¹

Karakteristisk for den paranoid-schizoide posisjon blir i følge Varvin at den opererer med et forenklet verdensbilde av 'venn – fiende', 'skyldig – ikke skyldig' etc., som tenderer mot å øke oppsplittingen og polariseringen, mens den integrerende posisjon tar inn over seg kompleksitet og tvetydighet, vi: "...blir nødt til å leve med at det som regel ikke finnes klare svar" og den virker helende på splittelsestendenser.²²²

For den habitus som har blitt strukturert i de historiske prosessene beskrevet ovenfor blir det like naturlig å utøve streng kontroll ved 'egne grenser' (i mer enn én betydning av 'egne grenser') som det blir å krysse 'lavstatus andres grenser' (også i mer enn en betydning). Intervensjoner 'out of area' framstår som *beskyttelsestiltak*. Det blir like naturlig for denne habitus å *la seg beskytte* mot at 'de' kommer hit, som det er for den samme habitus å fritt krysse grensene til de land 'de' vi beskytter oss mot kommer fra. Retten til å bevege seg globalt og gripe inn globalt, fordeler seg for denne habitus like naturlig ulikt som andre økonomiske, sosiale og politiske goder og rettigheter fordeler seg ulikt i det globale rom. Flyktninger blir da lett *ikke-tilhørende* i 'våre' nasjonale og lokale rom, og risikerer å bli utsatt for ulike former for kontroll og avvisning.

Den forestilling som 'naturliggjøres' av maktforholdet beskrevet ovenfor handler ikke bare om hvor vi geografisk hører til, den handler ikke minst om hvor vi *sosialt* hører til, dvs. den makt vi *naturlig* besitter i en global orden. Når noen områder og nasjoner i verden besitter mer makt når internasjonale avtaler undertegnes og goder fordeles globalt, faller det så naturlig at det er noe vi knapt reflekterer over. I den legitimering²²³ av maktforholdet som skjer, og gjennom en nyliberalistisk doxa som er etablert, framstår den globale sosiale ulikhet som et resultat av at *noen*, gjennom folk og nasjoners frie (og derfor rettferdige) konkurranse,

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid.

²²² Ibid.

²²³ Jeg sikter her til en Bourdieus forståelse av legitimering – som kroppsliggjøring av maktstrukturer.

økonomisk og kulturelt er mer utviklet enn andre. Ingenting blir mer naturlig i dette verdensbilde enn at de nasjoner som har størst økonomisk og militær makt også har størst innflytelse i de overnasjonale organer som bestemmer betingelsene for verdensøkonomien og legitimerer politisk praksis og militære handlinger. Via dette maktforholdet reproduseres stadig forestillingene om de dominantes livsform som noe naturligjort overlegent. I samme prosess eksotifiseres gjerne 'primitive' kulturer og framstår på en og samme tid som noe sjarmerende og uhyggelig.

Den habitus og doxa som virker i norske lokalsamfunn når relasjoner mellom lokalbefolkning og flyktninger utspiller seg, har i dette perspektivet røtter lenger tilbake enn til den nyliberalistisk dreining som skapte økt migrasjon til Vesten. Langt på vei kan nasjonale og lokale oppfatninger av 'ikke – vestlige' immigranter forstås som modererte utgaver av bilder skapt i kolonitiden og opprettholdt av samtidige maktforhold. Som hegemoniske vil disse utskille en rekke *tegn* på tilhørighet i kategorier som vil ha en tendens til å *klebe seg til* personer på måter som indikerer noe om deres sosiale verdi, som tegn på om de tilhører blant de dominerende eller de dominerte i verden og nasjonen. Dette er imidlertid bare én faktor, om enn viktig, som får betydning for hvordan anerkjennelse og miskjennelse tildeles unge flyktninger i norske lokalsamfunn. I virkelige møter, mellom virkelige mennesker i det lokale rom vil slike inndelinger og verdsettinger modifiseres, de vil konfronteres med en virkelighet som *setter dem under kritikk*, en kritikk som kan få selv de mest inkorporerte kategoriseringer og generaliseringer til å bryte sammen. I kapittel 5 – 8 skal vi møte ungdommene i ulike lokale sammenhenger og høre deres historier. Jeg vil da se nærmere på hvordan kategoriseringer og generaliseringer skjer i lokalsamfunnet og hvordan de har sammenheng med dominansforholdene beskrevet ovenfor. Men jeg vil også se på hvordan brudd med slike strukturelle føringer kan skje og *en individualisert verdsetting* vinne fram som dominerende i relasjonene.

Kapittel 5

Risiko i møte med hjelperne

I forrige kapittel forsøkte jeg å beskrive hvordan objektive maktforhold historisk har produsert strukturer på det mentale plan i Vesten og Norge, teorier og kategorier (klassifikasjonssystemer) som også lokalbefolkningen vil ta i bruk når de deler opp og forstår verden. Flyktningene inngår i disse forestillingene om verden og Norge, der de intuitivt vil plasseres inn i dominerende – dominert relasjoner eller på en statusskala i det globale og nasjonale rom. Forestillingene vil være utgangspunkt for hvordan lokalbefolkningen forstår flyktningene, men også for hvordan de forstår seg selv og relasjonen. Disse klassifikasjons- og tankesystemene vil selv utgjøre en del av det maktforhold flyktninger og lokalbefolkning inngår i, de virker når goder fordeles og når nye forståelseskategorier produseres. Sjansen vil dessuten være stor for at dette er klassifikasjons- og tankesystemer som er i slekt med tidligere hegemoniske forestillinger om forholdet mellom ‘oss’ og folk som inntok lignende posisjoner eller var bærere av lignende tegn som det flyktningene bærer. Her vil ‘hvit’, ‘europeisk’, ‘kristen’ og ‘norsk’ være viktige i konstitueringen av et ‘oss’, som det underforstått normale og overlegne i forhold til kategoriseringer disse finner sine motsetninger i som negasjoner. Sagt med andre ord, de som mangler de magiske tegn som har evne til å utløse en symbolsk kapital og plassere dem i kategorier sammen med de dominante, risikerer å bli underlagt dominans.

I tillegg utgjør flyktningenes relasjon til lokalbefolkningen som innflyttere vs. fastboende og hjelpetrengende vs. hjelper dominansrelasjoner. Doxiske forestillinger om *tilhørighet* handler gjerne om tilhørighet til sted og i sosial struktur. Vi bærer tegn på å tilhøre her eller der og oppe eller nede i hierarkier, ofte vil det også være en sammenheng mellom romlig plassering og sosial plassering. Flyktningene vil som innflyttere per definisjon mangle tilhørighet, de blir ‘outsidere’ i kontrast til de ‘etablerte’,²²⁴ og tilhører ‘der’ - ‘ikke her’, blant ‘dem’ - ikke blant ‘oss’. I disse underliggende forestillingene blir flyktningene noen som har flyttet *inn*, til Vesten, til Norge og til lokalsamfunnet, og av den ‘naturlige’ årsak at ‘de’ trenger ’vår’ hjelp. ‘De’ blir ’hjelptrengende andre’ i kontrast til et ’hjelpende oss’, og hører til under, ikke over

²²⁴ Elias og Scotson 1994

Innvandrere og flyktninger er som oftest positive til å knyttes til en norsk person eller familie, problemet er den andre veien.(...) Det vi ser er at norske familier forestiller seg at dette krever mer av dem enn det gjør, de er redde for ikke å strekke til. De er også redde for hjemmesfæren sin, de tror at de må ta imot besøk hele tida og ikke får fred i lørdagsskosen. På den andre siden er innvandrerne klar over dette med nordmenns hjemmesfære og er redde for å nærme seg oss, redde for å være til bry.

Flyktningene vil i lokalbefolkningens habitus på flere måter skille seg fra for eksempel de fleste vestlige innvandrere. De vestlige innvandrerne er også innflyttere, men de ligner på 'oss' fysisk, og har gjerne arbeid allerede når de kommer. En utbredt forestilling er at 'vi' trenger 'dem'; 'de' er nyttige for 'oss'. Vestlige innvandrere står da heller ikke historisk i noe underlegent forhold til 'oss', tvert imot så inngår 'de' i noen 'vi' kategorier (som 'hvite' og 'vestlige') og hører kollektivt hjemme blant de dominerende i verden. Mange vil ha utdanning og jobber som plasserer dem høyere i det sosiale hierarki enn lokalbefolkningen og de befinner seg ofte kollektivt, som bærere av nasjonalitet, *over* lokalbefolkningens 'norske' i det globalt etablerte hierarki av nasjonaliteter.²²⁷ Den lokale habitus er disponert for å skille ut og kjenne igjen slike tegn på tilhørighet blant de dominante, like mye som den registrerer det når slike tegn mangler. Selv om det kan argumenteres for at 'vi' også trenger flyktningene og 'ikke-vestlige innvandrere', så assosieres disse oftere med sosialhjelp og manuelt lavstatusarbeid. En utbredt forestilling er at de *koster penger*²²⁸.

I den 'hjelper' – 'hjelpetrengende' relasjonen vi finner mellom lokalbefolkningen og flyktningene, er det noe gammelt og noe nytt. Kontinuiteten finner vi i at lokalbefolkningen hjelper folk fra fattige deler av verden. Dette har de lange tradisjoner på å gjøre gjennom misjon, bistand og nødhjelp, og mange har et positivt forhold til slik hjelp. Det nye er at 'lavstatus andre' har kommet *hit* for å motta hjelpen, de har slått seg ned på *vårt* territorium, et langt mer komplisert forhold enn å sende misjonærer, bistandsarbeidere og penger til fjerne land. Et viktig trekk ved denne hjelpetradisjonen er dessuten at den har vært preget av en

²²⁷ Statistikk fra SSB viser at både sysselsetting og arbeidsledighet blant vestlige innvandrere bare hadde små avvik fra befolkningen i Norge som helhet. Henholdsvis 67, 5 % og 69, 3% var sysselsatt 4. kvartal 2004. Arbeidsledigheten mai 2005 var på henholdsvis 3,9% og 3,3%. Statistikk over innvandreres utdanning fra 2001 viser at vestlige innvandrere har høyere utdanning enn vi finner i befolkningen totalt. 39, 3% hadde universitet og høyskoleutdanning mot 30% i befolkningen ellers. I 4. kvartal 2004 var 47,1% av vestlige førstegangsinnvandrere sysselsatt enten i ledende stillinger, i akademiske yrker eller på høyskole. Det tilsvarende tallet for hele befolkningen var 36,9%.

²²⁸ Eksempelvis svarer 36% i SSB's undersøkelse for 2006 at de er 'nokså enig' eller 'helt enig' i påstanden: '*Innvandrere flest misbruker de sosiale velferdsordningene*'. Jf. Også Gaasholt og Tøgebys intervjuundersøkelse fra 1995 om danskenes holdninger. En utbredt mening var at de fremmede er en økonomisk byrde for samfunnet, og at mange flyktninger kun er kommet for å utnytte det danske velferdssystemet.

bedrevitende paternalisme der 'hjelper' vet best, kan mest, har mest og skal oppdra og utvikle den 'hjelpetrengende andre'.²²⁹ Selv med et positivt utgangspunkt for å hjelpe flyktingene som kommer til lokalsamfunnet, ligger det altså en viss risiko for at nedvurderinger og paternalisme sniker seg inn i 'hjelper' – 'hjelpetrengende' relasjoner.²³⁰ I tillegg kommer at kontroll, sanksjonering og paternalisering historisk ikke har vært ukjent for hjelpeapparatets institusjonshabitus som sådan, uavhengig av hvem som hjelpes. Foucault viser til hvordan *den disiplinerende makt* har utviklet seg som en ny maktform med framveksten av moderne samfunnsinstitusjoner. Sosialarbeideren blir en disiplineringstekniker som handler i overensstemmelse med dominerende oppfatninger om normalitet og avvik, samt herskende problemdefinisjoner.²³¹ Det instrumentelle språk vil, i følge Foucault, ikke bare prege sosiale institusjoner, det internaliseres også av den enkelte sosialarbeider.²³² Bauman er inne på noe av det samme når han peker på hvordan en *lydighetens etikk* blir en konsekvens av at moderne institusjoner formes av et sterkt politisk-økonomisk makthierarki. Lydigheten består i følge Baumann i tendensen hos institusjonsarbeidere til å la seg dominere av den dømmekraft som er dominant i institusjonene, selv om denne skulle føre til disrespekt overfor borgerne og være i konflikt med det de står for eller ville foretrekke på basis av sin bredere erfaring som samfunnsmedlemmer.²³³ Posisjonen som hjelpetrengende og avhengig av hjelpeapparatet utgjør altså en risiko for flyktingene som kommer i tillegg til den risiko posisjonen som tidligere kolonisert og outsider/fremmed representerer. I fortsettelsen av dette kapittelet skal relasjonene til de profesjonelle hjelperne stå sentralt, senere vil dette 'hjelper' perspektivet bli tatt med i analysen av andre møter mellom lokalbefolkningen og flyktingene.

På de profesjonelle hjelpernes premisser

En av de første tunge institusjonene flyktingene møter i lokalsamfunnet, er de politiske og byråkratiske institusjonene og særlig da det hjelpeapparatet politikere har satt ned for å ta seg av flyktingene. Hjelpeapparatet er den første tiden inne i det meste som angår flyktingenes

²²⁹ Jf. Norsk stat og kirke sin praksis overfor våre norske minoriteter i Hvinden (red.) 2000; Ekeland Bastrup og Sivertsen 1996; Hætta 2002; Guttormsen (red) 1997; Mendelshon 1992. Jf. Mikaelsson 2000 og Gullestad 2007 om bilder av de andre og holdninger blant norske misjonærer i utlandet. Jf. Tvedt 1993 og 2003 om norske forestillinger i bistandspolitikken.

²³⁰ Goffman 1961. jf. også Knudsen 1984 om flyktingers erfaringer i møte med norsk hjelpeapparat.

²³¹ Burchell 1991: 123 – 24.

²³² Foucault 1991: 54.

²³³ Bauman 2001.

kvalifisering, tilknytning til arbeidslivet og sosial inklusjon. En vanlig oppfatning av hjelpeapparatet er at de hjelper flyktingene i integreringsprosessen og styrker flyktingenes muligheter til å skape seg en sosialt anerkjent tilværelse. I denne sammenheng er det ikke meningen å gi en fullgod analyse av hvordan hjelpeapparatet fungerer, hensikten er mer å problematisere denne allmenne oppfatningen ved å vise hvordan de profesjonelle hjelperne og 'hjelpen' i noen sammenhenger kan framstå som sin motsetning.

Det offentlige hjelpeapparatet som kobles inn når flyktinger kommer til Vik og Dal utgjøres av flyktingkontoret, som samarbeider med sosialetat, Aetat og et språkopplæringscenter. Hjelperne møter flyktingene allerede på flyplassen, de bestemmer (sammen med lokale politikere) hvor flyktingene skal bo og hvor mye de skal få å leve for. De organiserer kvalifiseringstilbud, er involvert i å skaffe flyktingene arbeid og overvåker at de deltar i integreringsbestrebelsene i henhold til avtaler som gjøres. Hjelperne i hjelpeapparatet er disponert for å hjelpe i dobbelt forstand, både som innbyggere i den flykting -hjelpende nasjonen Norge og på måter som er nedfelt i hjelpeapparatets institusjonshabitus. I tillegg til å handle som byråkratiets hjelpere (i betydningen de som setter sosialpolitikk ut i praksis) vil hver enkelt hjelpers avgjørelser i enkeltsaker være farget av den herskende oppfatningen av forholdet mellom flyktingene og 'oss'.

En overordnet og uttalt forestilling både i Norge som nasjon og lokalsamfunnet er at vi hjelper flyktingene til et bedre liv *av humanitære hensyn*. Et bilde, en identitet og et selvbilde konstrueres der 'vi' blir selvoppofrende gode mennesker som interessefritt hjelper andre. Det som da lett underslås blir hvilke fordeler som kan ligge for dette 'vi' i relasjonen. På nasjonalt plan kan det være at hjelpen bidrar til Norge sin merkevare - og identitetsbygging internasjonalt som en særlig altruistisk og human nasjon og skaffer Norge tilgang til arbeidskraft, internasjonale kontakter og kompetanse.²³⁴ På lokalplan kan det handle om tilgang til billig arbeidskraft for bedrifter og kommunale institusjoner og om stramme kommunebudsjetter som kommer i balanse gjennom statlige bevilgninger til mottak av

²³⁴ Tvedt 2003 lanserer begrepet *Det sørpolitiske system* (DSS), der han er opptatt av hvordan Norge innenfor dette systemet beskriver seg selv som altruistisk og interesseløs i sin sørpolitikk. Tvedt påpeker at Norges satsing som freds og bistandsnasjon må sees i sammenheng, og både som et identitetsprosjekt og som en markedsføring av egen altruisme internasjonalt, en markedsføring som *tilslører* ikke ubetydelige økonomiske interesser. Norsk flyktingpolitikk kan sies å være en del av denne bistandspakken som nå er flyttet til norsk jord. En annen ikke ubetydelig *ekstragevinst* ligger i den *brain drain* som skjer når høyt utdannede fra land i sør kommer til Norge for å jobbe og den kulturelle kompetansen Norges næringsliv får tilgang til i en tid med globalisering.

flyktninger. I personlige relasjoner gir hjelperelasjonen anledninger til en identitetsbygging som *et godt menneske*, og i sin religiøse form vil den kunne underbygge troen på egen frelse.

I Vik og Dal kom det tydelig fram at flyktningene er *en inntektskilde* for kommunene, og sees på som en inntektskilde av politikerne. Flyktningkonsulenten i Dal bekreftet at motivasjonen for å ta imot flyktninger fra politisk hold kunne være kommuneøkonomisk, flyktninger ble sett på som en mulig inntektskilde:

...og det bør det være, for ellers så tror jeg ikke det er noen kommuner som ville ta imot altså...det må være en gulrot med det vet du, og det har det vært her' (...) 'Når vi har stormøter her i kommunen og vi snakker om hvordan vi best kan spare penger så sier jeg det, jeg kan jo alltid være sparsommelig, det er jeg nå i grunnen, men jeg kan tjene mer penger hvis jeg kan ta flere flyktninger.

Flyktningkonsulenten i Vik bekrefter at det ligger økonomiske gevinster for kommunen i flyktningmottak, noe som også kom fram i årsmeldingene fra flyktningkontoret i Vik

Rekneskapen for 1999 syner at overføringane for staten til busetjing og integrering av flyktningar nok eit år gir kommunen ei stor inntektskilde....

Rekneskapet for 2000 syner at overføringane frå staten til busetjing og integrering av flyktningar gir kommunen ei stor inntektskilde...Tilskotet kommunen mottok frå staten for busetjing av flyktningar er frie midlar på linje med rammetilskot og skatteinntekter. Bruken av midlar har såleis ikkje føringsmessige avgrensingar. Tilskotet vert i dag brukt til å finansiere dei generelle driftsutgiftene i kommunen, og bruken av midlane kjem ikkje til syne i kommunerekneskapen.

Strukturer i byråkratiet synes å koble direkte statlige tildelinger til flyktningene og balansen i kommunenes budsjetter. Sagt i klartekst; desto billigere integreringen av flyktninger kan gjøres, desto mer blir det igjen til andre ting i kommunen. Dette behøver ikke bety at statlige flyktningstilskudd ikke brukes på flyktningene, det gjør oss imidlertid oppmerksomme på at det eksisterer en mekanisme som gjør at det i trange tider for kommunene kan bli opportunt for lokalpolitikere og byråkrater å gjøre integreringen billigst mulig. Det er da også betegnende når årsmeldingene referert til ovenfor *samtidig* rapporterer om problemer med bemanningen på flyktningkontoret og mangel på kompetanse hos ulike etater som jobber med flyktningene.²³⁵ Flyktningkonsulenten i Dal forteller hvordan det over tid utviklet seg en drakamp om midlene til flyktningintegrasjon:

²³⁵ Sitatene er hentet fra offentlig tilgjengelige dokumenter. Når kilde ikke opplyses nøyaktig, så er det av hensyn til anonymiseringen.

I sin tid var vi den rikeste etaten og vi hadde et kursbudsjett som bare alle andre på rådhuset kunne drømme om, vi hadde det veldig, veldig romslig. Så strammet kommuneøkonomien til...(...)... en del går nå til ting som, hvis man tenker snevert, ikke overhodet har med flyktninger å gjøre, men nå er jo flyktningene innbyggere i Dal og bruker ulike tjenester sånn som vi gjør. Og underveis så gikk jo flyktningfondet også med, gradvis. Først så klarte vi å beholde litt av det for sikkerhets skyld til dårligere tider, og så måtte det også gå med...og sånn er reglene...så..

Flyktningkonsulenten i Vik forteller en lignende historie om et fond de hadde som kommunen ”brukte ostehøvelen på” når det ble strammere tider.

Med et slikt økonomisk potensial innbakt i flyktningstilskuddet er det forståelig at det humane og uegennyttig ved flyktningmottak må vektlegges desto mer. Hvis det er noe flyktninghjelp i den allmenne oppfatning absolutt ikke må framstå som, så er det *business*. Økonomisk egevinning er selve motsatsen til flyktninghjelp. Den sterke økonomiske motivasjonen kommer imidlertid stadig til uttrykk, sist i det flyktningkonsulenten i Dal beskriver som ”sorteringsmekanismer mange kommuner i Norge har begynt å innføre ved mottak av flyktninger”. Gifte flyktninger med kone/mann og barn i hjemlandet og opphold på humanitært grunnlag (HG) er eksempelvis nylig blitt en lite attraktiv kategori flyktninger. I følge flyktningkonsulenten i Dal har dette sammenheng med at integreringstilskuddet for familiegjensforente HG - flyktninger hadde falt bort, en lovendring som forvandler dem til en økonomisk risikogruppe for kommunen. Kommunene frykter at HG - flyktningen skal klare å dokumentere en inntekt som gir rett til familiegjensforening og at kommunen selv blir sittende igjen med utgifter til integrering av familien. En lignende effekt kan bli resultatet av en omlegging av støtten til utdanning av innvandrere i kommunene. Denne støtten som tidligere ble gitt som et ‘pr time’ tilskudd gis nå ‘pr hode’, der det også kom inn et belønningstilskudd for avlagt eksamen. Som flyktningkonsulenten i Dal poengterer: ” ...da blir jo det neste at vi ikke skal ta imot en analfabet, ikke sant, og det er klart du kan si ja til velutdannede og veltilpassede og si nei takk til han som er analfabet”.

Det mest profitable for kommunene synes å være mottak av flyktningfamilier med mange barn (barn er billigere for kommunen, men gir samme tilskudd), der de voksne kommer seg raskest mulig i arbeid eller utdanning (da fortsetter kommunen å få tilskudd i totalt fem år til tross for at flyktningene lever på lønn eller studielån) og som blir i kommunen de fem årene tilskuddet tildeles (flyktningene er ofte dyrest de første to årene, reiser de etter to år så vil tilskuddet følge flyktningene til en annen kommune i den mest profitable delen av

tildelingsfasen). Flyktningkonsulentene i Dal uttrykker seg på følgende måte for å forklare hvorfor Dal hadde en strategi for at flyktningene skulle *bli* i kommunen: "...du bruker gjerne mer på en ny flyktningfamilie i begynnelsen, ikke sant, enn på slutten. Ergo så tjener vi ikke noen penger på dem hvis de reiser etter to år for eksempel."

Flyktningene inngår altså i flere typer relasjoner i lokalsamfunnet som får betydning for hvilke muligheter de har til å skape seg et sosialt anerkjent liv. Som jeg har vært inne på, vil disse utgjøre materielle og symbolske maktforhold og vil komme til uttrykk også i for eksempel fysiske plasseringer i sosiale rom og felt, slik disse framstår som sosiale plasseringer. Maktforhold kan gjenfinnes for eksempel i hvor flyktningene bor, om de jobber eller ikke, hvor de eventuelt jobber og hva slags arbeidsforhold de har (deltid/heltid, svart/hvitt, fast/midlertidig, ledende/underordnet stilling, lønnsnivå etc.). Det kan gjenfinnes i hva flyktningene har og ikke har av ting, hvilke aktiviteter de deltar i, hvor de går på skole/studerer og hvilke resultater de oppnår. Det kan komme til uttrykk gjennom hvem flyktningene er mye sammen med og lite sammen med, hvilke arenaer de oppholder seg mye og lite på og hvordan de behandles i møter med lokale institusjoner og lokalbefolkningen. Flyktningenes plassering i det fysiske rommet kan bekrefte, så vel som utfordre, forestillinger om flyktningene sin tilhørighet og sosiale plassering, og utgjør slik materielle betingelser for denne typen innplasseringer. Hvor flyktningene bor kan både uttrykke et maktforhold og fungere som en del av maktforholdet. Det at flyktningene befinner seg på visse steder og i visse posisjoner på de stedene de oppholder seg, kan *i seg selv* gi dem lettere eller vanskeligere tilgang til sosiale goder.

I Vik var flyktningenes bosted en slik strukturell faktor. Svært mange, særlig av de nyankomne flyktningene, befant seg konsentrert i flere lange trebygninger som utgjorde et boligkompleks. Her bodde de sammen med noen få 'ressurssvake' fra lokalsamfunnet. Lokalbefolkningen i Vik var godt kjent med at dette var boliger som ble eid og disponert av kommunen, og gradvis hadde gått fra å være boliger for kommuneansatte til å bli boliger for flyktninger og andre sosialt trengende. Plasseringen bekreftet og befestet derfor *rent visuelt* forestillinger om flyktningene som 'avhengige', 'hjelpetrengende' og 'lavstatus'. Den bidro også til å befestet andre forestillinger om flyktninger og innvandrere som at de 'holder seg til hverandre', 'danner gettoer' osv. Det viktige her er ikke boligstandarden som sådan (selv om husene sammenlignet med eneboligene rundt hadde lavere standard), men konsentrasjonen og boligens historie. Hvilke fysiske og mentale hindringer som konstrueres og hvilke

forestillinger som skapes eller bekreftes hos lokalbefolkningen om flyktningene når de ser at *det er her* flyktningene bor. Plasseringen av flyktningene kan på en og samme tid bli et bidrag til å isolere flyktningene fra lokalbefolkningen og en bekreftelse av utbredte hegemoniske forestillinger. Det blir vanskeligere med kontakten fordi flyktningene rent fysisk bor atskilt, og fordi det for lokalbefolkningen blir vanskeligere å nærme seg en konsentrasjon av flyktninger enn enkeltfamilier som flytter inn i nabolaget. For flyktningene resulterte konsentrasjonen i at de i hjemmemiljøet møtte stort sett de samme personene som på språkopplæringssenteret om dagen, og det var i disse to lokalitetene de tilbrakte mesteparten av sin tid i begynnelsen. Det som kunne se ut som en praktisk løsning for kommunen og hjelpeapparatet førte til en utplassering av flyktningene i det lokale rom som så ut til å svekke deres posisjon. 'Lavstatus' - og 'fremmed' -oppfatninger ble bekreftet og lokaliseringen svekket mulighetene for kontakt med lokalbefolkningen, for praktisering av norsken, for kulturell forståelse og etablering av sosiale nettverk med lokalbefolkningen.

Lisa (21) som bodde i det nevnte området i Vik, ordla seg på denne måten: "...tre dager i uka på voksenopplæring...sammen med eldre folk. Hele tida bare utlendinger, utlendinger, hvor du går bare utlendinger." Det Lisa sikter til, er ikke bare at hun bor atskilt. Hun hadde helt siden hun kom til det første asylmottaket for syv år siden, via språkopplæring, skole, arbeid og vennskap, hatt en følelse av at hun bare var omgitt av utlendinger. Jeg skal komme tilbake til hvordan det var et problem for flere av ungdommene å komme i kontakt med lokalbefolkningen. Det må imidlertid understrekes at dette var noe som varierte, og at det for ungdommenes del ikke først og fremst syntes å handle om fysisk strukturell atskillelse.²³⁶ Framfor alt handlet det om hva de opplevde når de faktisk møtte lokalbefolkningen i ulike sammenhenger, følelsen av *bare* å være sammen med utlendinger kan bli vel så sterk når den fysiske muligheten faktisk synes god til å etablere relasjoner til lokale, men det ikke skjer. Det er da sosial avvisning og eksklusjon blir tydelig. Det ungdommene samlet sett rapporterte som mest problematisk var nettopp følelsen av å *ikke være velkommen* til Norge, i lokalsamfunnet eller i sammenhenger der de møtte lokalbefolkningen, følelsen av å være ignorert, usynlig og betydningsløs. **Azize (21)** syntes det mest uvante og uforståelige ved å komme til Norge hadde vært: "...at naboene ikke kom og ønsket oss velkommen, og når vi begynte på en ny skole, så kom ikke elevene i klassen og snakket med oss". Sosial avvisning og eksklusjon er såpass sentralt i avhandlingen at jeg skal komme tilbake til mer detaljerte beskrivelser og

²³⁶ Dette så ut til å være et større problem for flyktninger som var litt eldre, som kunne gå i årevis på språkopplæringssenteret og kom seg lite ut blant lokalbefolkningen.

analyser av hvordan den foregår. I denne omgang er poenget å vise at fysisk atskillelse og sosial posisjonering ikke er tilfeldig, den er resultat av strukturelle og politiske forhold og kan til og med være organisert av hjelpeapparatet. Både den fysiske og sosiale posisjoneringen hjelpeapparatet bidrar til, kan dessuten sees på som et uttrykk for forestillinger om flyktingene i hjelpernes habitus.

De fleste flyktingfamilier er avhengige av hjelpeapparatet i en første fase når de utplasseres. De offisielle målsetningene er imidlertid at flyktingene så raskt som mulig skal bli sjølforsørget.²³⁷ I praksis syntes dette for de fleste av ungdommene å bety at de så raskt som mulig kom over på studielån/stipend, fordi de begynner på skole eller studier. Med studielån og stipend var ungdommene ikke lenger kommunens ansvar. Fra sine studielån måtte ungdommene i denne undersøkelsen, i de tilfellene de bodde sammen med familien, bidra til familieøkonomien. Foreldre hadde sjelden betalt arbeid eller økonomi til å betale hus og mat for dem i lange perioder. Flyktingfamiliene endte gjerne opp på minimum sosialsatser, og de fleste ville blitt betegnet som fattige i norsk målestokk.²³⁸ Noen familier og enkeltpersoner hadde mindre enn minste sosialsatser å leve for og slet med åpenbare økonomiske problemer.

Mehmed (20) var elev ved Vik videregående, bodde sammen med sin mor, de hadde henholdsvis flyktingstipend og studielån (moren var også student) å leve for, totalt 9700 kroner pr. måned. Boligutgifter var på 4000 og strøm 1500. Mehmed og hans mor hadde altså 2100 kroner hver i måneden til mat, klær, fornøyer etc. Hva familiene hadde å rutte med, fikk igjen betydning for hva ungdommene kunne delta på av aktiviteter, og det førte dem ut i *en jakt på deltidsarbeid* i lokalsamfunnet. Mehmed og moren hadde prøvd både å få hjelp på sosialkontoret, hos Lånekassa og Aetat uten resultat. Tidligere hadde de hatt støtte fra Husbanken til en del av husleien, den var nå kuttet siden de var studenter: ”...sosialkontoret sier vi må snakke med Lånekassa, Lånekassa sier vi må snakke med sosialkontoret og sånn, det er fotball...det er ikke noe hyggelig.” Det kan altså virke som at Mehmed (og hans mor)

²³⁷ Jf. Kommunal - og regiondepartementets; *Introduksjonsstønad - et alternativ til sosialhjelp for nyankomne innvandrere*. Kap. 1. Innledning (www.odin.dep.no).

²³⁸ I følge Flyktingkonsulenten i Dal var det vanlig at flyktingfamiliene endte på minimum sosialsatser selv etter at det nye introduksjonsprogrammet ble innført i 2004 fordi 2G ikke var tilstrekkelig til å betale skatt, barnehager, bolig, etc.

her faller mellom to stoler og må leve som fattige. De hadde helt klart krav på mer penger, men to ulike etater ble ikke enige om hvem som hadde ansvaret.²³⁹

Evrard (29) opplever noe lignende når han går fra introduksjonsprogrammet i Vik og over til studier på videregående skole. I introduksjonsprogrammet hadde han hatt kr 8000,- pr måned og klarte seg rimelig bra, hos lånekassen får han nå bare kr 4050,- pr måned. Etter husleie og strøm har han kr 1520,- kroner måneden å leve for. Grunnen til at han får så lite er at han har for få timer til å få fullt studielån, og siden det er omtrent umulig å få seg jobb er Evrard snart tilbake på sosialkontoret. På sosialkontoret får han imidlertid beskjed om at han ikke har rett på sosialhjelp som student, de mener også han bør klare seg på det han får:

Hun på sosialkontoret sa at det er mulig å leve for 50 kroner dagen, og at alle studenter er fattige i Norge. Da jeg sa at jeg også trengte klær og sånn, ropte hun på en mann der på sosialkontoret, en student som var der på praksis for å se hvilke saker sosialkontoret kunne få. Han pekte da på klærne han hadde på seg og sa at *disse* var det mulig å få i Norge for 300 kroner. Det var rett før jeg slo ham ned!

Evrard gir på alle måter uttrykk for at han følte seg ydmyket av behandlingen han fikk på sosialkontoret. Tilbake på Lånekassa får han beskjed om at ”de har sine regler” som ikke kan fravikes, og Evrard prøver Aetat. På Aetat foreslår Evrard at han kan ta seg et vaskekurs for å bedre sjansene til å få seg jobb, dette finner imidlertid Aetat at er for dyrt. Evrard forteller nå om en kamp som startet, bokstavlig talt for å overleve, der ingen offentlige etater syntes å ha ansvaret. Det ender da også med at Evrard får problemer med helsen, oppsøker lege og blir innlagt på sykehuset. I følge Evrard finner legen at han lider av feilernæring og holder ham tilbake i tre dager på sykehuset til observasjon og utredning.

For Evrard blir en halvering av en allerede lav inntekt mer enn han klarer å håndtere og igjen synes ”hjelperne” å fraskrive seg ansvar. Evrard møter liten forståelse, inntil han går til politiet og ber om å få bli sendt tilbake til Vest - Afrika. Når Evrard likevel blir, og kommer seg gjennom skoleåret er det på tross av ”hjelperne”, som ikke klarte å ordne opp i situasjonene. Redningen blir en lærer på skolen som hjelper ham inn på et engelskkurs (dette økte timetallet såpass at han får 500 kroner mer å leve for i måneden) og Anna, en gammel

²³⁹ Michael Lipsky har i *Street Level Beraucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services* (1980) - beskrevet hvordan en mestringsstrategi for bakkebyråkratene (i situasjoner der eksempelvis ressursene ikke strekker til, der de er usikre eller der arbeidspresset blir for stort) kan opptre på måter som begrenser etterspørselen av tjenester, ved for eksempel at beslutningsansvar overføres til andre instanser eller offentlige tjenestemenn, i stedet for å utnytte det handlingsrommet de har. Jf. Også Hvinden 1994a) og b).

dame som Evrard hadde blitt kjent med på butikken. Anna, som Evrard besøkte jevnlig og hjalp med praktiske gjøremål, blir nå en redning i nøden: ”Hun sier at hun skammer seg over Norge, hun ringte også til sosialkontoret og spurte hvorfor de tar folk til Norge også behandler dem sånn. Hun sa at jeg ikke skulle gå dit igjen, hun skulle hjelpe meg. Jeg skulle ikke bry meg mer med dem. Hun tok meg med til butikken og lot meg handle det jeg ville”. Anna hadde også en venninne som visste hvordan det stod til med Evrard: ”Når hun [venninnen] ser meg i butikken sier hun: - Evrard, ta alt du trenger, jeg betaler.”

I en situasjon der de profesjonelle hjelperne synes å svikte (bortsett fra helsevesenet) er det enkeltpersoner i lokalsamfunnet som må trå til for at Evrard skal klare seg. Et poeng her er at Vik kommune, når dette skjer, er økonomisk presset på grunn av store overskridelser i andre sektorer og sparekniven er satt inn over alt. I følge kilder i kommunen er sosialsjefen kjent og populær i politiske kretser for å være flink til å holde budsjettet, noe som kan ha påvirket sosialarbeidernes skjønnsutøvelse i Evrard og Mehmeds saker. Sosialarbeidernes nedlatende behandling av Evrard synes å ha i seg et element av paternalisme, et element av *flyktningoppdragelse* – der ’de’ ikke bare kan komme hit og kreve, ’våre’ studenter er også fattige og vi *har* et lovverk vi må forholde oss til. Det sosialarbeideren ikke synes å forstå er at ’norske’ studenter gjerne har fullt studielån og/eller støttes av sine foreldre, mens Evrard er forelder og føler på forsørgeransvaret for en 11 år gammel gutt han av ulike grunner ikke fikk med seg til Norge. Med 8000 i måneden kunne Evrard *både* sørge for sin sønns grunnskoleutdanning og spise seg mett på næringsrik kost, med 4050 kroner måneden klarer han ingen av delene.

For Mehmed ble det også etter hvert prekært å skaffe seg jobb fordi de var fattige. Han oppsøkte Aetat, et møte han beskriver på denne måten: ”Det var som å kaste en tennisball på vinduet...sånn dunk! ...men den kommer tilbake. Ingen vits å gå der flere ganger, ellers kan du knuse vinduet....det er bare; - Nei, gutter, her er en PC, ta en søknad. Hvor har du noen ledig stilling? Ja, her har du en ledig PC, også gjentar han bare ordene sine.” En periode var Mehmed ofte på Aetat, men få stillinger fantes som var relevante for ham og av de 20 stillingene han søkte fikk han ingen svar. Til og med i Bergen søkte Mehmed seg jobb: ”...jeg har regnet med at jeg hadde en såpass dårlig økonomisk situasjon at jeg kanskje skulle ta noen deltidsfag der [i Bergen] og jobbe, og etterpå fortsette her”. Et poeng her er at både Evrard, Mehmed og Mehmeds mor kommer seg relativt raskt gjennom språkkurset og over i det offentlige utdanningssystemet der de begynner å leve på lån fra Statens lånekasse for

utdanning. De var altså flyktninger som lå inne hos kommunen med sitt ”flyktningtilskudd” og helt klart bidro til ”kommunen sin store inntektskilde” og ”å finansiere de generelle utgiftene i kommunen”. Kommunale etater kunne likevel vise en motvilje mot å hjelpe dem, om ikke annet *bidra* til å løse problemet. Et vaskekurs til Evrard, bostøtte eller lignende som kunne avhjulpet situasjonen blir for dyrt, i stedet må han gå rundt å fundere på om han skal flytte tilbake til flyktningleiren i Vest - Afrika og Mehmed må overveie å flytte til Bergen for å få seg jobb for at han og moren skal kunne leve et anstendig liv. Mehmed konkluderer: ”De sier jeg har ikke rett til mer ...jeg vet ikke hva det skal bety, kanskje det er en prøvelse - to be or not to be - skal han overleve eller ikke?”

De unge flyktingene som ble intervjuet, hadde uten unntak prøvd å få seg deltidsarbeid og mønsteret var at Mehmeds erfaringer ble bekreftet. Det eksisterte relativt få jobber som ble utlyst og det var lite Aetat kunne hjelpe med. Alle hadde vært innom Aetat, men ingen kunne faktisk fortelle at Aetat i Dal og Vik hadde skaffet dem vanlig, betalt arbeid. Vanlige jobber som ikke ble utlyst, men distribuert i uformelle nettverk, fikk de unge flyktingene bare unntaksvis høre om.²⁴⁰ Selv om de skulle få greie på at noen trengte folk, var det fortsatt hindringer i veien som stor konkurranse fra studenter og andre lokale ungdommer om deltidsjobbene. Flyktingungdommene kunne dessuten mangle nødvendig kompetanse og arbeidsgivere kunne være skeptiske og foretrekke norske framfor noen med synlig minoritetsbakgrunn.²⁴¹ I den grad ungdommene fikk tilgang til vanlig betalt arbeid, var det gjennom kjente, og det var som oftest svart arbeid. **Peter (24)** erfarte at når han mottok støtte fra sosialkontoret, så var *hvitt arbeid* et dårlig alternativ hvis det ikke var fulltid, langvarig og godt betalt. Han hadde skaffet seg seg hvit sommerjobb som vaskehjelp i ISS og forteller at han: ”...tjente litt penger, men sosialkontoret har tatt over det. Jeg fikk ikke noe ekstra penger, det var de samme pengene da...nå måtte jeg betale husleie og alt ...ikke noe ekstra fra de 4150 kronene...jeg bare valgte det fordi jeg ikke hadde noe annet å gjøre”. Noen økonomisk gevinst lå det altså ikke i å finne seg *hvit* sommerjobb for Peter, hans bolig og sosialstønad ble automatisk regulert ned så han stod igjen med det samme beløpet som sosialstønaden utgjorde.

²⁴⁰ Granovetter 1973 viser hvordan sosiale nettverk påvirker mulighetene for å skaffe seg arbeid. Han understreker viktigheten av det han kaller ‘styrken til svake bånd’. En styrke som springer ut av de mange løse kontakters evne til å fange opp og spre informasjon, ikke minst utover de sosiale grupper der sterke bånd er aktive. (se 1362 – 1366 for en mer utfyllende gjennomgang).

²⁴¹ Jf her også Rogstad 2000.

Det Aetat *kunne* tilby var praksisplasser. På noen av de store bedriftene i Vik og Dal (også de kommunale) var det slik at flyktninger stadig kom og gikk fra sine midlertidige praksisplasser som hjelpeapparatet hadde funnet til dem. Der utførte de stort sett lavstatusarbeid til praksisplasslønn (ca 200 kr pr dag) fra Aetat. Også på arbeidsplassene kunne altså lokalbefolkningen betrakte flyktningene der de var plassert i lavstatusposisjoner, der de utførte arbeid til lavstatuslønn. Flyktningene får dessuten selv bekreftet at det er sånn. Flere av ungdommene gav uttrykk for at disse utplasseringene kunne være ydmykende og motstand ble som oftest uttrykt gjennom at de sluttet, noe som ikke alltid var uproblematisk.

Samir (23) forteller at det var Aetat som hadde skaffet ham jobb i butikk, etter at han hadde vært fire år i Dal og fullført videregående skole. Betalingen var 200 kroner pr dag som ble betalt av Aetat: ”De skaffet meg denne jobben akkurat som de nyankomne innvandrene og flyktningene. Jeg snakket godt norsk, så jeg sa til dem; - Jeg kan norsk, hva er vitsen med å gi meg en praksis?” Samir forteller at han hadde denne jobben i tre måneder og at Aetat deretter insisterte på at han skulle fortsette på en ny tre måneders kontrakt: ”...ellers hadde jeg ikke noen andre tilbud. De sa bare at hvis du ikke vil, da har du et problem....at hvis du ikke jobber der, så får du ingen støtte fra oss.²⁴² Men familien støttet meg, jeg spiste mat her hjemme, som vanlig.” [latter].

Samir er heldig fordi han har en stor familie som har midler nok til å gi ham et valg. Hans valg om å slutte kan forstås som en strategi for å bevare sin verdighet. Samir hadde vært i Dal i fire år, han hadde norsk artium, han følte han kunne norsk, og han kjente til forholdene på arbeidsmarkedet. Aetat framstilte dette som en hjelp, selv følte Samir seg ydmyket av den symbolske lønnen. Systemet slo da også umiddelbart tilbake mot Samirs utakknemmelighet og fratok ham rett til all økonomisk støtte. Samir valgte å ta det økonomiske tapet og en kortvarig avhengighet av familien foran en fortsatt ydmykelse. At dette var elendige betingelser fikk Samir bekreftet både på jobben der de forstod godt at han sluttet med *den* lønnen og når han flyttet til en annen by for å studere og de nye ’norske’ studiekameratene hans hadde ristet på hodet og gav uttrykk for at de aldri ville jobbet under slike betingelser, at han gadd!!

²⁴² Denne hendelsen kan også forstås som et utslag av bakkebyråkatiets mestringsstrategier, her synes det som at *oppfatningene av klienten modifiseres* og får denne til å framstå som *en lite motivert klient*, en som er lite mottakelig for *hjelp* og derfor selv må ta ansvar for situasjonen han setter seg i.

Undersøkelser viser at det mange flyktninger framfor alt ønsker seg, er *en jobb*.²⁴³ Dette ønsket kan undermineres på flere måter, og kanskje først og fremst av mangelen på arbeidsplasser. Det kan imidlertid også undermineres av forestillinger hos arbeidsgivere og av hjelpeapparatets rutiner og strategier. Aetat i Vik og Dal syntes å satse på praksisplasser for flyktninger, *hvis de kunne hjelpe var det med det, sjelden ordinære jobber*. **Kamil (28)** var midt i 20 - årene da han kom, og forteller hvordan møtet med arbeidsmarkedet og Aetat i Dal virket på ham. Siden Kamil var blitt tvunget til å låne penger i sitt første eksil, var han opptatt av å få betale disse tilbake så fort som mulig, *jobb* var det han først og fremst tenkte på som kunne løse hans problem. Etter tre måneder på språkkurs begynte han derfor umiddelbart å søke jobber og gikk på AMO - kurs. Han dro rundt i Vik og Dal og i bygdene rundt og spurte etter arbeid:

Jeg hadde noen nøkkelord, jeg husker det, hundre ord som man bruker ofte. Disse ordene som man trenger, for jeg tenkte, hva vil jeg si? Så sa jeg det på mitt språk, så søkte jeg på norsk, hva er disse ordene på norsk? Jeg snakket mitt språk, jeg bare oversatte direkte på norsk. Egentlig var en stor del av dem i begynnelsen snille, normale folk. Noen av dem sa; *nå har vi ingen ledig plass*. Noen sa at; nei, vi skal *aldri* ha noen ledig plass.

Kamil prøver det han kan og er forberedt på at det kommer til å være vanskelig med så lite språk, men han har stort pågangsmot. Nederlagene i runden med å skaffe seg jobb de første månedene var ikke mer enn han så på som normalt. Det er i møte med Aetat det skjer ting han reagerer negativt på. AMO - kurset hadde vært nyttig, men han trengte også en praksisplass for å få det fullført, og siden det var mange på kurset var det kamp om plassene. Kamil hadde i mellomtiden fått seg svart arbeid på en pizzeria hos en tunisier som var nå villig til å hjelpe Kamil:

Vi gikk til Aetat, begge to. Så sa han til Aetat at; - Jeg tar han som praksisplass, han kan jobbe hos meg, på min restaurant som praksis, hvis Aetat betaler for ham. Men Aetat sa; - Nei, det går ikke det. Han får ikke lov. De sa at det er ikke noe arbeidsplass der, han kan ikke lære noen ting. Han bare lo av meg. - Du må bare dra tilbake til språkkurset, sa han. - Du skal ha 800 timer. Jeg trodde de skulle hjelpe, at de kan gjøre noen ting, men faktisk ingen hjelp. Absolutt ingen hjelp.

For Kamil var det viktig å få papirer på at han hadde fullført AMO - kurset, men for det trengte han praksis. I motsetning til å sette varer inn i hyllene for den lokale butikkeieren, eller å stå i oppvasken på det lokale sykehjemmet, syntes ikke pizzabaking i tunisierens pizzeria for Aetat å komme inn under kategorien 'ordentlig praksisplass'. Men bare delvis

²⁴³ Berg 1992, Djuve og Hagen 1995.

dreier dette seg om at Kamil ikke får seg praksisplass, det som synes å plage ham mer, er følelsen av å ikke blir tatt alvorlig, av å bli behandlet på en nedverdiggende måte, særlig det at folk på Aetat *ler av ham*, synes han er rar, morsom og naiv, og ikke tar ham på alvor når han prøver så hardt å ordne opp på egen hånd: ”Jeg gikk til psykologen [Kamil gikk i terapi] og hentet et brev som sa at å ha jobb er veldig nødvendig for meg, han [på Aetat] bare smilte igjen”.

Arbeid var viktig for Kamil og når han prøvde så hardt, men bare møtte hindringer og latterliggjøring, kom frustrasjonen. Det skjer også flere andre ting med Kamil i Vik og Dal som gjør at han gradvis endrer syn på sine muligheter i Norge. Hans optimisme og glede over å ha kommet seg vekk fra forfølgelse og til Vesten (som han har idealisert som mulighetenes og frihetens rike) blir gradvis til frustrasjon og fortvilelse. Mehmed, Evrard, Samir, Kamil og flere med dem gir uttrykk for *frustrasjon* i møte med hjelperne. Det viktigste synes å være følelsen av å bli ydmyket, nedvurdert, neglisjert, ikke tatt på alvor; møter med en paternalisme, arroganse og avvisning som får dem til å føle avmakt.

Når forfølgelsen fortsetter

I årsmeldingene fra Vik flyktningkontor ble det etterlyst tiltak for å øke kompetansen blant ulike grupper som jobber med flyktninger. For **Fatima (21)** skulle slik manglende kompetanse bli noe veldig konkret, som nok langt overgår fantasien til de politikerne som leste den litt bekymrede setningen i et offentlig dokument. Hennes beretning forteller hvor langt det kan gå når manglende kompetanse og hegemonisk makt kombineres, og den er et konkret eksempel på hvordan flyktninger kan oppleve at *forfølgelsen fortsetter* etter at de er kommet til Norge.

Fatimas historie begynte med en problematisk familiegjenforening.²⁴⁴ Moren hadde kjent dårlig til det norske systemet for gjenforening, og hadde gjort noen formelle feil som gjorde at

²⁴⁴ Berg, Dalby og Fladstad (2002) fant i en dybdestudie blant overføringsflyktninger at *Helse og familiegjenforening* var det som opptok flyktningene mest. Familiegjenforening var i følge forskerne et tema som ‘presset seg fram’ i løpet av intervjuene, til tross for at dette temaet ikke i utgangspunktet var viet særlig stor oppmerksomhet i undersøkelsen. Historiene var mange om flyktninger som ikke ble tatt på alvor, lange ventetider, UDI’s utilgjengelighet og skuffende utfall. Eller som en av forskerne selv uttrykker det: ”...frustrasjoner over løfter som ikke ble innfridd, manglende tilgjengelighet i det norske byråkrati og en beskrivelse av ventetid som gir meg assosiasjoner til Josef. K i Prosessen av Kafka” (s. 94).

gjenforening med mannen gikk sakte. Situasjonen ble etter hvert så vanskelig at det førte moren inn i en depresjon, hun følte seg i tillegg isolert i Vik og ville flytte tilbake til eksillandet. Fatima ikke hadde lyst til det, så de bestemte seg for at moren skulle reise til eksillandet og prøve å ordne med gjenforening. Moren søker så sosialkontoret om støtte til å reise 2 -3 uker til eksillandet for å ordne gjenforening, men får avslag. Dette var ikke noe de kunne hjelpe henne med. Det kan virke som at sosialkontoret så rapporterer til barnevernet om morens planer, som så ber moren signere på at barnevernet skal ta ansvar for barna hvis hun reiser bort. Moren nekter å undertegne på en slik overtakelse, hun stoler på at Fatima (19 år den gangen) klarer å passe på søstrene (14 og 15 år), noe Fatima vanligvis gjorde når moren var borte. *Ungdommen* Fatima blir slik den som må ta problemene når dette ikke faller i god jord hos hjelperne, og når morens reise trekker ut i tid.

To dager etter at moren har reist er barnevernet på døra og gir, i følge Fatima, uttrykk for at de ”føler dette ikke går bra”, (til tross for Fatimas forsikringer om det motsatte) og at ”kanskje du er redd for mora di”. Til tross for at Fatima avslår hjelp, insisterer barnevernet på at en person skal komme og observere Fatima og søstrene hjemme. Barnevernet presser også på for at søstrene skal i avlastningshjem (i følge Fatima for at hun skal ”få mer tid for seg selv”), også mot Fatimas vilje. Av Fatimas historie kommer det etter hvert fram hvordan flyktninger betraktes som ’kommet til Norge’. Det er hva som skjer *her*, som blir viktig og sosialarbeiderne synes å ha liten forståelse for betydningen av flyktningenes globale tilknytning. Flyktningene er *her*, og forhold *der ute* blir ikke vår sak. Fatimas historie viser også hvordan flyktninger kan stå i fare for å klientifiseres, oppleve statustap og reduseres til et objekt for sosialvesenet. Når barnevernet står på døra to dager etter at moren reiste, synes dette å ha sammenheng med at sosialkontoret, som flyktningene er avhengige av, og som jobber tett sammen med flyktningkonsulenten, ligger vegg i vegg med barnevernskontoret. En mulig tolkning er også at flyktningkontoret og sosialkontoret provoseres av en *ulydig klient*, som motsetter seg hjelpernes råd.

Hjelperne anerkjenner her ikke familiens egen løsning, som er at Fatima skal passe sine søstere de to ukene moren er borte. Hadde en vanlig norsk familie gjort det samme, ville dette arrangementet sannsynligvis ikke vært noen sak. Det kan virke som at Fatima og hennes familie nærmest automatisk forstås som ’hjelpetrequende andre’ og *utsettes for* hjelperne. Det kan dessuten virke som at hjelperne synes overbeviste om at de *vet bedre* hva som er bra for familien enn familien selv og at de blir frustrert og indignerte over at ’hjelpetrequende andre’

avviser 'hjelpen'.²⁴⁵ En slik avvisning oppfattes gjerne som manglende samarbeidsvilje, muligens som utakknemlighet, og *straffen* synes da ikke langt unna. I første omgang er det moren som ikke oppfører seg som forventet av en flyktning og klient (med påfølgende sanksjoner som trekk i sosialstønad og avslag på søknad om hjelp til familiegjenforening). Etter hvert får *Fatima* rollen som *ulydig*, når hun viser seg å være standhaftig og ikke går med på at barnevernet skal plassere søstrene hennes i fosterhjem.

Fatima forteller at moren ble syk i utlandet, måtte opereres og blir forsinket med hjemreisen, fordi pengene går med til operasjon, mat og medisiner på sykehuset. Først blir barnetrygda for de to søstrene inndratt, og Fatima får rasjoneringskort på den lokale kolonialbutikken, så blir barnevernet, i følge Fatima, stadig mer pågående for å få kontroll over småsøstrene:

Dette er mor din sin feil, hvorfor kommer hun ikke? De bare repeterte, også sa de at det er hennes skyld, og derfor...sånn litt etter hvert sa de at hvis hun blir lenge i eksillandet så skal...så skal de ta barna fra meg...søstrene mine. (...) Ja, de sa også det, at når de først en gang tar barna.., så får de.. får de ikke se,.. altså mora...ikke se dem. De sa at de var veldig sinte på mora mi ...fordi hun dro uten å gjøre noe med barna og signere, sånn at *de* kunne få barna og passe dem, og at; - Det er dårlig gjort av mora di å gjøre sånne ting, samtidig som de prøvde å si til meg at *jeg* har et liv som *jeg* skal leve sjøl, uten å bli presset fra noen kanter og noen sider, uten å måtte ta ansvar så tidlig for barna til moren min, så... de sa jeg må...at det er bedre at jeg skal bo på min hybel, så , sånne ting, ..(...) etterpå så begynte de å presse veldig.

Fatimas versjon av virkeligheten, at det beste for henne er å passe søstrene, at dette ikke er noe problem, og at det er noe hun gjør helt frivillig, synes ikke å bli anerkjent av hjelperne. Det kan virke som at hjelperne er av den oppfatning at Fatima *presses*, at hennes mor er uansvarlig som pålegger Fatima en byrde som gjør at hun ikke får leve det livet hun *vil* leve. Livet hun *vil* leve, synes i hjelpernes forståelse å være det livet hjelperne mener hun *burde* leve, eller som i deres øyne ville være bra for en som henne. Et liv der hun bor alene på hybel og får fred og ro til å studere. Fatima ser dette annerledes: ”De sier vi har veldig respekt for dere som dere er... muslimer, deres religion, deres kultur og vi forstår dere. Sånn sier de, men de forstår ikke. Ingenting, de bare...det er bare ord som de bruker”. Det kan synes som at hjelperne vil *frigjøre* Fatima fra morens grep, men det de ikke synes å forstå er at hele situasjonen nettopp undergraver Fatimas muligheter til å gjøre det *de vil* hun skal gjøre,

²⁴⁵ Jf. Klepp (2002) sin studie av et lokalsamfunn på Vestlandet sitt møte med en gruppe somaliere som viser at når somaliene *klarte seg selv* (i kontrast til all forforståelse av dem), så var ikke dette uproblematisk for hjelperne. Hjelpeapparatet nærmest forventet at somaliene forholdt seg til dem, selv om de ikke hadde hjelpebehov. Klepp snakker om ‘hjelpelause hjelperar’ som blir frustrert over at antatt hjelpetrengende ikke vil ha noe særlig med dem å gjøre.

nemlig å studere. Fatima sier at når søstrene var i avlastningshjem så ”...kunne jeg ikke konsentrere meg om leksene og jeg kunne ikke være...leve i fred”.

Hjelperne synes å være av den oppfatning at moren og Fatima har ulike interesser og at Fatima utnyttes og undertrykkes. En slik oppfatning kan forstås i lys av den hegemoniske diskursen i norsk offentlighet, der muslimske jenter framstilles nærmest som viljeløse ofre for muslimsk fundamentalisme og patriarkalske kjønnsrollemønstre. Hjelpenes strategi kan da tolkes som et prosjekt for å redde de tre søstrene fra *skjebnen som venter dem som muslimske jenter*. Etter hvert er det ikke bare mora hjelperne var sinte på, Fatima faller selv i unåde. Fatima forteller at den dagen moren skulle opereres, ville gjerne søstrene være hjemme fra skolen sammen med Fatima og ha kontakt med moren og stefaren på telefon. Dette faller ikke i god jord hos hjelperne, som nå hadde intensivert overvåkingen og det kan virke som at de fikk rapporter fra skolen så snart søstrene uteble fra undervisningen. Fatima forteller:

Altså hun dama sa at; - Du vet at barnevernet blir veldig sint på deg hvis du ikke sender dem til skolen, og sånn. Da...så da sa hun at jeg måtte komme på et møte. Da jeg var der så sa den sjefen på barnevernet at; Nå det er nok, og - det går ikke an på den måten og - det betyr at jeg ikke kan... som de sa...jeg kan ikke passe på søstrene mine, det går ikke an. Også sa de at jeg må skrive...eller sign(signere) på at...hun dama skal passe på søstrene mine (...) Også sa de bare at; NEI! Jeg bare gråt og ville komme ut av kontoret, så tok jeg med meg søstrene mine og sa til dem at hvis de ville bli med meg så måtte de komme, og at jeg skal, jeg ville til politiet og snakke om det...om det er lov å protestere i denne situasjonen som jeg opplever. Er det lov at de skal ta søstrene mine fra meg. Men, jeg syntes ikke det var noe galt vi hadde gjort. Det var jo bare en dag, og det var ikke snakk om mange dager. Men da kom de tilbake og sa; - Nei, nei...du...nei, nei, det er ikke bra å ringe til politiet, du skal ikke til politiet, og sånn, for det blir litt kanskje.. Jeg vet ikke om det påvirket eller det gjorde noe med dem, så sa jeg at; - Nei, nei,... ja det går bra.

Her er det Fatimas evne til å ta seg av søstrene som trekkes i tvil. Hvordan det er mulig når søstrene bare har vært borte fra skolen en dag er vanskelig å forstå. Det kan imidlertid forstås dersom det skulle fungere som et påskudd til å ta barna, brukes for å legitimere en avgjørelse hjelperne lenge har villet ta, selv om de har en dårlig sak. Det som kan virke skremmende her er at bare Fatimas fightervilje synes å stoppe prosessen, med en litt mindre ressurssterk storesøster ville søstrene på 14 og 15 år mest sannsynlig havnet i fosterhjem. Forståelsen for Fatimas fortvilelse ser også ut til å være nærmest fraværende. Fatima beskriver hvordan hun tenkte på denne tiden:

Jeg hadde jo den angsten da, at de kommer og at det ikke er bestemt hvilken tid, kanskje når jeg sover, jeg var veldig bekymret, kanskje om natta, om dagen, og..? Jeg vet ikke når de kommer, - nei,.. nå skal vi ta søstrene fra deg og sånne ting. Men da, da var det sånn at, jeg sa [til seg selv];...ja uansett så en dag, i dag eller i morgen, de kommer til å gjøre det.”

Fatimas engstelse og følelsen av å være forfulgt kommer godt fram i denne sekvensen. Hun forteller at hun på dette tidspunktet assosierer det som skjedde med noe hun hadde lest på skolen om misjonærenes kidnapping av aboriginernes barn i Australia. Det Fatima *ikke vet* er at noe lignende skjedde i Norge inntil for 50 år siden, i en organisert kidnapping av taternes barn, iscenesatt av stat og misjon. Det finnes her noen paralleller til det som skjer med Fatimas familie, i den forstand at de lever liv som i øvrighetens øyne ikke er til det beste for dem. For når øvrigheten griper inn er det alltid *i beste hensikt*, i betydningen; hva øvrigheten mener er til beste for barn som lever under 'slike' forhold. Det problematiske her er at øvrighetens forestillinger om barns beste kan springe ut av hegemoniske forestillinger om 'vår' og 'deres' levemåte, der 'vår' levemåte framstår som selvfølgeliggjorte overlegne.²⁴⁶ Problematiske er det også at tolkninger gjort av personer med makt på lokalplan, farget av herskende forestillinger, kan få store konsekvenser for enkeltfamilier. For samiske barn var 'det beste for dem' at de flyttet på skoleinternater langt fra egen familie for å gjennomgå fornorsking, for taternes barn var 'det beste for dem' å bli fjernet fra foreldrene for å få en 'normal' oppdragelse i borgerlige norske adoptivhjem. For muslimske jenter kan 'det beste for dem', for noen personer med makt og innflytelse i institusjoner på lokalplan – gitt dagens ideologiske klima, framstå som å flyttes til en 'norsk' familie, for å hindre at de blir offer for 'kvinneundertrykkende muslimsk kultur'. Vi kan her tenke oss at et mangfold av konstruksjoner gjøres av lokale hjelpere i møte med 'fremmede' levemåter, der disse stigmatiseres, forestilles som laverestående eller uverdige og kaller på en inngripen, nå som tidligere forstått som *redningsaksjoner*.

Fatima bestemmer seg i denne situasjonen for å rømme, ordner med et lån fra en bekjent til flybilletter og i leiligheten etterlater hun seg et brev der hun takker for hjelpen. Når Fatimas familie ikke reiste tilbake, var det fordi flyktningkonsulenten i Vik i siste øyeblikk fikk tak i en tidligere politiker fra Fatimas hjemland som kunne mekle. Dette var en mann som hadde stor autoritet i eksilmiljøet Fatima tilhørte og som hun kunne stole på når han forsikret henne om at søstrene ikke skulle bli tatt fra henne. Saken ble da løst ved at sosialkontoret sendte moren pengene hun hadde til gode for inndratt barnetrygd, så hun kunne kjøpe seg billett

²⁴⁶ Eksempelvis uttaler kommunalminister Erna Solberg i Aftenposten (2.10.2004) i en kommentar til Stortingsmelding nr 49 (2003 - 2004): *Mangfold gjennom inkludering og deltagelse – ansvar og frihet* at den handler om; "...tilretteleggelse for et ideologisk grunnlag for å bygge lojalitet til det norske samfunnet og de grunnleggende verdier som samfunnet bygger på". Innvandrere skal; "...identifisere seg med Norge og norske verdier" som "demokrati, likestilling og deltagelse". Offentlige institusjoner skal; "...gripe inn der hvor innvandrereforeldrenes levemåte og holdninger, skikker eller tradisjoner står i veien for barnas utvikling".

tilbake fra eksillandet. En pragmatisk løsning, som Fatima hadde foreslått selv for lenge siden.

På mange måter virker Fatimas historie brutal og rystende. Norge har via FN invitert Fatima og hennes familie til landet for å gi dem beskyttelse, men tilbyr altså i dette tilfelle noe som ligner mer på *forfølgelse*. Det synes å være liten forståelse for hva Fatima og hennes familie, for hva de gjennomgår og hjelperne synes helt å mislykkes i å bygge opp et tillitsforhold. Det kan også virke som at det her går prestisje i saken og at de profesjonelle hjelperne blir mer opptatt av å statuere et eksempel. Moren mistenkeliggjøres og skal straffes, og hjelperne synes ikke å forholde seg til at hun hadde problemer før hun reiste og har fått problemer i eksillandet med sykdom og finansiering av hjemreisen. Igjen blir det som skjer *der* (at moren ble syk) irrelevant og i stedet for å løse saken enkelt ved å hjelpe moren tilbake med utestående barnetrygd, lån eller lignende, engasjerer hjelperne en dyr støttekontakt og et avlastningshjem, samtidig som de presser på for å få barna i fosterhjem, med de økonomiske og sosiale omkostningene det ville hatt.

Risikoen for fremmedgjøring og paternalisering

Aspekter ved Fatimas historie kan tolkes i retning av hjelpernes tilslutning til statens tilstramminger i flyktning - og familiegjennforeningspolitikken. Det ble i årene før denne hendelsen stadig sendt ut signaler om innstramminger i den politiske debatten og gjennom vedtak som indikerte tilstramminger.²⁴⁷ Hjelperne i byråkratiske organisasjoner kan i slike situasjoner bli voktere for statens politikk. Når politisk strategi lanseres av staten for å gjøre familiegjennforening vanskeligere eller på andre måter begrense tilstrømningen, kan hjelperne bli oppmuntret til å gi sine bidrag lokalt. Tidligere ville eksempelvis et ekteskap, inngått i Norge eller utlandet, være tilstrekkelig for at ektefellen ble anerkjent og fikk komme til Norge. Nå skal det søkes om gjennforening fra utlandet og det stilles krav til en økonomisk forsørgerevne de færreste flyktninger i en tidlig integreringsfase har muligheter til å innfri. Hele prosessen med gjennforening har blitt mer komplisert og ressurskrevende, samtidig som

²⁴⁷ Bare i Bondevik II regjeringens tid så ble det årlige antallet overføringsflyktninger fra FN's flyktingleire redusert fra 1500 til 750, asylsøkere over 18 år mistet retten til norskundervisning, vi har fått aldersundersøkelse av asylsøkere som sa de er under 18 år, krav om underhold i forbindelse med gjennforening i de tilfeller opphold er gitt på humanitært grunnlag, innføring av et underholdskrav ved familiegjennforening og inndraging av all økonomisk støtte og utkastelse fra asylmottak ved endelig avslag på søknad om asyl.

familiegjenforening og andre forhold *der ute* synes å bli definert ut av det lokale hjelpeapparatets bistand til flyktninger.

Flyktningene risikerer i dette systemet å bli objektivert, et nummer i rekken. De er faktisk, og vil bli betraktet av lokalbefolkningen og profesjonelle hjelpere som, *utplassert av staten*.

Flyktninger kommer sjelden til lokalsamfunn fordi de kjenner noen der, har fått seg jobb, eller av andre årsaker som gjør et bestemt lokalsamfunn særlig attraktivt for bestemte flyktninger.

Flyktningene er i lokalsamfunnet fordi staten Norge oppfyller sine forpliktelser knyttet til internasjonale konvensjoner om å la forfulgte få beskyttelse og en underliggende forestilling i Vik og Dal syntes å være at de *som lokalsamfunn* hjelper staten med sine forpliktelser, ved å ta sin del av byrdene. Beslutningen om å ta imot flyktninger synes å være noe kommunestyret og de politiske partiene er involvert i, men i liten grad befolkningen. Det kan dessuten synes som om lokale politikere og byråkrater forventer noe i gjengjeld for belastningen de påtar seg, i form av en økonomisk gevinst som synes å bli realisert gjennom det overskudd som kan tas ut fra ikke - øremerkede statlige bevilgninger til flyktningintegrasjon. Noe instrumentelt synes altså å ha sneket seg inn i den statlige flyktningpolitikk og offentlig integrasjonsvirksomhet som bidrar til at lokalbefolkningen fremmedgjøres overfor flyktningene og forholder seg til dem først og fremst med *avstand*. For flyktningene representerer slike strukturelle føringer en økt risiko for klientifisering, fattigdom og paternalisme, der de i kontrast til et 'hjelpende oss' konstrueres som *først og fremst* 'hjelpetrengende andre'.

Under slike forhold blir det desto viktigere hvordan lokale integreringsstrategier ser ut, som mulige motkrefter til objektivering, klientifisering og paternalisering. Det blir eksempelvis viktig om de profesjonelle hjelperne har evne og vilje til å ta flyktningenes perspektiv, og legge forholdene til rette på måter som styrker flyktningene i møte med de utfordringene et eksil og erfaringer med krig og flukt fører med seg. Dette innebærer å legge forholdene til rette for at flyktninger får muligheter til å bli en del av de sosiale omgivelsene de flytter til, adgang til sosiale fellesskap, til kvalifikasjoner og et økonomisk anstendig liv. Det innebærer også at flyktningene oppmuntres til og hjelpes i å koble sitt gamle og nye liv. Kontakt med slektninger, familiegjenforeninger, opplysninger om forholdene i hjemlandet etc. er noe som opptar flyktninger sterkt og utgjør viktige forutsetninger for trivsel, muligheter og motivasjon for sosial deltakelse.²⁴⁸

²⁴⁸ Jf. Engebriksen, Bakken, Fuglerud 2004.

I Vik og Dal kan det synes som at neglisjeringen av forhold knyttet til *før* ankomst og *utenfor* lokalsamfunnet skjerpet motsetningene og øke frustrasjonen. Flyktingene fant hjelperne lite hjelpsomme og følte seg ignorert, hjelperne fant flyktingene masete og ble irritert. Fra hjelpernes side ble det i slike sammenhenger gjerne argumentert med *at det ikke skulle være noen forskjell* på flyktingene og andre, små og store problemer flyktingene hadde skulle være etatene og institusjonenes ansvar. Dette syntes å bunne i en slags likhetstankegang, der det ble sett på som lite ønskelig å betrakte flyktinger som stående i en særstilling, særbehandling av flyktinger ble noe negativt betont. Konsekvensen ble imidlertid en fragmentering og pulverisering av ansvar, der flyktingene lett kunne ende opp i ørkesløse vandring mellom offentlige etater og kontorer, og der få kjente til og tok i betraktning deres hele liv og historie når beslutninger ble fattet. I tillegg synes kompetansen i de ulike etatene på områder som kultur og krigs- og fluktproblematikk å være begrenset. En mekanisme kan ha vært at slik kompetanse i liten grad utvikles eller hentes inn fra andre steder fordi presset på flyktingmidlene var stort. Flyktingintegrerende tiltak kom lett i konkurranse med andre utgifter i kommunene, med begrunnelser som at ”flyktingene jo også er innbyggere og bruker ulike tjenester sånn som vi gjør..”. (for å sitere flyktingkonsulenten i Dal). Litt av poenget her er imidlertid at flyktingintegrasjon i lokalsamfunn ikke skjer av seg selv, det trengs reflekterte initiativtakere, organisatorer, noen som er villige til å kjempe for at mest mulig av flyktingmidlene skal komme flyktingene til gode, og det trengs kontaktskapere.²⁴⁹

Hjelpeapparatet i Vik og Dal gjorde utvilsomt mye bra for flyktingene. Det Fatimas og de andre ungdommenes fortellinger imidlertid sier oss, er at hjelpeapparatet i lokalsamfunn ikke *bare* opererer på måter som tilfører unge flyktinger ressurser og øker deres muligheter for å etablere en sosialt anerkjent tilværelse. Hjelpeapparatet og sosialarbeidere synes å være utstyrt med noen disposisjoner som utgjør en risiko for flyktingene, de risikerer å bli forstått og

²⁴⁹ I lys av det flyktingkonsulenten i Dal sier om at ingen i Dal er villige til å være flyktingguide (s. 83), så er Jasminas historie om *sin* ankomst interessant. Jasmina er i 40 - årene, har bla. jobbet som tolk og lærer i Dal og sin ankomst til Dal i 1987 som mor til to barn i en av de to første flyktingfamiliene beskriver hun på denne måten: ”Det som var veldig bra for oss var at hver familie hadde tre vennefamilier hver. Vi fikk nesten hver dag besøk av disse familier. De ringte på døra, også kom de og hilste på oss, presenterte seg, også pratet de med oss. De var veldig flinke å hjelpe oss, og det var veldig viktig for integreringa. Disse familiene meldte seg frivillig, og de fikk ingen betaling. De annonserte på forhånd, at det skal komme to flyktingfamilier. Det var veldig viktig for oss. En familie inviterte oss på julaften og én til nyttårsaften i tre, fire, fem år. Hvert år ble vi invitert, vi har fortsatt kontakt med dem. Så fikk vi innsikt i hva som var ritualer, tradisjoner også videre, veldig bra.(...) Dette ble slutt, flyktingene ble etter hvert mange, og folk fikk forskjellige erfaringer med flyktingene. Det som er veldig vanskelig for flyktinger nå er at de bor veldig isolert.” Jasmina bekrefter på den ene siden at det har blitt vanskeligere å få folk i lokalsamfunnet til å bli vennefamilier/flyktingguider, og hun gir oss samtidig et innblikk i hvor viktig kontakten med lokale familier kan være for flyktingene og *at det ikke alltid har vært like vanskelig* å få folk til å stille opp.

behandlet som underordnet i dobbelt forstand, som 'lavstatus' - og 'hjelpetrengende andre'. Disse dobbelt hegemoniske forestillingene kunne i tilfelle Vik og Dal føre til så ulike typer dominans som at flyktninger *nektes hjelp* de har krav på, til at de å *pådyttes 'hjelp'* de ikke har bedt om. I neste kapittel skal jeg slippe ungdommene til med sine historier om andre møter i lokalsamfunnet. Jeg vil se nærmere på om disse møtene kan representere en lignende risiko for miskjennelse, på miskjennelsens former og dens sosiale virkninger.

Kapittel 6

Miskjennelsens former og sosiale virkinger

I forrige kapittel så vi at flyktninger i norske lokalsamfunn kan være sårbare. Det ligger risiko i migrasjon, i møte med nye materielle og symbolske betingelser og i posisjonen som hjelpetrengende. I dette kapittelet skal jeg gå litt nærmere inn på disse betingelsene og se på miskjennelsens former og dens sosiale virkninger. En hovedtanke i denne avhandlingen er at enhver form for anerkjennelse/miskjennelse i sin sosiale konsekvens øker/reduserer ungdommenes tilgang til sosiale goder. *Hvordan* dette skjer, er imidlertid ikke alltid like innlysende. Det ble derfor viktig å få ungdommene til å beskrive hva de konkret opplever, egne reaksjoner og refleksjoner rundt erfaringene, for så å prøve å analysere fram hvordan ulike former for miskjennelse påvirker sosiale og psykososiale prosesser.

I ungdommenes historier kunne miskjennelse ytre seg som alt fra hat til ulike former for forskjellsbehandling. Den kunne ta form av fysisk vold så vel som miskjennende blikk og ytret seg mer eller mindre *åpent og brutalt*. Mest åpen og mest brutal var den rasistiske volden, en form for miskjennelse som i Vik og Dal kunne ramme gutter med synlige tegn på minoritetsbakgrunn. I følge ungdommene fant den vanligvis sted på utesteder eller i det offentlige rom kvelds -og nattetid.²⁵⁰ Ikke-fysiske former for miskjennelse kunne også være åpent uttrykt, men trakasseringen gikk da ikke så langt at den ble voldelig. Det ble gitt en finger, ropt ukvemsord eller ting ble sagt på måter eller i en kombinasjon med et kroppsspråk som vanskelig kan mistolkes. Denne formen for miskjennelse dukket opp oftere og i flere sammenhenger enn den åpent voldelige formen. Mest utbredt var imidlertid den subtile miskjennelsen, den som gjorde at ungdommene følte seg krenket i sammenhengen, men som ikke var åpent uttrykt og derfor kunne tolkes i ulike retninger og etterlate tvil om hva som skjedde.²⁵¹ Ungdommene ante at det var *noe*, men kunne aldri være helt sikker på *hva* det var og *hvorfor* det skjedde. Det kunne være behandling ungdommene fortalte om i møte med en lokal organisasjon eller med personer i det offentlige rom, det kunne være hva

²⁵⁰ Noe som støttes av beretninger i tidligere undersøkelser. Jf. Høgmo 1998; Prieur 2004.

²⁵¹ Høgmo 1998: 178 kaller dette for *implisitte* eller *an passante* handlinger; en diskriminerende og stigmatiserende kommunikasjon som opptrer i en tvetydig form. Tvetydigheten gjør det risikofullt å påpeke eller ta til motmæle mot handlingen fordi dette kan framtre som en egenstempling og øke ydmykelsen.

de opplevde når de søkte jobb og bolig, eller måten de ble /ikke ble ønsket velkommen på i nye sosiale sammenhenger. Det kunne være mer eller mindre vage følelser av usynliggjøring, diskriminering eller eksklusjon fra fellesskapet.

Ulike typer miskjennelse kunne altså ordnes i forhold til hverandre som mer eller mindre åpne/tilslørte og voldelige/ikke - voldelige. Foucault opererer eksempelvis med et skille mellom *implisitt* og *eksplisitt* symbolsk maktutøvelse.²⁵² Dette behøver imidlertid ikke å bety at det er noen absolutt grense mellom disse. Det kan alltid spørres hvor direkte uttalt en miskjennelse må være for at den skal kunne defineres som åpen, og noen ganger kan et misforhold mellom ord og kroppsspråk gjøre at vi utsettes for dobbelkommunikasjon. Det kan også spørres når trakassering går fra å være voldelig til ikke - voldelig og om all vold er fysisk. Det viktigste i denne sammenheng er imidlertid ikke å definere grensene, men å se på de sosiale virkningene av de ulike formene for miskjennelse. I gjengivelsen av ungdommenes fortellinger vil jeg gå fra beskrivelsene av de åpne og brutale til de mer subtile formene. På bakgrunn av fortellingene vil jeg analysere hvilke kategoriseringer og verdsettinger som er aktive, hvordan de aktiveres, i hvilke sammenhenger og hvilke sosiale konsekvenser som kan observeres.

Miskjennelse som vold og åpne krenkelser

Flere av ungdommene kunne berette om møter med åpen verbal og voldelig trakassering. Det mest vanlige feltet for vold var som sagt utelivet, og arenaene var gjerne gatene, puben og diskoteket, der lokale, som oftest gutter, trakasserte synlige minoritetsgutter. Trakasseringen forekom gjerne når lokale ungdommer hadde drukket alkohol og bestemte seg for å *ta* 'negerne'. 'Neger' var i disse sammenhenger et hatord som stadig dukket opp, og ble brukt om alt fra afghanere til øst - europeere. 'Neger' synes i disse sammenhengene å betegne 'lavstatus andre'. Foruten 'neger' dukket en hel rekke underbetegnelser opp i samtaler og intervjuer jeg hadde med ungdommene, som 'pakkis', 'guling', 'nigger', 'jævla utlending' og 'jævla muslim'. Disse betegnelse var mest utbredt i forbindelse med den rasistiske volden og åpen sjikane, og syntes særlig å bli utøvd av en gruppe ungdommer fra Dal. Det var særlig London pub i Dal og gatene på kvelder med mye berusede folk som ble sett på som risiko av

²⁵² Foucault 1972.

flyktningungdommene. Lokale ungdommer kjørte da gjerne rundt i store biler og kunne slenge rasistiske bemerkninger, gi en finger eller de kastet ting (som flasker) etter 'negerne', i verste fall ble de banket opp.

Disse ungdommene, som gjerne ble kalt 'rånere', så ut til å være for det meste arbeider - og bondeklasseungdom med sans for biler og med et mønster med festing og fyll i helgene. Ingen grundig undersøkelse og analyse ble gjort av 'rånerne' i Dal, lite tyder imidlertid på at disse var representanter for noen marginalisert halvkriminell underklasse, som de for eksempel Bjørge finner i sterkt rasistiske og nazistiske ungdomsgjenger.²⁵³ Likevel tilhørte nok 'rånerne' de ungdommene i lokalsamfunnet som hadde lavest utdanning og de minst prestisjefylte jobbene. Til en viss grad kan derfor aggresjonen de utviste overfor innvandrere og flyktninger forstås som klassebasert, eller sagt på en annen måte; i en underpriviligert posisjon kan 'rånerne' ha opplevd et forholdstap som utløste en rasistisk praksis. Denne praksisen vil likevel ikke kunne reduseres til et forholdstapsforhold, sitt råstoff vil den hente fra tidligere tiders forestillinger om 'oss' og 'dem' og en generalisert mistenkeliggjøring av innvandrere og flyktninger.²⁵⁴

Flere av flyktningungdommene satte et skille mellom Vik og Dal, der Vik generelt ble sett på som et sikrere sted å gå ut. Mest sikkert var, i følge ungdommene, Cafe Argus, et sted drevet av innvandrere og med et klientell som var en miks av studenter, ungdommer fra Vik/Dal og flyktning/innvandrerungdom. Vik beskrives som et sted der folk var mer vant til forskjellighet, og bestod da også av en mer variert befolkning, ikke minst på grunn av alle studentene. Det å gå ut i Vik var imidlertid ikke risikofritt, avstanden Dal - Vik var kort og de lokale ungdommene reiste mye imellom. Noen fysiske rom syntes å være mer risikoutsatt enn andre og da til bestemte tider på døgnet, nettopp fordi disse hyppig ble oppsøkt av 'rånerne'. 'Rånerne' opererte gjerne i gjenger, der terskelen for voldsbruk generelt var lav. Lite *forskjell* (og særlig noen typer forskjell) skulle til for å provosere når de var på sine raid. I tida undersøkelsen pågikk stod de da også for flere rasistisk motiverte overfall, både på flyktninger og andre 'ikke-norske' eller 'ikke-hvite'. En øst - europeisk familie ble angrepet

²⁵³ Bjørge 1997: 306.

²⁵⁴ Noen tidligere undersøkelser framhever *klasseposisjonens* betydning når rasistiske handlinger analyseres. (Eidem 1993; Carlsson 1995; Carlson og van der Lippe 1997; Høgmo 1998 mfl). En risiko ved slike analyser er at det rasistiske aspektet ved handlinger avskaffes eller ufarliggjøres. Rasismen som et selvstendig fenomen blir bortforklart eller omskapt til en form for: "*pervertert symbolsk klassekamp*" som i Høgmo 1998: 212. En behagelig ikke-uttalt konsekvens av å plassere rasismen hos de marginaliserte er dessuten at de fleste av 'oss' går fri. Gullestad 2002 påpeker i sin studie hvordan den norske kulturelle og politiske elite gjerne snakker om rasismen som "understrømmer", noe som finnes som "grums i folkedypet" (s. 112).

to ganger og måtte flytte fra sentrum i Dal til et mer avsides boligfelt. Patrik, student i Vik, adoptert og med mørk hudfarge, måtte sy seks sting i hodet etter møte med den voldelige rasismen. De to historiene nedenfor rammet ikke direkte unge flyktninger, men er likevel viktige fordi de illustrerer noen habitusformer og en råskap som finnes i lokalsamfunnet, og som definitivt utgjør en risiko. Som historier støtter de dessuten opp under det flyktningene selv fortalte.

De to brødrene fra den øst - europeiske familien på 18 og 19 år forteller til lokalavisa: ”Det kom kjørende en stor bil forbi. Det starta med at de som satt inne i bilen kom med rasistiske tilrop. Så stoppa de og kom bort til oss. De var ute etter en ting, å få provosere slik at de kunne få banke oss opp. Etter å ha gitt oss noen slag greide vi å komme oss unna”. Guttene forteller at de løp hjem, men de lokale ungdommene kom etter og begynte med rasistiske tilrop og provokasjoner utenfor huset til familien. Når faren gikk ut, ble han slått ned, og de lokale ungdommene knuste to vinduer i huset før de stakk av. Dette var en lørdagskveld. Lørdagen etter var de tilbake og prøvde på nytt å kaste steiner inn igjennom stuevinduet. Like etter flyttet familien til et mer avsidesliggende boligfelt.²⁵⁵

Patrik forteller at han en kveld stod utenfor diskoteket i Vik for å trekke frisk luft da ”en halvfeit kar” kom bort til ham og lurte på ” hva det er en svarting som deg gjør her i Vik”? Patrik forteller at han valgte å ignorere henvendelsen, han så at de var flere og hadde ikke lyst til å slåss. Han snur ryggen til og later som han ikke hører hva som blir sagt, når sjikaneringen fortsetter. Personen begynner da, i følge Patrik, å dytte: ”...jeg snur meg og da slår han. ..og treffe meg her i kjaken... eller på kinnet (viser med hånden). (...) Han bare slår meg...han ville tydeligvis ha bråk og han trodde det skulle holde med å kalle meg neger.” Patrik prøver å gå fra stedet, men da kaster andre som sitter i en bil like ved, en flaske eller en boks som treffer ham i brystet. Patrik forsvarer seg, men gjengen som angriper vokser fort til åtte personer, de har i følge Patrik ringt etter flere med mobiltelefonene. Patrik får nå hjelp av to av sine venner, han forteller:

P: To av deres venninner sto og fyrte opp hele situasjonen og trigga guttene. Gi ham havre...gi ham juling...slå ham...ja, rasistiske kommentarer... Svarting...neger...mange forskjellige rasistiske utsagn da, som liksom skulle få meg til å ...

J: *Men var det noe som gikk igjen, sånn at du...?*

P: Ja, jeg følte at det var ganske rasistisk motivert...

²⁵⁵ Av anonymiseringshensyn oppgis ikke denne kilden med navn og utgivelsesdato.

Patrik kommer seg vekk og inn på diskoteket. Politiet kommer, og de kjører ham et stykke på vei hjem. Han forteller at han er i ferd med å gå siste biten til huset der han bor når en Van og en Mercedes kommer kjørende:

Da går sidedøra på Vanen opp og ut kommer det... de var åtte til sammen tror jeg, og det første som skjer er at jeg får en flaske i hodet. Den traff meg her [flaske ble kastet, Patrik viser et arr i hårrota over pannen], jeg har seks sting herfra og opp dit. Jeg svimer av og vet ikke hvor lenge jeg har vært borte, men det kan ikke ha vært så lenge det var snakk om, et par minutt kanskje, men jeg våkner i hvert fall opp igjen av at det står folk over meg og sparker og slår da. Jeg klarer å komme meg opp, men bare legger meg ned igjen fordi jeg skjønner at det her er ikke noe vits i liksom, og når du ligger nede og blir sparka på så gjør det ikke så vondt på leggen og sånn, der kan de sparke så mye de vil, men når jeg reiste meg så fikk jeg jo slag andre steder og da gjorde jo det vondt. Men det fortsatte, og jeg følte at det her gikk ikke, så jeg måtte til slutt opp igjen, og da blødde jeg så mye i trynet at jeg så ikke så mye fordi øya mine var fulle av blod. Og jeg sprang og sprang rett i et gjerde og videre inn i en hage. Da kommer de...det her skjer rett utafør det stedet jeg bor...da kommer hun jenta ut, sammen med to av mine venner som jeg bodde sammen med i fjor, og da ser de gutta her det og de kommer seg unna, i en rasende fart liksom.

Historiene til den øst - europeiske familien og Patrik er viktige fordi de dokumenterer eksistensen av og råkapsen til den voldelige rasismen. De illustrerer også at den kan ramme alle som bærer visse tegn på å tilhøre 'lavstatus andre'. Det spørres ikke om du er norsk statsborger, innvandrer, adoptert eller flyktning. Mørk hudfarge er tilstrekkelig til å angripe, men ikke nødvendig, andre tegn kan være nok. Patrik hadde ikke sett sine angripere før, så i hans tilfelle kunne det heller ikke være noe personlig. I de to brødrenes tilfelle ble det opplyst av andre kilder at en av dem var konkurrent til en av de lokale om ei jente. Det var altså sjalusi inne i bildet, noe som ikke så sjelden kan få konkurrerende unggutter til å barke sammen. Likevel må vi spørre om det er vanlig i norske lokalsamfunn at sjalu beilere angriper hverandres familier? Slår ned hverandres fedre? Kaster stein inn gjennom stuevinduene hos hverandres familier? Det er det selvsagt ikke, det synes nærliggende at den øst - europeiske familien i de lokale ungdommenes forestillinger var degradert til 'lavstatus andre' før den kunne angripes så brutalt.

Patriks opplevelse stemmer overens med det flyktningungdommene ellers kunne fortelle fra puber og uteliv. En gjenganger var at de ble oppfattet som urene elementer, som '*matters out of place*'²⁵⁶. Dette kunne komme til uttrykk eksempelvis som i kommentaren ovenfor: "Hva er det en svarting som deg gjør her i Vik" og med en påfølgende aggresjon mot ungdommene.

²⁵⁶ Jf. Douglas 1966: 36.

Det kunne virke som at unge flyktninger noen ganger opptok plass i fysiske og sosiale rom der lokal habitus oppfattet at de *ikke hørte hjemme* og som de derfor kunne fordrives fra eller straffes fordi de oppsøkte. Disse rommene kunne være den sosiale sammenhengen selv (puben, diskoteket), det kunne være lokalsamfunnet (Vik, Dal), nasjonen Norge eller underforstått *alle disse rommene*. Med utgangspunkt i Patriks sak kan det spørres om disse underliggende forestillingene også gjorde seg gjeldende hos politi og rettsvesen. Politiet fant i Patrik sitt tilfelle fram til begge bilene og personene som hadde vært med, en av sjåførene ble dømt for promillekjøring, men selv om *overfallet* ble anmeldt av Patrik, endte den delen av saken med henleggelse.²⁵⁷

Både Kamil og Yosef hadde møtt volden i Dal. Yosef hadde selv blitt banket opp, Kamil kjente folk som hadde blitt det, og kom selv i slåsskamp en gang han blandet seg inn da en annen flyktning ble overfalt på åpen gate. Når Kamil selv ikke hadde blitt angrepet ennå, forklarer han dette med hvordan han oppfører seg for å unngå bråk. Kamil forteller at det finnes klientell på London pub som bare trenger en liten unnskyldning for å starte bråk: ”... man må være veldig flink...for å kontrollere dem. Jeg brukte mye energi på å kontrollere dem, er du litt unøyaktig kunne det skje med en gang, forskjellige typer problemer. Nesten alle utlendinger har fått problemer. En av dem spilte maskin. Så kom en nordmann og sa at; - Får du penger fra sosialkontoret og spiller på automaten med mine penger” ? [latter].

Kamil forteller at han selv aldri spilte på automat, at han passet seg for å ikke ta kontakt med nordmenn på puben og alltid passet godt på hvor han satte seg ned for å være minst mulig utsatt:

Hvis du spiller biljard også, så må du ikke være så flink. Hvis det blir de sure på deg. Det skjedde med en afghaner. Han vant, så det var to stykker, det var på grunn av at han vant, de begynte å plage ham, fordi han stod fast der. Bare neste, bare neste, bare neste, han bare slo alle. Han er champion i Vik og Dal. Så de to ungdommene begynte å plage ham, så de prøvde å sette sann med beina (krokfot), vekten kom og kastet ut de to nordmennene. Når de skulle hjem stod disse to unge nordmennene utenfor og tisset på gata, de to fulgte etter og begynte og sloss. (...) Jeg vet ikke hvorfor de ikke begynner med meg, jeg er forsiktig. Jeg er veldig forsiktig, jeg prøver ikke å gi dem noen anledning. Med meg har det ikke skjedd noe, men med de andre har det skjedd. Mye....mye, mye mye..

²⁵⁷ Diskriminering i politi og rettsvesen kommer da også stadig til uttrykk i beretninger fra personer med synlig minoritetsbakgrunn og blant annet i rapporter utgitt av Senter mot etnisk diskriminering som: SMED: 2000: *Underveis mot et bedre vern*. Del II kap. 2.

Det Kamil forteller, er at i det feltet som utgjør utelivet i Dal, så er det steder som er særlig risikofullt å oppsøke. Så risikofullt at Kamil har sluttet å gå dit. En umiddelbar sosial konsekvens av den åpne miskjennelsen synes å være begrenset handlings -og bevegelsesfrihet og utstøting. Noen steder, til visse tider på døgnet, beveger man seg bare ikke som flyktning eller synlig minoritet uten risiko. Allerede før den direkte utstøtingen skjer, ser vi imidlertid at aggresjonen og volden har en disiplinerende virkning. Kamil ”passer grensen sin” og ”prøver å ikke gi dem en anledning”. Kamil vet at det lokale klientellet har sine oppfatninger om hva som passer seg og ikke passer seg å gjøre for *en som ham*, han skal for eksempel være forsiktig med å spille bort ’våre penger’ og slå ‘oss’ i biljard.

Disse to fenomenene synes å ha utgangspunkt i to ulike sider ved dominansrelasjonen. Den første verbale trakasseringen bunner i den generaliserte forestillingen om at ‘de’ som ’hjelpetrengende andre’, lever på ‘våre’ penger, noe som gir ‘oss’ en moralsk rett til å gripe inn hvis vi synes ‘de’ har en ufornuftig pengebruk. En slik moralisme kan i prinsippet ramme alle sosiale kategorier av hjelpetrengende, alenemødre som uføretrygdede. Den vil likevel ramme de synlige hjelpetrengende hardest og ‘andre’ hardere enn ‘oss’. De som i tillegg til å synes, defineres som ‘andre’ eller til og med ‘inntrengere’ og samtidig forestilles som mottakere av hjelp – og da gjerne en hjelp de ikke fortjener (eksempelvis som ‘falske flyktninger’ eller ‘ikke - bidragende’) eller *mer* hjelp enn de fortjener (som ‘utnytttere’ av systemet). I sammenhengen ovenfor er altså ‘ikke-vestlig’ utseende nok til å utløse en verbalt trakasserende kommentar som gjør flyktningen oppmerksom på hvor pengene kommer fra, hvem ‘dere’ er avhengige av og hva ‘vi’ synes om den slags pengebruk.

Konfliktene rundt biljardbordet har et annet aspekt ved seg. Den synes framfor alt å handle om det ydmykende ved å bli slått av noen som i habitus sine naturliggjorte forestillinger står lavere i hierarkiet. Kunsten å spille biljard er i pubmiljøet noe som anerkjennes, og det kan lett føles ydmykende når en som hører til ’under’ blir champion og inntar plassen ’over’. Den anerkjente kompetansen god biljardspiller, som det er knyttet symbolsk kapital til i feltet, kan, når den opptrer hos en ‘lavstatus annen’, rokke ved de underforståtte hierarkiseringene i habitus. Aggresjon i stedet for beundring kan bli resultatet. Den fysiske fordriving kan da forstås som nødvendig for gjenoppretting av harmoni i habitus. Den uorden eller hetrodoxi flyktningenes biljardkunster et øyeblikk skapte, tilbakevender til doxa ved at flyktningene, *som fordrevet*, gjenopptar sin underordnede stilling. Slik gjenoprettes også maktforholdet, som en stund var truet. Måten det synes å skje på, er at generalisert negativ symbolsk kapital

flyktningene er bærere av (som 'svart', 'utlending', etc.), aktualiseres i sammenhengen og brukes som påskudd til ydmykelse og fordriving.

Oppmerksomhet fra det annet kjønn er på samme måte noe som anerkjennes i det feltet utelivet utgjør, og noen av de samme mekanismene kan utløses. På dette feltet er konkurransen hard og avvisninger kan være tøffe å bære. Normalt blir konkurranse og prestasjoner på sjekkemarkedet individualisert, og deltakerne må bare innse at de ikke er pene/kjække nok, interessante nok eller dyktig nok til å flørte, til å hevde seg i konkurransen. De må bare akseptere at andre går foran, og det å protestere, for eksempel når kvinner foretrekker en annen, vil normalt være å ydmyke seg selv. Dette arter seg nødvendigvis ikke på samme måte når 'ikke-vestlige menn' hevder seg i konkurransen om 'norske kvinner'.

Dette var noe Yosef fikk føle da han som relativt ny i Dal oppsøkte London pub. Yosef forteller at han noen ganger kjedet seg i Dal og gikk på puben: "...de spurte hvorfor jeg kommer til puben, det var det første de spurte meg...Hvor komme du fra du (...) Hvorfor kom du til Norge (...) Hvorfor reiser du ikke tilbake til ditt egentlige land, der du kommer fra, ja, så...det hørte jeg mange ganger." Umiddelbart får altså Yosef beskjed om at han er uønsket, og at de helst hadde sett at han dro tilbake dit han kom fra. Likevel *blir* Yosef og kommer tilbake. Han hadde imidlertid ikke utviklet den samme varhet og forståelse for spillet på puben som Kamil, og når Yosef *ikke passer grensen sin* og ved en anledning tar imot intim oppmerksomhet fra en av de lokale kvinnene, er det slutt:

Jeg hadde problemer her [i Dal], de kastet meg ut og slo meg, her på gata. De slo meg, fire norske personer. Men jeg gikk ikke til politiet og snakket om det.(...)...fordi der var ei dame, ei norsk dame, hun likte meg og kom, også kysset hun meg. Også nordmenn når de ser det de...de bare dro meg fra puben, nordmenn liker ikke at vi kysser, på grunn av at vi er ikke norsk.(...) De sa masse rasistiske ord, jærvla dritt, utlendinger.(...) Hun kom til bordet og kysset meg, det var ikke jeg som gikk til henne. De var bare sinte på meg fordi jeg kysset henne.

Når menn med 'ikke-vestlig' utseende hevder seg i konkurransen om damene, synes altså dette å bli problematisk for en del 'norske' menn.²⁵⁸ Det kan virke som at det for denne habitus ikke bare er en person som foretrekkes av en annen person, men 'lavstatus andre' som foretrekkes av en norsk kvinne, *foran* norske hvite menn (eller lokale menn alt etter hva som aktualiseres). På grunn av generaliseringen rokkes igjen de hierarkiske strukturene i habitus, den som skulle kommet 'sist', kommer 'først', og den 'lavstatus andre' risikerer igjen

²⁵⁸ Dette fenomenet finner vi også beskrevet hos Høgmo 1998, Fredriksen 2001 og Prieur 2004.

disiplinering og utstøting. Den norske kvinnen risikerer dessuten stempling som mindreverdige og lite attraktive.²⁵⁹ Det brytes i disse tilfellene ikke bare med en hierarkisk orden, 'ikke-vestlige' menns suksess på kjønnsmarkedet kan også vekke forestillinger hos 'norske' menn om at det pågår et ran av noe som er 'vårt', (våre kvinner) som tilhører 'oss', som lokalisert på 'vårt' territorium. Når vi i tillegg tar med myten om svarte menns virilitet (utbredt blant kvinner som blant menn), knyttet til rasistiske ideer om deres særlige tilknytning til naturen (dvs. som ville og usiviliserte), forstår vi at bekymringene kan bre seg i den 'norske' mannlige befolkningen. Yosef passer ikke grensen sin når han lar seg kysse av ei lokal jente på puben. Han bankes såpass at han ikke tør komme tilbake til London. Han slutter også å gå på andre utesteder i Dal og forvises i praksis til utestedene i Vik.

Helt trygt var det imidlertid heller ikke i Vik, som Patriks historie bekrefter. **Peter (22)** forteller en historie som på flere måter ligner Yosefs, men den har et par interessante aspekter som illustrerer noen flere fenomener og trekk ved forestillingene som kunne møte flyktningene. Peter forteller at han likte å gå på diskotek da han kom til Norge, men fikk snart føling med problemene:

Mange sa masse stygt og, jævla utlendinger eller sånne ting, hva gjør dere her, og hvorfor bor dere her, og sånne ting. Ja, masse, så jeg fikk ikke kontakt med mye mer folk da, med nordmenn da, særlig på diskotek... (...) Jenter prata med oss og sa at ...nei de var jo positive, jentene. Det ble verre etter 11. September 2001. Flere som kom og spurte: - Hvorfor er du her? og - Hva gjør du her?, og sånn etter det..det var mer brutt kontakt...de kjenner deg ikke; - Dem snakker ikke vi med. På diskoteket, jeg var sammen med de kristne vennene som jeg har nå [Peter konverterte til kristendommen fra islam etter at han kom til Norge, på grunn av dårlige erfaringer med fundamentalistisk islam], så vi var der og så sa han [tydeligvis en som kjente til Peter litt fra før] at; - Dere er muslimer, og sa masse stygt og sånn, han sa om meg at; - Du er muslim. Jeg sa; - Nei, jeg er kristen. Også sa han: - Hvorfor? Du var jo muslim før!, og sånne ting..; - Alt du sier er løgn og ingen vet lenger hvem du er, og sånne ting. Han ville krangle med kameraten min, de ville slå hverandre men videt er et par ganger til hvor noen har tatt på genseren og sånn [viser et grep i genseren på brystet], sagt stygge ting og ville krangle og sånn.

Peters observasjon av at jenter stort sett er positive, og at det ble verre etter 11. september støttes av andre case.²⁶⁰ Et fellestrekk ved utetrakasseringen synes å være at lokale menn trakasserte 'ikke - vestlige' menn, noe som kan tyde på at trakasseringen også kunne handle om rivalisering. Først og fremst synes dette imidlertid å handle om at flyktningungdommene

²⁵⁹ Margrete Fredriksens viser i sin hovedoppgave *Hvithetens semiosis* (2001) hvordan hvite kvinner som er sammen med svarte menn kan risikere å bli stemplet som "neger horer", og utsatt for stereotype oppfatninger som at de er lite attraktive, lette på tråden og overseksualiserte. Se også Grotaas 1996, og Frankenberg 1993.

²⁶⁰ At situasjonen ble verre etter 11. september 2001 gir også informantene i Ytrehus 2004 uttrykk for.

befinner seg på feil sted; i betydningen i feil nasjon. Gullestad påpeker at hverdags - nasjonalisme nettopp er den forestilling at 'innvandrere' er en ytre trussel,²⁶¹ og menn er som kjent de som tradisjonelt settes til å forsvare nasjonen mot 'inntrengere'.²⁶²

Det er videre interessant å spørre seg hvorfor personen som lager bråk, provoseres av Peters konvertering til kristendommen, er det ikke nettopp det de dominerende legger opp til? At de må bli som oss? Baumann hevder i denne sammenheng at den fremmedes streben etter å tilpasse seg for majoriteten lett blir en maske: "...som den uforbederlige fremmede fortsatt skuler olmt bakenfor".²⁶³ Peter har alle ytre trekk på å være en muslim, slik muslimer oppfattes i den habitus som forestiller seg Peter. Han har dessuten sagt *før* at han var muslim, så når Peter *nå* hevder at han er kristen, må det være noe lureri. Peters tilslutning til 'de kristne (norske) grunnverdier' blir vanskelig å akseptere, konverteringen truer nemlig det dikotomiske skillet 'oss' og 'dem' og utfordrer igjen noen grunnstrukturer i habitus. Skal 'de' nå kunne bli som 'oss' bare gjennom en rituell navneendring og religiøs konvertering? Dette kan sees på som en variant av det tilsynelatende paradoksale etterkrigsflyktingene beskrev. Nordmenn så det som svært ønskelig at 'de' skulle strebe etter å bli som 'dem', samtidig som de signaliserte at 'de' aldri noen gang kunne lykkes med sine bestrebelser til de grader at de ville kunne inkluderes i 'vi' kategorier – i hvert fall så lenge som *noe* kunne observeres som avslørte 'ikke- norskhet'. Så lett skulle det ikke være for eksempel å bli 'norsk'.²⁶⁴

Det som ser ut til å miskjennes her, er Peters rett til ta 'vår' religion. Mannen som provoseres behøver ikke selv å være kristen i religiøs forstand, det er neppe religion dette handler om. Det synes mer å handle om symbolske representasjoner i habitus, der 'hvit', 'kristen' og 'norsk' går sammen. 'Norsk (hvit) muslim' og 'kristen araber' blir for denne habitus anomalier. Det er dette som gjør det sannsynlig at bosniske muslimer ikke vil oppleve særlig økt stigmatisering i Norge etter 11. september, mens arabiske ateister *vil* merke det. Norske habitus er rett og slett lite disponert for å koble bosniske muslimer til islam overhodet, fordi

²⁶¹ Gullestad 2002: 272.

²⁶² 'Inntrenger' er i seg selv et sterkt uttrykk, velegnet til å skape avstand og frykt. Det gir inntrykk av at vi står overfor en ytre fare som trenger seg på og som vi må forsvare oss imot. "Inntrengere" er noe som pr definisjon er uønsket, de innvandringsvennlige som *tillater* utfører derfor nærmest et *svik* mot nasjon og folk. Jf. Eksempelvis Skirbekk 1999: *Ideologi, myte og tro ved slutten av et århundre: sosiologisk kulturteori og funksjonsanalyse* som hevder at: "mange innvandringsliberalere og antirasister"..."uten dypere nasjonale kjensler", "... kryper for inntrengere og driver meningsensur overfor gode nordmenn" (s. 363).

²⁶³ Baumann 1991: 121.

²⁶⁴ Gullestads 2002 finner i sin analyse av *den nasjonale orden* at de doxiske oppfatningene om 'norsk' er knyttet til forestillinger om *avstamning* og *kultur*. Dette vil bli drøftet senere.

de fleste bosniere vil ha for mye 'hvithet' til å passe inn i tilvante forestillinger om muslimer. De har dessuten større muligheter for det Goffmann kaller *passing*, for å holde tilbake eller underkommunisere sitt muslimske stigma, fordi de ikke umiddelbart utleveres av sitt ytre.²⁶⁵ Det som gjorde Kamil desperat, siden han nettopp definerte seg som ateist, men *ble* muslim i den lokale (norske) habitus, var at han som person følte at han ikke hadde noen innflytelse på hva han ble utsatt for. I det Vesten, som han fra Iran så på som den individuelle frihetens rike, hadde han en følelse av hele tiden å bli tilskrevet egenskaper som ikke var ham selv. Ikke bare ble han tilskrevet egenskaper, han ble tilskrevet de egenskapene han hadde brukt ti år av sitt liv på å bekjempe i Iran, det stikk motsatte av alt han identifiserte seg med, nemlig fundamentalistisk islam. Dette ble verre, ja uutholdelig etter hendelsene 11. september ”det gjør meg gal faktisk”, som han uttrykte det, ”før hadde jeg hørt jævla utlendig, men nå kunne man også høre jævla muslim!!! Det er som en vegetarianer som blir dømt for å drepe og spise lam! ”.

Muhammed (19) bekreftet med sine historier risikoen for åpen hets i det offentlige rom og risikoen knyttet til det å være muslim. Han forteller hvordan han og noen venner hadde blitt kalt 'negre' og truet av lokale ungdommer en gang de var ute og spilte cricket, og en episode der en ølflaske ble kastet etter dem fra en bil. Fortsettelsen av Muhammeds fortelling var imidlertid mer interessant, fordi den illustrerer at åpen miskjennelse ikke er noe som bare utøves av fulle folk på barer og i det offentlige rom. Den finnes i andre sosiale felt der den kan være vel så krenkende. Muhammed gikk på videregående i Vik, og utgangspunktet var at det var Ramadan. På grunn av fasten hadde Muhammed blitt fritatt for gymnastikk av rektor på skolen;

Han [gymnastikklæreren] sa til meg; - Hva betyr Ramadan? Jeg forklarte ham at det er vår fastemåned, sånn og sånn... Så han sa; - Jeg har ingen religion, jeg respekterer ingen religion. Og mange ganger han sa til meg at; - Du er afghansk, og sånn; - Du tenker som Bin Laden tenker, og sånne ting. Ja, han sa til meg at vi nordmenn her i regionen tenker at mange muslimer er terrorister. (...) Han læreren sa til meg; - Du må ete, og; - Jeg vil ikke si det til familien din om du holder fasten, du kan bare holde fasten hjemme, når du kommer på skolen kan du bare spise, ingen problem. Jeg sa: - Jeg faster ikke for foreldrene mine, jeg faster for Gud! [latter] Hvorfor skal jeg gjøre det, men han hadde ingen kunnskap om religioner og sånt. (...) Dette følte jeg var veldig ubehagelig, fordi jeg forventet ikke det fra læreren. Hvis en elev sier det til meg, ingen problemer, kanskje jeg gir ham svar. Men ikke fra læreren, og kanskje det er mange som tenker når han sier til meg; - Du er terrorist, som noen hører, kanskje de tenker, det er mange elever som ikke har god greie på det og kanskje de tror at ja, han er fra Afgahnistan, ooh... for Bin Laden også kanskje han ja.

²⁶⁵ Goffman 1963.

Muhammed er tydelig mer opprørt når han snakker om læreren enn om ungdommene, som har kalt ham 'neger' og kastet flasker etter ham. Når han snakker om ungdommene har han både humor og distanse, de 'har liten hjerne', de 'er gale'. I et senere intervju sier han; "Uansett, jeg tror de kaller alle 'neger' ...de kaller 'neger' alle utlendinger som har svart hår." Med læreren er det annerledes, læreren er en autoritetsperson, lærerens ord og meninger har større vekt og er en større trussel. Ikke bare synes Muhammed å være dypt krenket av lærerens beskyldninger og kommentarer, han blir også fortvilet. Det viste seg nemlig at den ene gangen hadde blitt til flere, og i et intervju to år senere, når Muhammed igjen snakker om den samme læreren, kommer fortvilelsen og maktesløsheten bedre fram:

Han hater muslimer også hater han utlendinger, han er veldig rasist. Og han sier det selv; - Jeg er rasist, sier han. Ja, han sa det mange ganger...en jævel, jeg hater ham. (...) Han sier til meg; - De som respekterer oss nordmenn, det er det samme som at vi ser på dem som naive, de forstår ingenting, vi bruker dem. Så etterpå, jeg bannet til ham på engelsk og jeg sa; - Fuck you!, hva tror du, og han sa; - Ja, flott, flott, slik må du være. Og også etter det, hvis han ser meg noen plass eller jeg snakker med noen nordmenn eller...han prøver å skape et bilde sånn at han personen som snakker med meg ikke skal snakke med meg. Han prøver det, han bruker ironi; - Hvordan går det muslimen, og - Du er veldig sterk muslim, og slik, slik.. For eksempel; - Søskenbarnet til Bin Laden, og; - Afgahnere, og slik, slik...(..) Jeg sa rett og slett; - Gi meg null i gym, men ikke snakk slik til meg. Jeg sa til ham at han har gjort mange ting som er upasselig; - Jeg forklarer til deg, men du gir meg ikke prestisje som menneske. (...)

Gymnastikklæreren, slik han framstilles av Muhammed, ser ut til å more seg med provokasjonene. Utlendinger som respekterer nordmenn, er naive, de forstår ingenting, vi bruker dem. Læreren har fått med seg 11. september og krigen mot terror som det kan synes han mener å gi sitt bidrag til ved mistenkeliggjøring og latterliggjøring av Muhammed. Det kan virke som om denne særlig retter seg mot Muhammeds religiøsitet og hans respekt for autoriteter som lærere og foreldre. Muhammed *burde* være en mindre respektfull ungdom, mer som en 'norsk' ungdom. Dette kommer særlig til uttrykk i scenen der det renner over for Muhammed, han skjeller ut læreren med et 'fuck you' og læreren oppmuntrer ham med et; "flott, flott, slik må du være". Når Muhammed insisterer på å følge fasten foreslår læreren at han skal spise i hemmelighet på skolen, læreren lover å ikke sladre til familien. Det virker utenkelig for læreren at Muhammed faster av egen vilje og ikke er underlagt tvang. Som i Fatimas tilfelle, synes oppfatningen blant noen offisielle og uoffisielle 'hjelpere' å være at 'ung muslim' = 'underlagt tvang'. De tilbyr seg å assistere i en frigjøringsrolle og kommer gjerne med en *assimileringsinvitasjon*: bli (individuellt) som 'oss' ved å kaste vrak på 'dere'

(kollektivet).²⁶⁶ Muhammed skal først *straffes* fordi han insisterer på å overholde fasten (ved at han må delta i gymtimen til tross for fritak fra rektor), men tilbys samtidig en *allianse* som skal undergrave det læreren ser ut til å oppfatte som overdreven respekt for religion og foreldre. Når Mohamed ikke tar imot invitasjonen, blir bare straffen tilbake, den jevnligge trakasseringen.

Et annet aspekt ved situasjonen, som også er i samsvar med det Fatima opplever, er kombinasjonen av makt og manglende kunnskaper. Læreren vet, i følge Muhammed, ikke hva Ramadan er, han synes ikke å kjenne til situasjonen i Midt Østen og de ulike retningene og grupperingene innen islam. Han slipper heller ikke Muhammed til med sin versjon, som i tilfellet Fatima blir denne uinteressant eller underkjent. Hvis læreren *hadde* vært interessert i Muhammeds versjon, ville han funnet ut at Muhammed er i Norge nettopp fordi hans mor kritiserte de fundamentalistiske muslimene i Taliban (som samarbeidet med Bin Laden). Han ville funnet ut at det han gjør, er å plassere Muhammed i bås med grupperinger hans mor kjempet imot med livet som innsats. De som forfulgte familien inn i eksillandet Pakistan der de også forsøkte å likvidere moren, de som gjorde eksiltilværelsen så utrygg at FN fant det best at de flyktet videre, og fant plass for dem i Norge. Det blir forståelig at Muhammed føler at læreren ikke gir ham ”prestisje som menneske”, at han opprøres og sier om læreren: ”en jævel, jeg hater ham”. Dette er sterke uttrykk til Muhammed å være, de kommer da også med inderlighet fra et krenket og fortvilet menneske.

Det synes altså å gå på selvrespekten løs, samtidig som avmaktsfølelsen er stor:

Hvis jeg klager på ham, hvem skal tro på meg? Han er lærer og hans nivå er litt større enn meg. Han kjenner kollegene sine, rektor og alt...bedre enn meg...i for eksempel over ti år...og jeg er bare en som har vært 2-3 år der og jeg tror ikke de skal høre på meg. Hvis jeg begynner å forklare, de kunne si at det bare er en misforståelse, så det var ingen vits i å si noe eller forklare.(...) Hun læreren visste det [religionslæreren], og jeg vet ikke hvem hun visste det fra, og hun sa til meg at det er slik, slik og hun forsvarte ham mye, men jeg sa; - Dessverre.

Læreren makt og posisjon får det til å framstå som et lite fristende prosjekt å utfordre trakasseringen ved å gå oppover i systemet. Læreren har vært der lenge og kjenner dem som har makten. Dessuten *har* Muhammed fortalt det allerede, til en annen lærer, men; ”hun forsvarte ham [gymnastikklæreren] mye”. Det religionslæreren forteller Muhammed, er

²⁶⁶ Jf. Bauman 1991. Dette gir seg også utslag i norske medier der immigranter som er villige til å kritisere og ta avstand fra sine egne eller ‘innvandrers’ kultur eller praksis gjerne får oppmerksomhet.

nettopp at *han* ikke forstår, at det hele er en misforståelse. Når elevene i Muhammeds klasse rapporterer læreren til rektor, skjer det heller ingenting. Han får ikke en gang en unnskyldning fra læreren, bare en beskjed om å ikke ta det ille opp. Miskjennelsen rammer slik dobbelt i sammenhengen, først ved selve krenkelsene, så ved at Muhammeds versjon miskjennes. Når rektor ikke kaller Muhammed inn til samtale, så er det et uttrykk for at Muhammeds versjon ikke har betydning for skolens ledelse, og når religionslæreren hevder Muhammed misforstår, uttrykker hun med det at hans versjon er en feiltolking, og derfor ikke har troverdighet.

Åpne krenkelser kunne også komme fra medelever, særlig ved Dal videregående syntes det til tider å være et tøft miljø. **Jeremy (19)** er nykommer på Dal videregående, han er fra Vest - Afrika og det første som vil registreres i den lokale habitus er at han er 'neger'. Jeremy er en 'virkelig neger', i den opprinnelige betydningen av ordet (som vi har sett brukes 'neger' av ungdommer i Dal nedsettende om alle 'ikke - hvite' og til og med 'hvite' øst - europeere), altså *afrikaner* med et utseende karakteristisk for de som stort sett bodde sør for Sahara før de ble kolonialisert og gjort til slaver. Jeremy forteller at han gledet seg til å begynne på grunnkurs som mekaniker. Både hans far og bestefar var mekanikere, men så langt hadde han ikke fått anledning til å utdanne seg på grunn av flukten. Han hadde vært i Norge litt over 2 år da dette intervjuet ble gjort, på skolen hadde han vært i åtte måneder. Det han forteller om kan bare betegnes som en åpen miskjennelse, verbalt og fysisk viser elever ved skolen at han ikke er velkommen i fellesskapet:

Ingen snakker til meg, og noen ganger skjønner du, vi har i korridoren et sted der hvor vi sitter sammen, når jeg går og setter meg der; Oh..Uhh...! ...alle rundt meg bare forsvinner. Hva er galt? Jeg vet virkelig ikke. Akkurat som om ...hva er galt med meg? Jeg er ikke skitten eller...stinker eller hva? Fordi du skjønner, det er overraskende. Når jeg komme for å sette meg med andre folk så bare forsvinner de så...jeg bestemte meg for bare å kjøpe meg en CD - spiller og bare høre på musikk hele tiden. Så det er sånn...(...) I friminuttene skjønner du....når folk kommer sammen, står i grupper og snakker og sånn...og noen ganger når jeg går der for å høre eller for å praktisere det jeg har lært på norskkurs, så bare forsvinner folk rundt meg og jeg står bare igjen der som en stor tosk...så det er bare som om...det er vanskelig skjønner du, det er vanskelig. (...) Det er en stor sofa der, hvis jeg sitter i den sofaen, ingen andre vil sitte i sofaen, alle bare ser seg rundt og reiser seg. Og noe, noe som er sprøtt, når jeg kommer fra klasserommet og sitter i sofaen vil ingen sitte der, men hvis jeg tar meg en tur ut for å lufte meg litt, og når jeg kommer tilbake, så sitter de i sofaen. Jeg ser gutta sitter der i sofaen og når jeg går dit og prøver å sette meg, da forlater alle sofaen og bare reiser segI really dont know..

Mer tydelig går det knapt an å uttrykke at noen ikke er velkommen uten å bruke ord.

Mekanismene som synes å virke her, er homologe med de som virker på puber og i gatene.

Det er en historie om sosial utstøting og trakassering, som med stor sannsynlighet skjer fordi Jeremy bærer mørk hudfarge og andre tegn på ikke-tilhørighet og lavstatus. I sin egen refleksjon kretser Jeremy lenge rundt forklaringer på problemene som er knyttet til hans dårlige norsk. Etter hvert som han forteller sin historie, kommer imidlertid tvilen på denne versjonen mer og mer til syne, og etter hvert står *hatet* igjen som den mest plausible forklaring; ” ... jeg tror de fleste hater meg, fordi de ikke vil være vennlige med en nigger”. Når han kommer med denne konklusjonen, forteller han like etter at en av de andre i klassen *hadde* kalt ham nigger:

J: Jeg ventet på læreren fordi jeg trengte hjelp, jeg har alltid CD spilleren på, og jeg hadde høyt volum på. Gutta var i klassen, de lo og snakket, ha, ha, ha, jeg forstod ikke hva de sa og en feit gutt, en svær fyr, han er virkelig feit, han kjøpte en pizza og etter at han hadde spist pizzaen tok han noen rester og papir og kastet på meg. Jeg ble sint, jeg tok av meg CD spilleren og sa; - Hva har jeg gjort mot deg? Hvorfor driver du å kaster papir på meg? Så jeg tok papiret og jeg kastet det tilbake på ham. Han kom, han dro til meg, så jeg ble sint, fordi jeg hadde CD spilleren i hånda. Jeg la CD spilleren ned, jeg var klar til aksjon. Så...han løp bak læreren og begynte å si til meg at jeg er en utlending, jeg er en nigger, jeg var svart, sånne ting. (...) Nigger og svarting og utlending, sånne ting. Ja. Det er vanskelig. Jeg var forvirret. Jeg gjorde ingenting mot ham. Jeg vet ikke. Det er vanskelig, jeg vet ikke.

JP: *Hvordan reagerte læreren?*

J: Læreren ba ham og å gi meg en unnskyldning, fordi han skulle ikke kalle *noen* nigger og han skulle ikke gjøre *noen* sinte på skolen. Og han sa....han sa ikke unnskyld til meg...

JP: *Var det noen av de andre elevene som støttet deg i den situasjonen?*

J: Nei... nei....nei.

JP: *Hvordan reagerte de?*

J: De reagerte ikke imot meg. Det var ingen reaksjoner imot *meg* og det var ingen reaksjoner imot *ham*. Så.

Historiene viser tydelig Jeremys vanskelige situasjon. Han trekker seg tilbake med sin CD - spiller, men får likevel ikke være i fred. Han har også før denne episoden blitt utsatt for tilfeller der han har ant trakasseringen, men valgt å tolke det som fleip: ”Han gutten som kalte meg nigger pleide å gjøre det hele tiden med meg. Han pleide å gjøre det...han sa; - dra deg vekk og homo...sånne ting pleide han å si til meg. Så jeg, ..whao...hvorfor sier du sånne ting? ”En god stund kunne Jeremy tolke hendelsene som fleip: ”...men du skjønner det ble etter hvert alvorlig, og han kalte meg nigger”.

Når det kom til fysiske sammenstøt, var det lite støtte og forståelse å hente for Jeremy i klassen siden han var isolert. Det er selvsagt ille å bli kastet ting på, slått av, og verbalt trakassert av en annen elev, like ille kan det imidlertid være å oppleve at han *ikke har noen*

støtte. De andre elevene synes ikke å være mot Jeremy, men heller ikke med ham når det skjer, selv om den rasistiske trakasseringen synes åpenbar. Eleven som slår, slipper i følge Jeremy unna uten så mye som en unnskyldning, episoden får ikke andre konsekvenser for eleven enn at han må love å ikke gjøre det igjen. Som Muhammeds tilfelle også illustrerte, vil miskjennelse i en institusjon som skolen ha den dimensjon ved seg at institusjonens reaksjon (eller mangel på reaksjon som også er en reaksjon) kan øke eller redusere effekten av den. Jeremy gir uttrykk for at måten dette ble ordnet opp i 'er OK for ham', men sårene er der, og det virker ikke som at skolen forstår at problemet ikke er løst, og at dette handler om mer enn denne ene saken. Jeremy sier: "De har noen flere elever der...de kaller de andre elevene fra Østen også nigger, fordi de er brune. ..eller noen deler av kroppen er svart...og...Det er en kar der, han er brun så...de kaller ham nigger hele tiden, og han slåss alltid med de andre gutta så." Kampen som pågår på skolen mellom lokale og andre utlendinger er noe Jeremy så langt betrakter utenfra; "I går sloss de igjen. Jeg satt bare og hørte på noe musikk, de sloss og jeg bare så på dem." Den angår ham imidlertid, fordi den er en del av det samme problemet han har. Jeremy sier; "OK", og saken dysses ned, konfliktnivået er imidlertid fortsatt høyt for Jeremy sin del: "Jeg har ikke tid til å slåss med noen, men hvis noen kommer til meg og kaller meg nigger...neste gang når noen vil kalle meg nigger... vil de ende opp på sykehus eller jeg vil ende opp hos politiet, det er det jeg tenker nå. Fordi ingen får kalle meg nigger."

Dette var en innstilling som hadde vokst fram hos Jeremy, hovedsakelig de siste 8 månedene på Dal videregående. Riktignok har han følt på det å være svart hele tiden; "... første gang jeg kom til Vik og Dal, folk pleide å løpe vekk fra meg... de pleide å være redd for meg og løpe vekk fra meg", men dette er noe annet. Den åpne rasismen bringer fort konflikten opp på et nivå med fysisk vold. Det å ta igjen blir en måte å opprettholde selvrespekten på, og i gutters verden betyr gjerne det fysisk konfrontasjon. Desto mer alvorlige angrepene er, desto bedre må en være forberedt. Patrik forteller om sin reaksjon etter overfallet: "...for første gang i hele mitt liv så gikk jeg med kniv...så ...kom de tilbake nå og prøver seg en gang til så er det meg eller dem. Er det meg eller dem, så er det dem...det vil jeg si."

Miskjennelse som statustap og diskriminering

‘Neger’ og ‘muslim’ var altså risikofylte kategoriseringer å bli utsatt for. ‘Muslim’ ikke minst fordi det synes som om tegn på å tilhøre islam (som i den lokale habitus vil være knyttet til visse utseende på kropp og klesplagg) lett blir koblet til fundamentalistisk islam. Flere kommer derfor i samme situasjon som ateisten Kamil, konvertitten Peter og den moderate muslimen Muhammed, de er i Norge fordi de selv eller deres familier har kjempet *imot* fundamentalistisk islam, men identifiseres nå selv med fundamentalistene fordi koblingen muslim = fundamentalist (og terrorist) er så sterk i lokal (og norsk og vestlig) habitus. Denne koblingen utstyrer befolkningen med disposisjoner for å *påpeke det muslimske* og/eller antyde det uønskede eller upassende ved det. Azize forteller hvordan hennes hijab var utgangspunktet for en slik påpekning når hun begynte i praksisplass i den lokale barnehagen i Dal:

A: Jeg hadde hijab på meg også fikk jeg jobb i barnehage. Da jeg kom til barnehagen så sa de til meg; - Åh... du har på deg hijaben din? Alle barna skal spørre om hijaben din og da må du svare på ... Jeg sa; -Ja, jeg skal svare på det. Og jeg så reaksjonen til damene på jobben. De var ikke fornøyd med hijaben min. De sa; - Hvis du tar den av deg, også når du går hjemme, da kan du bære den igjen. (...) De sa det at; - Kanskje barna skal bli litt redde for deg, og sånn..., men barna var helt OK med meg... Så sa jeg; - Nei, og de sa ikke noen ting. Og det var bare en sånn praksisjobb. Hvis jeg hadde sånn fast jobb da....?

JP: *Hvordan reagerte barna da?*

A: Barna reagerte som vanlig. De spurte ingenting, de var veldig hyggelige, jeg likte dem, de var så kjekke. Jeg lekte med dem som vanlig, alle damene gjorde det, bare en forskjell hadde jeg, og det var hijaben min.(...) De brukte jo også hijab...med luer og sjerf og...alt [latter].

JP: *Nei...så det var kanskje de voksne som var redde? [latter]*

A: Kanskje...[latter]...Ja, kanskje.

Denne hendelsen har flere interessante aspekter. For det første er den form for miskjennelse som her pågår, ikke uttalt. Det er tydelig at Azizes hijab blir problematisk for barnehagepersonalet, men det som uttales, er at *barna* kan bli redde og *Azize* kan få problemer. Barnehagepersonalets reaksjon kan tolkes på minst tre måter: 1) De har reell frykt for at barna skal bli redde, *de vil beskytte barna*. 2) De frykter at barna vil stille Azize en masse (ubehagelige?) spørsmål, *de vil beskytte Azize*. 3) De projiserer sine egne problemer med Azizes hijab (som er et tegn på islam) over på barna, *de vil beskytte seg selv*. En del av forklaringen kan altså være at deres egen frykt for islam, blir til barnas frykt for Azize. Tegn på å være tilhenger av denne religionen gjøres til et problem. Som Muhammeds fasting på skolen, blir Azizes hijab et problem i barnehagen, fasting og hijab blir begge sett på som ikke-

tilhørende eller ikke-ønskelige, som 'matters out of place'. Det er neppe hijaben som klesplagg som er problematisk, ville barnehagepersonalet eksempelvis bedt en kristen nonne om å ta av sin 'hijab' hvis hun skulle jobbe i barnehagen? Mer nærliggende er det å tro at det handler om de ubehagelige assosiasjoner hijaben framkaller i barnehagepersonalets 2002 - habitus, *når Azize bærer den*. Azize får da også, som Muhammed, et tilbud om å dele seg, en assimileringssinvitasjon, som innebærer å bære hijab *hjemme*, men ikke i barnehagen. Være 'norsk' i barnehagen og 'muslim' hjemme, dvs. 'tilpasse seg', i den betydningen 'vi' (i dette tilfelle barnehagepersonalet) gir tilpasning.

Den motvilje muslimske kvinner med hijab møter i offentligheten, kan forstås som reaksjoner på en svært synlig eksistens av fremmede eller konkurrerende religioner. Den kan også tolkes som en reaksjon på det som oppfattes som muslimske kvinners aksept av kvinneundertrykking og derfor en avstandtagen fra majoriteten og storsamfunnets verdier. Sekvensene ovenfor kan også tyde på at religiøse markeringer i det offentlige rom kan oppfattes påtrengende, ved at det private bringes inn i det offentlige. Hijab og faste provoserer åpenbart noen grunnforestillinger i norsk habitus om hvor skillet privat - offentlig går, om likhet mellom kjønnene og om offentligheten som sekulær. Tordis Borchgrevink påpeker at vår motvilje mot religiøse symboler i det offentlige rom også indikerer at: "...den protestantiske etikk sitter i magen".²⁶⁷ Borchgrevink viser til at reformasjonen i sin grunntanke var svært skeptisk til ritualer og symboler som tegn på gudfryktighet. Individuell tro *alene* var det som skulle gi adgang til frelse, ikke handlingene eller symbolhandlingene. Arbeidet var imidlertid å regne som et kall og, i følge Borchgrevink, representerer det protestantiske; 'å arbeide i sitt ansikts sved og med flid og sparsomlighet' en fromhetstype.²⁶⁸ En fromhet som hun finner forskjellig fra eksempelvis den muslimske fromhet, der religiøs praksis som å be flere ganger om dagen og gjerne offentlig, fasting og religiøs symbolikk i påkledning blir viktig. I den protestantiske etikk kan, ifølge Borchgrevink, slik religiøs praksis og symbolikk sees på som et forsøk på å bestikke Gud og en avbrytelse av arbeidet for å be som noe overflødig, siden arbeidet er sin egen gudstjeneste. I den sekulariserte norske habitus framstår dette imidlertid mer som alminnelig folkeskikk: "Teologiske rester av denne oppfatningen av skikk og bruk gjenfinnes som stil i det offentlige rom, hvor estetikk og moral er ett – og hvor muslimers religiøse uttrykk framstår som påtrengende, forstyrrende, og

²⁶⁷ Borchgrevink 2002: 171.

²⁶⁸ Ibid: 169.

antakelig tegn på ineffektivitet – siden den slags religiøse personer må antas å ha tankene andre steder.”²⁶⁹

Azize konkluderer med at hijaben er grunnen til at hun ikke fikk mer praksis i barnehagen ved en senere anledning. Når jeg spør hvorfor hun trekker denne konklusjonen, kobler hun til hendelser andre steder i Norge. ”Fordi jeg har hørt diskusjonen på radio og TV også om det, og det skjer i landet her også. Det var i en møbelbutikk, og jeg tenkte på det. Så, kanskje det er derfor. Og jeg sa det til hun som var styrer i barnehagen, at jeg bruker ikke det alltid. Bare Ramadan. Men kanskje tålte de ikke det?”²⁷⁰ Azize frykter altså at hun skal bli diskriminert på arbeidsmarkedet, en mistanke hun får bekreftet hos Aetat der hun ”prøvde mye”, uten å få seg noen jobb: ”Det var en dame der på arbeidskontoret, og hun sa til meg; - Hvis du skal ha deg jobb, en skikkelig jobb, da må du ikke sende søknaden din dit. Du må gå selv og snakke med dem, for når de ser på navnet ditt; - Å ja, der står en innvandrers navn, da blir de litt vanskelige. Kanskje de tenker at hun ikke kan språket og ikke har erfaring.”

Det den Aetat - ansatte forteller stemmer godt med hva undersøkelser viser om at navn har betydning.²⁷¹ Det hun *ikke* forteller Azize, er at arbeidsgiverne ikke bare vil ha språk og erfaring i tankene når de ansetter, men også eksempelvis på hvordan kolleger og eventuelt kunder vil reagere på en med synlig minoritetsbakgrunn. De utøver i situasjonen ulike former for makt, av Jon Rogstad karakterisert som definisjonsmakt, ignoreringsmakt og tilskrivingsmakt.²⁷² Det kan virke som at det var dette Ali’s søster fikk erfaring med. Ali (som vi skal møte seinere) forteller:

En gang så søkte søstera mi som er to år yngre enn meg [16 år] på en jobb på en sportsbutikk i Dal. Hun snakker veldig godt norsk og når hun snakket med dem i telefonen så sa dem at hun hadde fått jobben. Men når hun kom ned dit og de så at hun var utlending så sa dem nei.(...) De sa at de trodde de hadde funnet noen andre til den jobben, men de hadde ikke funnet noen, for jeg jobbet rett over gata for sportsbutikken, så jeg skjønnte selv at det var noe sånt som foregikk.(...) Altså, hun reagerte veldig sterkt på det, men det var ikke noe hun kunne gjøre. (...) Det er veldig uhyggelig for oss...noen utlendinger...at såne ting skjer.

²⁶⁹ Ibid: 169.

²⁷⁰ Det Azize sikter til her er saken ved A-Møbler på Alnabru i Oslo i 2004, der en ansatt muslimsk kvinne ble nektet å gå med hijab. En sak som skapte høye bølger i media og der både likestillingsombudet og Senter mot etnisk diskriminering involverte seg.

²⁷¹ Reed 2001; Rogstad 2000, mfl.

²⁷² Rogstad 2003: 99 – 105.

Alis søster kom som liten til Dal og snakket dialekt uten aksent, det kan virke som at butikkeieren ikke identifiserte henne som utlending på stemmen i telefonen, men tok det som en selvfølge at hun var ei lokal jente. Først i butikken kommer tegn til syne på at det er hun ikke, ikke i butikkeierens øyne, som vil ha sine forestillinger om hva en lokal jente er. Selv om hun har bodd der siden hun var liten, og altså snakker dialekten flytende, bærer hun tegn som avslører henne som ikke-tilhørende. Dette er de to søsknenes tolkning av det som hendte og den kan selvsagt være feil, det kan være andre grunner til at hun i dette tilfellet ikke fikk jobben likevel. Det blir likevel interessant å spørre *hvorfor* de tolker hendelsen som de gjør? Er det tidligere erfaringer som farger tolkningen, eller er det den faktiske hendelsen som gjør at den tolkes som diskriminering? Begge varianter er mulige, ikke minst en kombinasjon av de to, men uavhengig av om denne tolkningen er riktig eller ikke, så blir altså hendelsen en påminnelse for de to ungdommene om at de ikke bedømmes etter samme kriterier på arbeidsmarkedet som de 'norske' ungdommene. Det er dette Ali finner "uhyggelig".

Slik erkjennelse gjør noe med ungdommenes selvbilde og identitet og når disse mekanismene er aktive, gjør det ungdommene mer avhengige av sosial kapital, folk som kjenner dem personlig, har kontakter og kan anbefale dem for skeptiske arbeidsgivere. Azize kunne eksempelvis hatt god bruk for en jobb hun kunne kombinere med å ta opp igjen noen fag på videregående, men det var vanskelig å få seg noe. Hennes eldre søster Fadila var en av de få ungdommene som faktisk hadde klart å skaffe seg *skikkelig arbeid*, det vil si en jobb (vikariat) med vanlig betaling. I de tilfellene det skjedde, var bildet gjerne at de som ansatte hadde fått en *anbefaling* fra noen de kjente. Det som imidlertid synes å skje, er at mulighetene til å bygge seg sosiale nettverk undergraves av noen av de samme mekanismene som ekskluderer ungdommene fra andre sosiale goder.

Praksisplasser kunne føles nedverdiggende, som i Samir sitt tilfelle. Det samme kunne det være å sitte igjen med en sterk følelse av å bli avvist på arbeidsmarkedet på grunn av hudfarge eller utenlands opprinnelse som i tilfellet med Alis søster. I tillegg kunne miskjennelsen komme til uttrykk i de arbeidsbetingelsene ungdommene ble tilbudt. Benjamin forteller om sitt første møte med arbeidslivet i Norge, han og to kamerater fra Vest - Afrika i 20 - årene hadde blitt tilbudt å jobbe for en mann i den lokale menigheten:

Oh...det er morsomt [latter]. Jeg fikk en sommerjobb, i fjor. Jeg fikk sommerjobb av en fyr i kirka mi borte i Dal. Og han betalte oss 15 kroner per time. [latter]...vi så etter sommerjobb, vi kunne ikke snakke norsk eller noe så...Han sa: - Jeg har noen ting jeg skulle

ha gjort...noe maling og sånne ting. Han hadde noe snekkerarbeid...klippe gress...det var ganske hardt arbeid, han betalte oss 15 kroner pr time.(...) Han sa at: - Jeg skal betale dere så ta det helt meg ro. Vi gikk til jobben, sånn etter de fire første timene fikk vi lønn, 15 kroner...Whaoo!...15 kroner per time...Whaoo!...så vi holdt på med det i to ukers tid. (...)...sist jeg var hos kommunen spurte jeg etter jobb, men de sa at; - Dere er ikke så flinke i norsk, dere har ikke sertifikat i Norge og...hvis du ikke snakker språket...så, vi bare dro derfra, og fikk våre jobber til 15 kroner timen.(...) Men, ok, du prøver å få deg sommerjobb, jeg vet ikke hvordan jeg skal få tak i det...life is hard...

Benjamin og kameratene har vanskelig for å skaffe seg sommerjobb og som vanlig kunne Aetat ikke hjelpe. Det kunne imidlertid en mann i Benjamins menighet, som *tilbyr hjelp* ved å gi dem denne jobben. Hva som ligger bak lønnstilbudet på kr 15 pr time kan vi bare spekulere i, men på Benjamin virker den bare som en hån. Når Benjamin og kameratene holder ut i to uker må det tolkes som ren høflighet og respekt overfor en av de eldre mennene i menigheten. De holder ut så lenge at det ikke skal kunne tolkes som *utakknemmelighet* når de slutter. Når Benjamin ramler ned fra taket under vedlikeholdsarbeidet er det imidlertid nok. I ettertid har Benjamin et humoristisk forhold til dette, men slike hendelser blir likevel ett av mange små drypp av ydmykelser, som får ham til å summere opp sin opplevelse av det å komme til Norge med et sukk; "life is hard".

Yosef opplevde hvordan de diskriminerende mekanismene virker når han søkte hybel i Dal. Han hadde hatt annonse i lokalavisa og viste meg også et forseggjort oppslag han hadde hengt opp i nabolaget, utformet på en måte som ikke røpet at han var flyktning eller utlending. Det hjalp imidlertid lite: "De hører det er flyktninger...det er innvandrere...så... finner de en unnskyldning, ...som at du er for gammel; - vi tenkte at du er under 20 år...eller under 25. De ringte, men da visste de ikke at jeg var utlending. Når de hørte at jeg snakker ikke fluent...altså uten aksent...så sa de nei." Tjue personer ringte ifølge Yusef fordi de hadde en hybel ledig. I løpet av samtalen ble det imidlertid uaktuelt for *alle* å invitere Yosef til å se på hybelen de vil leie ut. Ingen gav uttrykk for at de ikke liker utlendinger, de fant alle andre unnskyldninger som var mer nøytrale (som alder) når de hørte at han snakke gebrokkent. I hvert tilfelle for seg kan det selvsagt hende at de hadde tenkt seg litt yngre folk, men når det skjer tjue ganger blir dette selve beviset for Yosef på at rasismen er utbredt i Dal. Det blir nærmest som et eksperiment, der Yosef sitter igjen med en opplagt forklaring på utfallet, tegnet 'snakker gebrokkent' er nok til å bli diskriminert på leiemarkedet.²⁷³

²⁷³ Diskriminering av boligsøkere med minoritetsbakgrunn i Norge er godt dokumentert i andre undersøkelser som eksempelvis: Blom 1998; Djuve og Kavli 2000; Djuve og Hagen 1995; Ulfrstad 1997 mfl.

Kamil forteller om et møte med banken som illustrerer godt hans (og andre utlendingers) lavstatusposisjon. Siden han ikke fikk seg jobb så raskt som han hadde tenkt, og fortsatt trengte penger for å returnere lånet han måtte ta opp i sitt første eksilland, prøvde han den lokale banken. For å få lån måtte noen stille som garantist siden han ikke hadde jobb. Garantisten måtte ha fast jobb, og Kamil tok med seg en kjenning med fast arbeid som hadde sagt seg villig til å garantere:

Han var utlending, men han hadde fast jobb i en bedrift her. (...) Så vi satt og hun sa at: - Har du jobb? Jeg sa: - Nei. - Hva med han som er garantist?: - Ja han har fast jobb. Så spurte hun ham: - Har du konto her i banken? Han sa: - Nei, men jeg har konto i postbanken, jeg signerer, hvis han ikke kan betale, jeg betaler. Jeg har fast jobb, sa han. Hun sa: - Nei det er umulig du må ha konto her. Hun sa: - Ja, nei de har sine regler: - Vi har våre regler.

Kamil kom så tilbake med sin søster (som hadde kommet et halvt år før Kamil). Hun hadde konto i banken og jobb: ”Vi satt med henne: - Har du konto her? - Ja, - Har du jobb?, - Ja, - Har du norsk pass?, - Nei, jeg må vente tre år før jeg kan få norsk pass. Hun sa: - Nei, det går ikke, igjen”. Kamil var ikke av de som ga seg uten sverdslag, så han gikk tilbake en tredje gang, med en israelsk kamerat som hadde norsk pass, med fast jobb og konto i Sparebanken. Kamil forteller:

Da ble hun veldig *sint* faktisk. Ja, hun sa at: - Greit da...og: - Hva skal du gjøre med lånet? Jeg sa at jeg skal kjøpe datamaskin. Jeg kunne ikke si at jeg skulle betale ned lånet mitt. Hun sa: - Greit, hvor skal du kjøpe? Jeg sa: - El-Kjøp. Hun sa: - OK, og hun sendte 10 000 kroner rett til deres konto. Hun sendte det til El-Kjøp! Så sa hun: - Bare gå og kjøp deg en maskin...[latter].

Det kan synes som at Kamil og (garantistene hans) opplever en grunnleggende mistenkeliggjøring. Ingen garantier er gode nok, og når han likevel står på og skaffer det som trengs, synes dette å bli oppfattet som en provokasjon, og *straffen* blir at han ikke får pengene overført til sin egen konto. Nå tok Kamil en spansk en da han løy om hva pengene skulle brukes til, men det interessante her er *hvor dama i banken henter sin kontrolliver ifra*. Garantistene skulle det ikke være noe i veien med (bortsett fra at de er ikke - vestlige utlendinger?), det er et lite beløp, og det er neppe vanlig (for ikke å si lovlig?) at Sparebanken driver formynderi overfor sine kunder på denne måten. Men med Kamil synes det altså å skje at han behandles som en annenrangs kunde fra første stund, ikke minst fordi han åpenbart stiller med annenrangs kausjonister.

Kamil har i ettertid et sarkastisk/humoristisk forhold til hendelsen, humor var en overlevelsesstrategi som gikk igjen hos Kamil og flere av de andre ungdommene. Likevel blir hendelsene, som i Yosefs tilfelle med boligsøking, en av flere sammenhengende krenkelser som er med på å endre ungdommenes oppfatninger om egne muligheter i lokalsamfunnet og i Norge. Kamil bestemte seg da også etter hvert å flytte fra Dal og Vik. ”Jeg mistet alt håp her i Vik og Dal. Det var ikke noe bra kontakt med folk. Jeg begynte å bli...tenke helt...jeg ble helt bestemt på at jeg måtte flytte fra Norge også. Etter hvert ble landet for meg et land som jeg aldri kan bo i...jeg tenkte at det aldri er mulig å flette seg...i samfunnet... At det ikke er mulig å føle seg hjemme.”

Vi har i dette og i forrige kapittel sett at miskjennelse kan opptre i en rekke sammenhenger og ta forskjellige former, den kan være åpen og brutal, så vel som mer subtil og uuttalt. En ikke uvanlig konsekvens av miskjennelse er *sosial eksklusjon* i en eller annen form. Vi har sett at ungdommene kunne ekskluderes fra offentlige rom på visse tider av døgnet, fra samvær, fra tilgang til bolig, arbeid og økonomiske tjenester. I det følgende skal vi møte ungdommene i en del andre sammenhenger der sosial eksklusjon og isolasjon står sentralt, og jeg vil reflektere litt rundt sosiale og psykologiske konsekvenser disse fenomenene kan ha.

Miskjennelse som usynliggjøring og sosial eksklusjon

Sosial inklusjon handler om å *bli opptatt* i sosiale enheter og om å *bli en del av* sosiale fellesskap. I sosiologien brukes sosial eksklusjon både om det fenomen at noen ekskluderes fra ulike sosiale felt i samfunnet, som arbeid og utdanning, og mer generelt om det å ekskluderes fra sosiale fellesskap der en normalt burde være inkludert. I den første forståelsen settes sosial eksklusjon gjerne i motsetning til sosial integrasjon, i det andre tilfellet i motsetning til sosial inklusjon. Dette skillet understreker at det er mulig å være sosialt integrert i betydningen *deltakende* i skole, fritid og arbeidsliv, uten å være sosialt inkludert i fellesskapet der en deltar. Likevel kan disse to formene for sosial eksklusjon ikke regnes som helt atskilte. Sosial avvisning og isolasjon fra fellesskapet i en sammenheng, vil lett kunne føre til en svekket posisjon og utstøting fra selve sammenhengen, og strukturelle forhold som undergraver muligheten for deltakelse i et felt, reduserer samtidig mulighetene for adgang til sosiale fellesskap overhodet.

I sosiale enheter foregår det kamper rundt hva enheten skal være, utvikle seg til og hvilke verdier som skal stå sentralt. Det oppstår kontroverser rundt fordelingen av materielle og symbolske goder, og som et resultat av disse kampene etableres maktforhold. I disse skyves noen av medlemmene ut i periferien og andre inn mot maktens og den positive oppmerksomhetens sentrum. Noen blir betydningsfulle og andre mindre betydningsfulle (noen nærmest betydningsløse), alt etter tilgang på det de betydningsfulle definerer som betydningsfullt. Innad vil det altså finnes en hegemonisk oppfatning av hvem som hører til i den sosiale enheten og hvem som hører til *hvor*, dvs. i hvilke av de ulike sosiale gruppene enheten utgjøres av de hører til og i hvilke posisjoner innenfor disse. En person kan altså bli oppfattet som å befinne seg på feil plass, enten fordi denne oppfattes ikke å passe inn lenger i en sammenheng eller posisjon (og derfor bør skyves ut) eller fordi personen forsøker å erobre medlemskap eller en posisjon i en sammenheng der de oppfattes som ikke-tilhørende. Det kan altså handle om ekskludering av tidligere inkluderte og en manglende inkludering av tidligere utenforstående.

Det vil ofte være flytende overgang mellom det uttalte og uuttalte, det åpne og det subtile når miskjennelse opptrer. Ungdommene kan derfor selv være i tvil om hva som foregår, og hvordan ting tolkes vil ikke bare bero på hva som skjer, men hvem som tolker. Opplevs miskjennelse ofte i åpen form, vil hendelser som er mer uklare gjerne tolkes i retning av at de er et uttrykk for miskjennelse. Domineres tilværelsen av anerkjennelse, finnes det større rom for tvil i tolkninger av møter med miskjennelse, da gjerne i retning av at de beror på misforståelser. De mer subtile formene for miskjennelse synes å handle mest om *unngåelse* og *usynliggjøring* (som kan være to sider av det samme, men som ikke er det samme). Det handlet om å ikke ta kontakt, snakke med, hilse på, være interessert i, gi betydning til og gjøre flyktingungdommene synlige. Det handler også om den stilltiende forskjellbehandling, der ikke noe konkret ved flyktingungdommenes annerledeshet tematiseres, men der en konkret handling eller et aggregat av handlinger likevel etterlater en sterk følelse av å være forskjellsbehandlet.

Skoler og skoleklasser har sitt eget indre liv og sin dynamikk, og hver av dem sine spesifikke maktforhold. Nykommeres mulighet til å bli inkludert og risiko for å bli ekskludert vil være avhengig av om de er i besittelse av *noe* som anerkjennes, noe som er verdifullt, ettertraktet. Det handler dessuten om, som vi så i Jeremys tilfelle, å ikke besitte det som miskjennes, ikke *være beheftet med en negativ symbolsk kapital* som gjør at andre ikke vil identifiseres med

deg, bli knyttet til deg, bli sett sammen med deg, fordi de intuitivt vil frykte at egen posisjon kan undergraves. Ungdom søker gjerne *det* som er 'in' og *de* som er 'in' i sitt miljø, en posisjon blant de betydningsfulle. En del av denne prosessen er å definere *noe* annet som 'out', og *noen* som 'out'. Unge flyktninger kan her komme i risikozonen som bærere av *tegn* på det som i lokal habitus blir 'out' (som hijab, religiøsitet, avholds, innvandrere etc.) eller fordi de selv har en habitus som gjør dem mindre interessert i det som er 'in'. Det kan imidlertid også bunne i mangel på kulturell kapital, eksempelvis i manglende forståelse for hva som er 'in' og 'out' (hvor en bør være til stede, hva de bør ha på seg, si og gjøre for å være 'in') eller evne til å mestre det som er 'in' (eks. dans, snowboard, datalinking, flørting med det annet kjønn etc.). Det kan imidlertid også bunne i at unge flyktninger ikke har råd til å være 'in' eller ikke har sosiale kontakter i 'in'-miljøene.

Flere av ungdommene rapporterer om opplevelser av å være uinteressante, nærmest ikke eksisterende eller betydningsløse i sosiale sammenhenger. De gir uttrykk for at de ønsker kontakt og vennskap med lokale ungdommer, men at dette er problematisk. De ønsker å bli inkludert i ulike sosiale sammenhenger der lokalbefolkningen samles, som på skoler, arbeidsplasser og i ulike fritidsaktiviteter, men en utbredt oppfatning er at lokalbefolkningen er vanskelige å komme i kontakt med, for ikke å snakke om utvikle vennskap med. Historier fra skoler, fritidsaktiviteter og arbeidsplasser forteller om alt annet enn inkluderende miljøer. I følge flyktningungdommene viser lokale ungdommer tilbakeholdenhet og til tider liten interesse for å bli bedre kjent med og utvikle vennskap med dem. Sosial eksklusjon er et mønster som tegner seg, men bildet er ikke entydig. Noen ungdommer forteller at de føler seg inkludert, andre kan fortelle at *i noen sammenhenger* opplevde de å bli inkludert. Hva som forårsaker sosial eksklusjon synes å variere med en rekke forhold, og jeg skal komme tilbake til hvordan denne variasjonen arter seg.²⁷⁴ I det følgende skal jeg slippe til noen av de unge flyktningene med sine historier, vi skal høre hvordan de reflekterer rundt det som skjer og analysere og drøfte de sosiale konsekvensene av sosial eksklusjon.

Azize forteller at hun hadde en positiv tid på språkopplæringscenteret i Dal, og gledet seg veldig til å begynne på Vik videregående skole. Hun forestilte seg at hun nå igjen kunne få

²⁷⁴ Goffman (2000) [1963] understreker i forbindelse med stigma eller sosiale miskrediteringer at: "... det, der virkelig er brug for, er ikke så meget et sprog, der lægger vægt på egenskaber, som et sprog, der fremhæver relationer. En egenskab der stempler (stigmatiserer) den ene type bærer kan hos en anden tjene som en bekræftelse på dennes normalitet." (s. 15).

venner blant lokalbefolkningen, som hun hadde hatt det i sitt første eksilland: ”...men det var ikke sånn.(...)...de var ikke helt sosiale med oss. For eksempel i matpausen, på kantina var det en sofa, og hvis jeg og søsteren min satte oss der, og det var stor plass ledig der foran oss, det var ingen norske elever som skulle komme og sitte med oss. Så det var litt overraskende.” Azize forteller at de fikk læreren til å lage grupper for å se om de kunne bedre kontakten med de norske: ”.. men det var ingenting der. Det var bare vi som snakket eller spurte. De svarte bare; - Ja, - Nei, - Kanskje du skal spørre læreren nå. Så, sånn var det. De var aktive med hverandre, men ikke med oss.(...) ...jeg ville blande meg med dem, men etter at jeg så oppførselen til elevene og reaksjonen så sa jeg; - Nei jeg må bare....glem det. Jeg ble litt svakere”.

Azize forteller hvordan søsknene på ulike måter prøvde å bli inkludert, blant annet prøvde broren å skifte klasse for å bli alene med de norske elevene:

Så da skilte han seg fra oss, og jeg og søsteren min fortsatte å snakke med hverandre i friminuttene. Også i hvert eneste friminutt kom broren min til klasserommet vårt og satte seg med oss og snakket med oss. Så vi spurte; - Hva gjør du her da? [latter]... Og han sa; - Åh jeg kjeder meg der i klassen min, det er ingen som snakker med meg..., men sånn var det bare.

I kroppøvingstimen når det ble laget lag, så var det i følge Azize: ”... ingen som ville spille med oss, fotball eller sånn basketball eller volleyball (...) jeg og søsteren min bare stod der og læreren kom til oss og sa at du skal være der og du skal være der”. I russetiden sier Azize at hun og søsteren ikke opplevde å bli tatt med på ting: ”Jeg hadde bare russeklær på meg. Ja, jeg hadde russeklær, men ingenting sammen med russene...”

Azize gir uttrykk for at hun og søsknene *virkelig prøver* å bli kjent med de andre elevene. De to søstrene setter seg i sofaen i kantina i håp om at noen kommer for å snakke med dem, de får læreren til å organisere gruppearbeid for å skape mer kontakt, de trekker i russeklær og er klar for russefeiring, og Azizes bror skifter til og med klasse for å komme bedre i kontakt med de lokale ungdommene. Når Azize tidlig i intervjuprosessen hevder at hun ”ikke brydde seg om” at hun ble ekskludert sosialt; fordi ”lærerne var veldig snille mot oss”, så blir dette lite overbevisende sett i lys av det andre hun forteller. Dette var ting som at hun ble ”veldig deprimert”, ”mindre aktiv” og ”fikk dårligere karakterer”, ”ble litt svakere”, ”likte ikke

skolen”, ”hatet å være der”, ”hadde mye fravær” og ”bare ventet på den dagen jeg skulle bli ferdig”.

Den sosiale eksklusjonen synes å ramme Azize både ved å undergrave hennes selvfølelse og ved å avskjære henne fra tilgang til goder situert i sosiale fellesskap hun ekskluderes fra. Når Azize avvises, rammes selvbildet og hun *trekker seg tilbake*, både i betydningen gir opp sine forsøk på å bli sosialt inkludert/få seg venner blant lokalbefolkningen og i betydningen fra studiene. Redusert selvfølelse og mangel på sosial kapital går utover motivasjonen og evnen til å studere, muligheten for å tilegne seg kulturell kapital. Azize ender da også opp med et fjerde år på Vik videregående for å ta opp igjen noen fag, noe som får økonomiske konsekvenser for Azize og hennes familie. De økonomiske konsekvensene blir ekstra store fordi det var umulig for Azize å få seg en deltidsjobb ved siden av de få fagene hun måtte ta opp igjen. Sosial eksklusjon synes slik direkte og indirekte å redusere ungdommenes tilgang til flere viktige former for kapital, som kvalifikasjoner i språk, forståelse for kulturelle koder og økonomiske ressurser. I tillegg går de glipp av viktig informasjon om for eksempel ledige jobber og mangler kontakter eller bekjentskaper med innflytelse, som vil kunne *anbefale* i jobbsammenheng. I disse prosessene rammes selvbildet og med det de psykologiske forutsetningene for å tilegne seg *alle* former for kapital.

Fatima beskriver hvordan den subtile miskjennelsen og sosial eksklusjon får henne til å trekke seg tilbake og bli isolert, hvordan hun prøver å gjøre noe med det, får nye slag og trekker seg tilbake igjen:

Så tenker jeg at; Ja,...nå *begynner* jeg å prate med dem. Så hørte jeg en elev, som sa; - Åååh.. disse utlendinger de tvinger oss til å bli venner med dem, og det....og det....så fikk jeg den, ...fordi jeg er jo selv utlending...så tenkte jeg at de snakker det samme om meg også, bak ryggen min, hvis jeg prøver å ja, bli kjent og sånn...så. (...) Jeg prøver men, når læreren sier at vi skal jobbe sammen på gruppearbeid og sånn, de finner så fort sine partnere å arbeide med, så da sitter jeg bare alene. Da kommer læreren og sier, blir litt sur kanskje, og sier; - Vil du samarbeide med norske? Så sier jeg; - Nei takk, jeg klarer meg selv, fordi jeg blir jo...de som sitter ved siden av meg de går også og finner sine venner og venninner...så...så synes jeg, hvorfor skal jeg tvinge dem...hvis de finner selv? (...) Det er så mange elever som... de passer bare på hverandre, eller er nok for hverandre og...ja ...men eller så det går fint...(...)

Fatima finner at medelevene er høflige, men asosiale. De ”svarer helt greit”, men de ”er jo ikke så åpne”. Det problematiske med denne atferden er at den nærmest er uangripelig. Det er

vanskelig å kreve av andre at de skal være interessert i deg, at de skal svare på *hvorfor* de ikke vil ha kontakt med deg. Det synes ikke utenpå *hvorfor* de ekskluderer deg fra samværet, den ikke - verbalt avviste, neglisjerte og usynliggjorte etterlates gjerne i en fortvilelse over å bli ekskludert uten å forstå hvorfor. Fatima har konkludert med at de ikke liker utlendinger og særlig muslimer, at de ser på muslimer som terrorister. Dette er noe hun stadig får hint om fra andre muslimer hun kjenner, hun hører om det på TV og opplevde selv på gata å høre folk snakke *om* henne som; ”barn av Bin Laden”. Hun *bare merker det*, ”de vil ikke selv”. Det kan selvsagt være flere grunner til at de andre elevene holder Fatima på avstand, og som de andre unge flyktningene i denne undersøkelsen, vakler hun i sine forklaringer på *hvorfor*. Oppfatningen om at de ikke liker henne fordi hun er muslim og utlending, blir imidlertid lett dominerende fordi avvisningen er så konsekvent og skjer uten at hun får anledning til å presentere seg selv. Hvordan hun konkluderer om avvisningen får igjen betydning for hvordan hun i neste omgang forholder seg til de andre elevene.

Sekvensen over kan tolkes som at Fatima forsøker å beskytte selvfølelsen ved ikke lenger å være aktiv for å komme i gruppe, hun skal ikke tvinge seg på noen som føler at de *må* være venner med henne. Den konkrete uttalelsen fra en tilfeldig elev er det som skal til for å psyke ned Fatima, ikke minst fordi hun tolker den som hun gjør. Hun tolker den som hun gjør fordi den føyer seg inn i et mønster. Hadde Fatima hatt venner og medelever i klassen som *var* sosiale med henne ville, hun kunne gi rom for tolkninger som at personen er en tulling og et unntak. Effekten av uttalelsen ville blitt en annen, men som det er nå, får den direkte betydning for hvordan hun forholder seg til gruppearbeid i klassen. Det kan virke som at den sosiale miskjennelse Fatima opplever gjennom uttalelsen, utløser en måte å mestre situasjonen på som forsterker isolasjonen. Fatimas reaksjon kan forstås på bakgrunn av den generelle miskjennelse hun føler, men også som en motreaksjon på det som faktisk skjer i klassen når grupper etableres; ”de passer på hverandre”, ”de er nok for hverandre”, ”de finner så fort sine partnere”, så hvorfor skal hun ”tvinge seg på dem”? Det å ta initiativ til å danne gruppe eller komme seg med i en gruppe blir risikofullt, hun kan bli sittende igjen uten gruppe eller med en gruppe som egentlig ikke vil ha henne. Ved å *ikke prøve*, utsetter hun seg ikke for en slik risiko. Når læreren ser ut til å bli fornærmet på Fatima, kan det tyde på at han /hun ikke forstår hva som skjer, og at Fatimas motstand og forvaltning av egen selvfølelse blir tolket som vranghet fra Fatima sin side.

Fatima forteller at hun ble mer ensom på Vik videregående, men også at hun forandret seg som person.

Nå tenker jeg bare på å lese og gå på skole, også lese, ferdig, også går jeg hjem. Jeg også venner meg til den måte som de er på...når jeg sitter stille...jeg var ikke vant til å sitte stille, både når jeg var trist, og når jeg var glad så pratet jeg alltid så,.. jeg var jo vant med å...altså ha...ha det bra hele tiden ... sosialt og sånn, så jeg likte å snakke med folk og,...men nå...nå sitter jeg bare stille, også bare høre på læreren også, bare går jeg hjem (...) Men nå er jeg jo blitt vant med å være stille og ..det har blitt bedre fordi jeg er... vant til en annen måte å leve på...eller leve med kanskje.

Fatima grubler og vurderer fram og tilbake, og som de andre ungdommene opplever hun en ambivalens. Hun prøver å fatte hva som skjer og hvorfor det skjer. Hun prøver å gjøre noe med situasjonen, men føler at det ikke nytter, mister motet, gir opp og prøver igjen. Fatima føler at hun forandrer seg, stritter imot, men kommer til at det er best ting får være som det er:

Jeg føler kanskje at jeg har gitt opp...jeg er ikke sikker på om jeg har gitt opp, fordi jeg føler av og til den følelsen som jeg hadde, så jeg prøver, jeg prøver av å til å finne ut *hvorfor* det er sånn, så jeg kan forandre situasjonene av og til, men det går ikke, og jeg prøver å la den være sånn som den er, for jeg synes det er det beste, ikke å forstyrre folk.

Erfaringene med sosial isolasjon får ikke bare betydning for her og nå - situasjonen, men for hva som framstår som framtidige muligheter for å skape seg en sosialt anerkjent tilværelse som flyktning i Norge. Fatima er som de andre glad for at det finnes andre utlendinger, det er det som redder henne fra den totale ensomhet. Når Fatima gir uttrykk for sine framtidsutsikter, sier hun;

Kanskje på grunn av skole så er det bedre å flytte til Oslo, fordi det er mange fremmedspråklige elever og da blir det er mye bedre. Det er derfor, når norske blir redde og sånn, trekker seg tilbake og sånne ting, det er det som fører til at flyktningene flykter fra Vik, og til et sted der de kan finne venner eller venninner å snakke med.²⁷⁵ Fordi det er ikke bare å spise og lese og bare sove, det... det er ikke nok for en.

Om det å flytte sier Fatima: ”... jeg venter at jeg nå først prøver både å finne en deltidsjobb også finne venner [i Vik], hvis jeg ikke klarer det, hvis det ikke går an, så er det eneste jeg kan gjøre, jeg velger å...å flytte til Oslo. Ellers klarer jeg meg hvis jeg finner disse to ting, som jeg

²⁷⁵ Det Fatima sikter til her er at de fleste av flyktningene som ble utplassert i Vik flyttet til andre steder etter noen år, noe som også ble bekreftet av flyktningkonsulenten og i rapporter fra flyktningkontoret.

synes er viktig, så det går fint. Det er jo billigere å bo i Vik enn i Oslo”. Fatima reiste til Oslo etter å ha fullført tre år på Vik videregående, hun var da ferdig med andre året etter å ha tatt om igjen første klasse.

Muhammed forteller at han hadde gledet seg til å få seg venner når han kom til Norge, men opplevde at:

Dessverre det skjedde ikke. (...) Tanken var forskjellig og når jeg tenkte på den måten som når jeg var i eksil og jeg kom rett til Norge, så opplevde jeg at mange ungdommer tenker litt forskjellig i forhold til det jeg var vant til. For eksempel så hadde jeg der bare guttevenner, ikke jenter... jeg kunne ikke tenke, hva kan jeg si... som de ville...det var litt vanskelig for meg.(...) Jeg likte å svare på hvert spørsmål (fra læreren). Etterpå en elev sa; - Helvete, hvorfor svarer du på så mye, du må ikke snakke så mye, og sånn og sånn.(...) Jeg var utlending, hadde mange spørsmål om ord og sånn og drev alltid og spurte, det var ikke akseptabelt.

Muhammed peker på flere ting som gjorde at ”det ikke var så greit” på ungdomsskolen.

”Tanken var forskjellig”, han var ikke vant til å ha jentevenner, til å danse med jenter og til alkohol. Han kom fra en skolekultur der læreren respekteres høyt og der det å være flink og svare på lærerens spørsmål gir status. På ungdomsskolen i Dal oppfattes dette annerledes av medelevene. Hans iver etter å svare og stadige spørring var også relatert til språkproblemer, noe som også kunne ha virket forstyrrende. Muhammed står i fare for å bli et irritasjonsmoment, både for *de interesserte* som forstyrres i undervisningen av hans stadige språklige spørsmål og av *de mindre interesserte* fordi han kan ha framstått som strebete.

Muhammeds habitus gjorde at han i begynnelsen handlet i klasserommet på måter som han tidligere har erfart ble verdsatt positivt, uten å forstå at *det* ikke nødvendigvis ville skje i Dal. Medelever i de klasserommene Muhammed har vært i før, har beundret den aktive som kunne svare på spørsmål, det blir vanskelig å forstå at den samme væremåten i Dal kan ha motsatt effekt.

Habitusforskjeller gjorde seg gjeldende også utenfor klasserommet. Muhammed forteller hvordan han oppfatter de lokale ungdommene:

De er veldig opptatt av å være på en fashion måte, hvis det de liker deg, de vil være med deg. Hvis du er bare vanlig, sånn med vanlig skjorte og sånn, de vil ikke.(...) For eksempel hvis du har gode ideer og snakker og diskuterer i klassen, ingen liker deg. Men når du ikke snakker og du har fine former og bare snakker dritt og sånne ting, de liker deg,[latter] du er

mest kjent. Også hvis du har kjæreste, du er en veldig bra mann, hvis du ikke har kjæreste du er en dårlig mann i klassen [latter]. (...) Hvis du røyker da er du den beste [latter].

Muhammed manglet nok en del forståelse i begynnelsen, men han er ikke blind for spillet og får med seg stadig mer. Han ser at det som teller for de lokale ungdommene er det han kaller ”fashion”, det holder ikke å gå rundt i en vanlig skjorte og være vanlig. Det som betyr noe er å ha riktige klær, kjæreste, å røyke og drikke alkohol. Muhammed sier for så vidt at han blir invitert, men at det blir litt konfliktfullt i forhold til religionen hans:

En dag en sa til meg; - Driker du?. Jeg sa; - Ja, jeg drikker, jeg mente ikke alkohol, han sa til meg; - OK, kan du komme i kveld, vi har fest og der kan vi drikke øl og sånn. Jeg sa at jeg drikke ikke øl, jeg drikker vann, te og andre ting [latter]. Også Cola. Han flirte, han sa; - Jeg mente øl, hvorfor drikker du ikke?, sa han til meg. Jeg sa at når det inneholder alkohol så er det forbudt i religionen min. Han sa; - Drit i religion, han sa; - Jeg har ingen religion. Jeg sa at nei, noen som ikke har religion, han er ikke *complete*. Sånn ...på en måte human, sa jeg til han [latter]. Han bare flirte av meg.

Forskjellene hindrer imidlertid ikke Muhammed i å *ønske* seg sosial omgang og vennskap med lokale ungdommer og i å prøve og bli en del av miljøet, men på egne premisser. Han synes ikke avstanden er så stor at han ikke vil ha noe med lokale ungdommer å gjøre. Så lenge *han* får tro på sin gud og leve som han vil, så får andre velge å leve som *de* vil. Muhammed er likevel kritisk, noe som gjør at han holder seg unna diskotekene, fyllefestene og kjæresteri, men han gir også uttrykk for en slags fascinasjon, han har masse humor rundt de lokale ungdommenes utsagn og oppførsel. Han virker trygg på hvor han selv står, alkohol og kjæresteri ser ikke ut til å friste ham, men det truer ham heller ikke. Han ønsker seg mer sosial kontakt og vennskap med lokale ungdommer, men mye skiller og det er ikke alltid lett å finne et felles treffpunkt.

På spørsmål om han var sammen med klassekameratene fra ungdomsskolen på fritida svarer Muhammed; ”Nei, ikke sammen...de hadde sitt eget, (...) Det var sånn at de var opptatt med seg selv, mest. Det sosial miljøet var ikke så greit.” Dette var på ungdomsskolen, Muhammed så imidlertid på videregående som mer sosialt enn ungdomsskolen. Det var lett å begynne, han kjente mange, selv om han også gav uttrykk for at; mange; ”var ikke sosiale” og at de ”sier hei, men integrerer meg ikke i andre ting”. Muhammed uttrykker seg på denne måten:

Jeg føler meg akseptert, men av og til føler jeg meg ensom i klassen, fordi, mest det at det er mange som ikke vil hjelpe. Jeg vet ikke hvorfor, men jeg har prøvd meg med å være

sosial med dem, og jeg er sosial, men kanskje de ikke liker ...så det er.. (...) Når læreren sa at dere må lage gruppe...for eksempel to personer eller tre personer...så mange av dem laget med seg selv...med nordmenn og nordmenn og ingen vil bry seg om meg og ingen som ser om kanskje jeg kunne bli med. Så jeg måtte greie å lage gruppe...(...) Hvis nordmenn også skulle kommet til mitt land...men vi ville snakke med dem...men av og til det skjer sånn at når en person som ...som på en måte ikke helt kan språket, så blir du lei av dem...det er så.

Muhammed hadde vært i Norge i fire år når dette intervjuet ble gjennomført. Han føler seg akseptert, men av og til ensom i klassen. Han prøver å være sosial, men har en mistanke om ”at de ikke liker ham”. Gruppearbeid er igjen en typisk situasjon der sosial eksklusjon og isolasjon merkes, og Muhammeds erfaringer ligner det flere av de andre kunne fortelle om. Muhammeds utsagn; ”... jeg vil ikke si at alt var på grunn av dem, hvis nordmenn også skulle kommet til mitt land...*men vi ville snakke med dem..*” er interessant. Her kommer først en slags selvbekreftelse som gikk igjen hos ungdommene, der de forklarte den sosiale eksklusjonen med mangler hos seg selv, så en ambivalens som også var til stede hos de fleste. Muhammed vil først gi uttrykk for at det er vanlig å bli ekskludert som ny i et miljø, at sikkert det samme ville skje om norske ungdommer kom til hans land, men så tar han seg i det, han får det ikke til å stemme; ”men vi ville snakke med dem”. Dette kan sees i sammenheng med Azizes utsagn om hvor merkelig hun syntes det var at naboer og folk i klassen ikke kom og hilste og snakket til dem når de var nye. Jeremy er inne på det samme når han sier; ” ...hvis du er fra hvor som helst i denne verden, Europa eller Amerika, og du drar til Afrika...en måned i Afrika, jeg tror ikke at du skal være to, tre, fire måneder der bare for å prøve å få noen til å snakke til deg. Det tror jeg ikke.”

Både selvbekreftelsen, ambivalensen og undringen over hva som kunne forårsake den lite inkluderende væremåten i Vik og Dal var utbredt. Samtidig som at ungdommene kunne forklare eksklusjonen med mangler hos seg selv, kunne de gi uttrykk for en tvil, der de spekulerte i alt fra hat og rasisme til dette udefinerte *noe* veldig rare ved ‘norsk’ væremåte som forklaring. Flere gjorde den sammenligningen Muhammed, Azize og Jeremy gjør med sosiale omgangsformer *de* var vant til, som de oppfattet som mye mer inkluderende. I dette perspektivet blir det ennå mer forståelig at ungdommene tolket det de opplevde som en *avvisning*, men *hva* den bunnet i, skapte altså hodebry. Jeg vil snart komme tilbake til flere refleksjoner ungdommene gjorde seg rundt denne avvisningen.

Flere av ungdommene i denne undersøkelsen hadde prøvd seg i arbeidslivet. De hadde vært alt fra geitebønder, vaskehjelper og bakere, til industriarbeidere, hjelpepleiere og

barnehageansatte. Rapportene fra ulike arbeidsfellesskap kunne være svært forskjellige, i noen hadde ungdommene knyttet personlige relasjoner og lært både språk, kultur og fag, i andre kunne de berette om den samme sosial eksklusjon som elevene ovenfor. Det kan synes som om det var enklere i mindre arbeidsfellesskap, der folk gjerne tvinges til å forholde seg til hverandre. Når ungdommene følte seg avvist, gikk det igjen mye på at folk ikke snakket til dem, ikke hilste, at det ikke fantes noen inkluderende ritualer og initiativer til sosialt samvær og vennskap.

Kamil hadde vært i Norge som flyktning i tre år under førsteintervjuet. Etter to år hadde han fått seg jobb på montasjefabrikken i Dal og forteller at han første dagen (basert på sine erfaringer) ikke trodde på noen stor kontakt med folk. Kamil forteller at han i pausen gikk på røykerommet og fant der fire utlendinger ved ett bord på den ene siden av rommet og resten som satt på andre bord. Han tenkte at det sikkert hadde skjedd tilfeldig, at det var fullt på de andre plassene og at de derfor hadde satt seg der. Dagen etter gikk han igjen på røykerommet og fikk se at de satt som dagen før.

De var fra Bosnia alle, en dame og tre menn. Jeg spurte; - Sitter dere alltid her? Sitter dere ikke sammen med de andre nordmennene? De sa nei, så tenkte jeg at kanskje de var nye; - Er dere nye, er det derfor..? Jeg spurte; - Hvor lenge har dere jobbet her? - Fem år!..[latter] I fem år hadde de sittet der...han sa; - Ja, det er umulig å blande seg med nordmenn her i Dal, det er helt umulig. Så jeg gikk ikke på dette rommet igjen...aldri!

Kamil forteller også at folk ikke hilste på ham, til tross for at han i begynnelsen prøvde å hilse på sine kolleger.

Det var helt spesielt å komme hver dag på fast plass og treffe de samme personene...også betyr det ingenting for deg. Jeg kunne ikke..., men jeg bestemte meg etter noen dager, jeg skal ikke hilse heller. Hvorfor skal jeg hilse når de ikke gjør det? Men jeg greide det faktisk ikke, det var veldig vanskelig for meg.(...) Det var ikke sånn at de hilste veldig på hverandre, og ikke på meg. Nei, men min situasjon var dobbelt så ille som for en fra Dal. Men to kosovoalbanere og de bosniske, som var 100 meter på den andre siden, vi hilste på hverandre....(...) Akkurat foran meg jobbet en mann i 60 - årene. Det var to meters avstand. Jeg kan ikke snu meg bort i åtte timer fra en som sitter akkurat foran meg. Man blir nødt til en gang å snu seg og se på den personen som sitter foran deg åtte timer. Hva skulle jeg gjøre [latter]. Han var alltid sånn...[rynker panna]... han var ikke glad for at jeg jobbet akkurat foran ham...det var mange sånne personer.

Kamils historie har mange fellestrekk med historiene til ungdommene på videregående skole. I følge Kamil snakker ikke folk i bedriften til ham, bortsett fra de andre utlendingene der og en mann han treffer på når han er utenfor og røyker. Folk hilser ikke, mannen han jobber

sammen med verken hilser, snakker eller vil samarbeide, i følge Kamil. Som flere av de andre unge flyktningene sammenligner Kamil med tilsvarende sammenhenger hjemme og har vanskelig for å forstå, men som de andre han; ”gir ikke opp”... ”prøver mye” og ”prøver å gi noen en ekstra sjanse”, ...men det synes å hjelpe lite på denne bedriften. Som elevene på videregående blir Kamil frustrert og ambivalent, det er nedverdiggende for ham å prøve gang på gang og ikke få respons, samtidig som det er vanskelig å slutte, fordi *det å hilse* sitter så dypt forankret i hans habitus.

Ungdommenes beskrivelser kan tyde på at de i liten grad opplever det Johan Asplund karakteriserer som *sosial responsivitet*. Sosial responsivitet mellom to eller flere personer finnes ”...når de innom ramen av en pågående process eller beteendesevens tar notis av hverandra och den ena partens beteende är ett äkta gensvar på den andra partens beteende – och vice versa i et fortgåande växelspel”.²⁷⁶ Det oppstår da det Asplund kaller et *responsorium*, som kjennetegnes av at det pågår en *rolleovertagelse* der partene foregriper hverandres måter å agere på og kan fullbyrde noe andre har begynt på, for eksempel ved at de tar ord ut av munnen på hverandre. Sosial responsivitet står i et dialektisk motsetningsforhold til det Asplund kaller for *asosial responsløshet*.²⁷⁷

På en skole eller en arbeidsplass kan vi tenke oss at det i løpet av en dag oppstår mange og skiftende responsoria. Et responsorium har alltid en grense, og ved denne grensen vil deltakerne forholde seg i større eller mindre grad asosialt responsløst til utenomverden. Vi vil i løpet av en dag vanligvis ta initiativ til flere responsoria, og bli en del av disse så sant vi møtes av sosial responsivitet. I større eller mindre grad vil vi også da *inviteres* til å danne responsoria. Men hva skjer hvis vi i stor utstrekning møtes av asosial responsløshet? Hva om vi sjelden inviteres og våre initiativer stadig avvises? Hvis vi er omgitt av responsoria med tydelig grenser som antyder ‘ikke forstyr?’ Asplund trekker fram et tenkt eksempel hvor man spør en medpassasjer i en togkupe hvor mye klokka er, men ikke får noe svar; ”Uteblir svaret så är det som om responsoriet amputerades. Mest träffande tycks det mig att säga att du i denna situation känner dig dum. Etymologiskt betyder ”dum” inte ointelligent utan stum. (Jfr. Engelskans ”dumb”) När din medpassagerare inte svarar på din fråga forstummar han dig.”²⁷⁸

²⁷⁶ Asplund 1987: 10.

²⁷⁷ Ibid: 10 – 17.

²⁷⁸ Ibid: 13.

At ungdommene i ulike sammenhenger kunne føle seg dumme og brakt til taushet, var da også en gjenganger. Dette framkalte gjerne et sinne og en frustrasjon som syntes å ha mye å gjøre med det nedverdiggende i og det uforståelige ved at de møttes med en asosial responsløshet. Det ble like uforståelig for Kamil at kolleger ikke hilser på hverandre eller gir ham oppmerksomhet når han spør om noe på arbeidsplassen, som at noen ikke svarer når du spør hva klokka er i en togkupè. Asosial responsløshet blir en måte å utøve mikromakt på, og i følge Asplund er hilsningsseremonier de enkleste og mest vanlige responsoriene. Selv om disse kan være veldig korte er de; ”..tett packad med sosialt inhåll.”²⁷⁹ Mye kan uttrykkes for eksempel ved at en hilsing uteblir eller ved den måten hilsingen utføres på. Kamil forteller eksempelvis at han i begynnelsen ville spørre en kollega om noe angående jobben: ”Så gikk jeg og sa hei og sånn: - Hvordan skal jeg gjøre dette? Han bare peker på kassa med håndtakene eller sidelistene, ingen ord...bare sånn [peker].” Kamil kommenterer erfaringene sine fra fabrikken i Dal på denne måten: ”Hvis du gjorde det samme hjemme, folk vil slå faktisk [latter]...man gjør ikke sånt! Vi bruker dette ordtaket; - Hvis du ser på deg selv som en ku, så er det greit, men ikke behandle oss som kuer. Det er kanskje derfor jeg blir veldig påvirket av at folk ikke hilser.”

Måten vi hilser på, markerer om vi vil ha noen nærmere kontakt, knytte vennskap eller om vi helst vil være i fred. Om inklusjon på arbeidsplass og skole var vanskelig for ungdommene, syntes det å etablere vennsapsrelasjoner med lokale ungdommer enda vanskeligere. Vennskap var noe flyktingene i denne undersøkelsen *ønsket å ha med* lokalbefolkningen, men som de i all hovedsak *syntes å ha med* andre utlendinger. Nå kommer alt an på hva som defineres som vennskap, og unntakene fantes, men Muhammeds fortelling illustrerer poenget;

JP: *Vil du si det at du har noen venner nå blant nordmenn?*

M: Nå? Ja, jeg har mange.

JP: *Som er dine venner liksom, som du er sammen med på fritida og sånn?*

M: På fritida? Egentlig er jeg ikke sammen med noen av dem på fritida. Men jeg kjenner mange som er veldig snille og...for eksempel hun jenta som gikk på ungdomsskolen med meg og som var sosial der...og nå på videregående.

JP: *Har du besøkt noen av dem hjemme?*

M: Nei...ikke..

JP: *Aldri?*

M: Nei, aldri.

JP: *Har noen vært på besøk her?* [intervjuet pågår hjemme hos Muhammed]

²⁷⁹ Ibid: 12.

M: Hm...fra ungdomsskolen ja, men ikke fra videregående. Det var på bursdagen min i det huset vi bodde i før. Og det var en jente og noen gutter, de bodde like ved meg. De kom til bursdagen min. Men i videregående har jeg aldri vært med dem noen plass.(...)

JP: *Så da kom de dit og besøkte deg...da kom det folk fra klassen din?*

M: Ikke alle, men bare de tre..(...)

Muhammed kunne tenkt seg å ha flere venner blant de lokale ungdommene, og han påstår da også at han *har* fått mange venner blant nordmenn etter hvert. Noen spørsmål om mer detaljer rundt vennskapene avdekker imidlertid at det *mer* dreier seg om bekjenskaper. Han er egentlig ikke sammen med dem på fritida. Han har aldri besøkt noen av dem hjemme og ingen har besøkt ham, bortsett fra et bursdagsselskap med tre medelever, men det var på ungdomsskolen. På fritida er det familien og de utenlandske vennene på samme alder Muhammed holder seg sammen med. I intervjuet to år senere oppsummerer han dette med vennskap på denne måten:

Jeg har mest utenlandske venner, dessverre, jeg har norske venner bare vi har sånn; hei - hei, hvordan det går, OK - ha det. Men med utenlandske venner...det er ikke så nære venner, men av og til sitter vi og snakker Jeg møter dem hver dag på skolen og....av og til ute. Jeg går på besøk til dem. Sitter med data for eksempel eller diskuterer noen ting.

Det Muhammed sier om at ”vi har sånn ‘hei’ – ‘hei’ ”, illustrerer et fenomen flere av ungdommene kunne berette om, som de var opptatt av og fant merkelig. Paul uttrykker seg på denne måten om medelevene på Vik videregående: ” De oppfører seg merkelig – du føler at du kommer nærmere innpå dem, to dager etterpå går de bare rett forbi deg. De fleste av de jeg henger med er nok norske, men de som står meg nærmest er andre utlendinger.” Når Paul her nevner andre utlendinger, er dette ikke nødvendigvis noen fra samme land eller region, den ene vennen han nevner spesielt er fra Aserbadjan, og han selv er fra Vest - Afrika. Selv om flyktingene i egen oppfatning opplagt hadde noe felles med lokale ungdommer i ulike sammenhenger, stoppet ikke disse opp og snakket. De kunne gå i samme klasse eller spille på samme fotballag, men når de møttes så var det bare ‘hei – ‘hei’ og så gikk de videre, noen ganger ikke en gang det. Jeremy forteller først om sin erfaring med å begynne på Vik juniorlag i fotball;

Jeg pleide å elske å spille fotball i Afrika så....jeg kom og min tante, hun fikk en flyktingguide, så hun sa til meg; - Du skulle ikke sitte her hjemme hele tida og bare slappe av og se på TV, du må gjøre noe.... Så jeg sa; - OK, og hun hjalp meg å komme i kontakt med noen i Vik fotballklubb. Så jeg spilte fotball og jeg spilte der i to måneder, og ingen snakket til meg...ingen snakket til meg. Jeg vet ikke. Hver gang jeg dro for å spille, ingen ville snakke til meg, bare treneren snakket til meg så...så jeg tenkte at jeg tror ikke jeg skal spille fotball, så jeg bare dro...jeg sluttet å spille fotball.

Det viser seg at imidlertid også at flere av spillerne på laget går på skolen til Jeremy, og at han har *prøvd* å få kontakt med dem uten å lykkes:

Ingen snakker til meg fra laget der. Vi drar til skolen på den samme bussen...og vi reiser med den samme bussen tilbake, jeg ser disse gutta, men ingen snakker til meg. (...) Når jeg møtte ham [en av spillerne] på skolen første gang tenkte jeg, Oh...that is my guy... og jeg gikk til ham og sa; hei...hei, bare det sa jeg. Neste gang jeg traff ham sa jeg igjen hei, han sa igjen hei...og den tredje gangen, jeg ventet alltid på at han skulle si hei til meg men han ville bare at jeg skulle si hei, hei, hei, alltid skjønner du.. (..) Jeg bare sluttet på laget, jeg fortalte ikke treneren at jeg sluttet. Ingen vet hva jeg gjør.

Jeremy føler han har noen felles kontaktpunkt med lokale ungdommer som skulle tilsi at de snakker med hverandre. De spiller på samme fotballag, de går på samme skole, de tar samme bussen til og fra skolen. Likevel kommer han ikke i kontakt med dem. Han prøver seg, men alt han får er dette 'hei' i forbifarten, det får han hvis han selv sier 'hei' først. Han føler at de avviser ham, kontakten mellom 'gutta' er ikke som hjemme: "Det er alltid tøft å være ensom... We are all guys you know.. og jeg forventer at gutta er vennlige, som de er hjemme... gutta er vennlige...skjønner du? "

Ismael hadde noe av den samme opplevelsen. Han sier at han prøvde å få seg norske venner utenfor skolen, og forteller en historie om hva som skjedde en gang han traff en fra klassen ute:

Han så meg av og til ute om lørdagene så han sa; - Hoo, heeiii, Ismael, kom og sett deg med oss inn i bilen. Han sier; - Drikk du? Jeg sa de bare ville skjenke meg. Han sa; - Neiii, du er kompis, bare ta litegrann. Så jeg tok, Ok, så drakk jeg litegrann. Så jeg sa; - Ok, er det nok eller? Ja, Ok. Den kvelden var ganske bra, men dagen etter det var helt forskjellig.. [latter]. Så jeg tenkte det at de kanskje var fulle. De var fulle og de var sosiale. Så når jeg møter dem, sånn; hei...sånn offisiell hei, forstår du? Hilser du på ham for eksempel så; - Hei, bare hei. Ikke noe annet, sånn dagen etter. Jeg tenkte hele tida at, faen, hva er det? Jeg hadde kjent ham i to år, i samme klasse også hvorfor han bare sier hei? Og kvelden før hadde jeg sittet med ham og drukket litt. Dagen etter bare sånn vanlig, hei - hei. Kanskje det er sånn norske ungdommer er?

Ismael *ønsker* vennskap med lokale ungdommer, men blir sittende mye alene og chatte med folk fra hjemlandet. Er han sammen med noen på fritida, blir det med Muhammed, Samir og de andre flyktningungdommene. Ismael synes det er hyggelig å bli invitert bak i bilen til en av klassekameratene en lørdagskveld. Han møter invitasjonen med velvilje ved nærmest på rituelvis å drikke litt øl. De vet begge at han er muslim og ikke drikker. Å drikke kan tolkes som en bekreftelse fra Ismael på at han synes at *det er OK* at klassekameraten drikker, selv

om han ikke gjør det selv. Ismaels drikking må sees på bakgrunn av noe han sier om at ”de vet at jeg er muslim”....”de føler seg utrygge”...”at jeg har noe imot dem”, å drikke øl blir som å si: ”jeg har ikke noe imot dere, selv om jeg som muslim og ikke drikker alkohol er det ikke verre enn at jeg kan ta en slurk”. Det blir et uttrykk for en aksept av den kameratslige invitten. Når den kameratslige behandlingen viste seg å ha sammenheng med at de var ”fulle og sosiale” og *derfor* åpne og vennlige, ender den positive opplevelsen med skuffelse. Dagen etter er det tilbake til det samme gamle og ‘offisielle’.. ‘hei’ – ‘hei’.

Når det raske ‘hei’ – ‘hei’ dukker opp igjen her, reagerer Ismael som de andre på det som en avvisning, og særlig avvisende oppfattes sannsynligvis atferden for personer som er vant til mer inkluderende hilsningsritualer og samværsformer. Det kan virke, ikke bare uhøflig, men direkte fornærmende å avspise noen med et ‘hei’ og gå videre når du *burde* stoppe og veksle noen ord. Det blir lett forstått som uvennlighet og avvisning. I det siste intervjuet med Muhammed var det seks år siden han kom til Dal. Han ville gjerne hatt venner blant lokale ungdommer, men finner det vanskelig. Det er *noe* som gjør at det er mye lettere å få seg venner blant andre utlendinger. Det synes å være mindre viktig *hvor* disse andre utlendingene kommer ifra, jevnt over virker det som at de oppfører seg mer inkluderende overfor hverandre enn det lokale ungdommer gjør overfor utlendinger. Ut ifra det noen av ungdommene forteller, kan det også virke som om det er lettere å bli kjent med norske ungdommer som *selv* er innflyttere til lokalsamfunnet, enn lokale ungdommer. Dette kan ha med at miljøene de lokale ungdommene ferdes i, er mer etablerte og mindre åpne for nyrekruttering, mens innflytterne fra andre steder i Norge selv vil ha løsere tilknytninger og være mer åpne for å etablere nye bekjentskaper.

Refleksjoner rundt miskjennelsens årsaker og konsekvenser

En del av intervjuemetoden i denne undersøkelsen gikk ut på å reflektere sammen med ungdommene rundt hva som skjer når de opplever miskjennelse, både i betydningen hva som *faktisk skjer i sammenhengen* og hva som *skjer med dem*. Som jeg har vært inne på, så var det få entydige svar blant ungdommene på hvorfor miskjennelsen opptrer, det mest utbredte var ambivalensen, der både forklaringer om hat og egen utilstrekkelighet kunne dominere. Dette varierte også med hvilke former for miskjennelse det var tale om. En fellesnevner var

imidlertid at ungdommene i løpet av intervjuene beveget seg fra å legge vekt på egne mangler, til forestillinger om generalisert hat/avvisning/eksklusjon fra omgivelsene. Hvorfor dette skjedde kan ha både med intervjuets karakter og dets design å gjøre. Det oppnås gjerne en fortrolighet i løpet av et intervju som gjør at det mest krenkende og vanskelige fortelles etter hvert, og da blir det også lettere å fortelle om opplevelsen av generelt hat og rasisme. I tillegg kan det ha spilt en rolle at intervjuet var designet nettopp med det for øye å få til en stadig dypere refleksjon rundt flest mulig av de sosiale mekanismene som er i sving og de sosiale og mentale implikasjonen av disse. Naturlig nok ble de åpne formene for krenkelser gjerne forklart med generalisert hat og rasisme. Går vi imidlertid til de litt mer subtile formene finnes det mange forklaringer: Er det aldersforskjellen? Kanskje de er sjenerte? Kanskje vi var kjedelige for dem? Kanskje de er redd for oss? Kanskje fordi vi er helt fremmede for dem? Kanskje fordi de ikke liker religion? Var det fordi vi fastet? Fordi vi gikk med slør under Ramadan? Kanskje fordi vi snakker så dårlig norsk? De har kanskje nok venner fra før, så de ikke trenger flere?

Alle disse er mulige delforklaringer. Det er for eksempel klart at manglende språkkompetanse kan virke ekskluderende, og at aldersforskjeller er viktige i ungdomstiden, både når det gjelder bygging av vennsksapsrelasjoner og deltakelse i fritidssysler. Når unge flyktninger går i klasse med folk som er 3 - 4 år yngre, så gjør ikke dette den sosiale inklusjonen lettere. Likevel kan det innvendes at norske elever som er 3 - 4 år eldre enn sine medelever neppe ville ha de samme problemer med inklusjon *på skolen*, tvert imot ville de ofte ha en høy status. At aldersforskjeller ville påvirke vennskap og sosial omgang *etter skoletid*, er en annen sak. Det er også forståelig at norske ungdommer kan synes det er skummelt å forholde seg til folk som kan oppfattes, med Fatimas ord som: ”helt fremmede for dem”. Det er ikke innlysende for en lokal ungdom hva han/hun skal snakke med en ungdom som kommer rett fra Somalia eller Afghanistan om. De kan bli både sjenerte, unnvikende, uvennlige og aggressive i sin usikkerhet. Hvordan de takler dette forteller imidlertid også noe om hvordan lokale ungdommer er i stand til å forholde seg til enkelte former for annerledeshet.

Religiøsitet syntes problematisk for lokale ungdommer i en del sammenhenger, særlig hvis den kom til uttrykk gjennom praktisk handling eller symbolikk som ble uforståelig for dem. Personlig religiøsitet kunne også virke ekskluderende ved at den medførte påbud som gjorde at unge flyktninger skilte seg ut eller ikke deltok i sammenhenger som var viktige for å bli fullverdige medlemmer i en gruppe. Særlig var det aktiviteter knyttet til festing og kjæresteri,

der noen av de muslimske ungdommene hadde klare begrensninger på hva de kunne foreta seg. Hvor ekskluderende religiøsitet ble, syntes imidlertid å variere med alder og sosial sammenheng. Det fantes dessuten religiøse miljøer også blant lokale ungdommer, og i forhold til disse miljøene synes religiøsitet å være et pluss. Særlig ville de kristne miljøene være inkluderende overfor kristne flyktninger, men også mer inkluderende overfor flyktninger generelt enn andre ungdomsmiljøer. Flere av de kristne afrikanske flyktningene ble for eksempel raskt medlemmer av menigheten og aktive i det lokale Ten Sing - koret. Denne inklusjonen kan forstås som et uttrykk for religiøst fellesskap, for forestillinger om nestekjærlighet med hjelpetrengende og/eller som en fortsettelse av misjonsgjærningen.

I spekulasjonene rundt sosial eksklusjon kommer ungdommene fort til spørsmålet om egne mangler og egen skyld, hva har de selv ansvaret for? Tvilen var framtrepende, tvilen på egne ferdigheter og egenverdi. For mange syntes *det* å bli et hardt slag for selvfølelsen, og kunne bryte ned motivasjonen for å kvalifisere seg, søke arbeid og bygge sosiale nettverk. Sosial eksklusjon og isolasjon kunne derfor starte eller bidra til nedadgående spiraler, der mulighetene for sosial anerkjennelse ble undergrad. Jeremy uttrykker sin sosiale lidelse på denne måten:

... I matpausen sitte jeg noen ganger der på skolen...men jeg prøver alltid å få meg en tur ut...fordi jeg ikke har lyst til å bare sitte der alene og bare se ensom ut...når andre folk ler og bare...det er vanskelig for meg, så jeg bare drar ut i gatene, ser litt i butikker på klær, eller...det er det jeg gjør, mesteparten av tiden...nei det er vanskelig. (...) De ser på meg som forskjellig, så jeg vil bare være i fred og sitte alene. Fordi å prøve...det er tøft. Det er tøft for meg...

Når Jeremy "vet at noen" ...og "tror de fleste" hater ham, blir det tøft for ham bare å *være* på skolen, bare å *prøve*. Det blir tøft fordi selve tilstedeværelsen minner ham om hatet, om mindreverdigheten, om isolasjonen, og i hvert forsøk på å endre situasjonen ved å prøve ligger risikoen for nye nederlag, for ny fornedrelse, for nye brister i sjølbildet. Men som elevene fra Vik videregående, gir også Jeremy uttrykk for ambivalens. Samtidig som han beskytter seg ved å kjøpe CD - spiller og trekker seg tilbake for å kunne holde ut isolasjonen, så *prøver han* "hele tiden" (...) "med samme resultat" (...) "fra august og fram til nå".

Helt uten håp er Jeremy imidlertid ikke, noen lyspunkt finnes. På skolen er flyktningene vennlige med hverandre og kanskje det kan bli bedre i 2005 hvis flere elever fra Østen eller

fra Afrika begynner der? Han har også tro på at situasjonen kan bedre seg hvis han bare blir bedre i språk:

Jeg har tenkt hvorfor, men jeg har ikke noe svar på det. Noen ganger tenker jeg kanskje på grunn av språket og ...jeg er ikke så god i språket så...folk vil ikke kaste bort tida på å snakke til meg, fordi jeg er ikke så god i språket. Noen av dem er ikke vant til meg, kanskje...jeg vet ikke....men jeg har venner i Bergen og Trondheim...og *de* har norske venner så...(...) Kanskje ting ville være litt annerledes der...ja, jeg tror ting ville være annerledes...jeg vet ikke, fordi Dal og Vik er små samfunn de er ikke vant til....jeg har andre venner som har bodd her i Norge i 5 - 6 år, de har mange norske venner som de snakker med. De har mange venner...norske venner.

Jeremy tenker at det er annerledes i større byer blant annet fordi ”city boys do city things”. Der er det flere ting å holde på med og det er lettere å få kontakt med venner: ”Det var grunnen til at jeg ble med på fotballaget, jeg tenkte at det å spille bra fotball ville gi meg en plass, at; - Oh, he’s good man, han må vi snakke med ...men, det er vanskelig...det er vanskelig.”

Jeremy setter sin lit til at det kan bli bedre neste år hvis det begynner noen andre flyktninger på Dal videregående. Dessverre er de han kjenner i år jenter, og de er på en annen avdeling, så det er ikke så naturlig at de møtes i friminuttene. Jeremy lanserer her i tillegg til hat og språkproblemer, flere alternative forklaringer på hvorfor han er isolert. Kan det være noe med at Vik og Dal er små steder og at han selv kommer fra en storby? I Bergen og Trondheim, som han nevner, er ungdom mer vant til forskjellighet, og det finnes flere miljøer å velge mellom der det å være svart ikke er så uvanlig. Dessuten forventer han å finne bykultur der, flere som er opptatt av det han selv er opptatt av, og da særlig rap og hip hop musikk. Jeremy tenkte at hans fotballkunnskaper kunne skaffe ham innpass i et sosialt miljø i Vik, men det skjedde ikke. Det å være god fotballspiller hadde ikke den status han hadde tenkt, eller rettene sagt *noe* gjorde at fotballkunnskapene ikke var tilstrekkelig til å få den statusen han forventet. Det samme gav flere av de andre vest - afrikanske ungdommene i Dal og Vik uttrykk for når det gjaldt rapping. De var veldig opptatt av rap og åpenbart dyktige. Flere ganger optrådte de sammen til stor begeistring fra lokale ungdommer *under framføringen*. Responsen var positiv, men den førte likevel ikke til noen sosial inklusjon:

Vi prøver noen ganger å rappe og gjøre noen andre ting for å underholde folk, rappe på scenen og folk forteller oss at det er bra og folk ser oss, folk sier; - hei, hei. Neste dag ser du dem på bussen ...Oh!...så det er noe annet. Så jeg vet virkelig ikke hvor mye jeg skal prøve å komme i kontakt med andre folk...så, kanskje en dag de vil komme til meg og si; - Jeg er her, fordi jeg er lei av å gå til andre folk nå...så..(...)

Det Jeremy og flere av de andre vest - afrikanske ungdommene opplever, er at det som vanligvis vil være verdifulle ferdigheter, som 'dyktig fotballspiller' og 'rapper', og som vanligvis ville gi sosial tilgang til miljøer hvor dette verdsettes, ikke har den samme inkluderende effekt i Vik og Dal. I ungdomsmiljøet i Vik syntes rapping å være noe unge flyktninger drev mest med, også *før* de vest - afrikanske ungdommene med sine rappekunster ankom. Det var altså noe de lokale ungguttene drev lite med, selv om de kunne like rap. Rappingen ble derfor bare en av flere ting som knyttet de rappende unge afrikanske flyktningene til et miljø de likevel fort ble kjent med, miljøet av unge flyktninger fra andre steder (Øst Europa og Midt Østen). Det kunne imidlertid virke som om rappekunstene var egnet til å imponere en del av de lokale jentene og økte de afrikanske guttenes verdi på kjønnsmarkedet. Sjefsrapperen blant de afrikanske ungdommene, Paul, kunne fortelle at han "kom lett i kontakt med jenter og hadde mange kjærester". En mulig forklaring på hvorfor rapping ikke var noe lokale gutter drev særlig med, selv om flere utvilsomt likte sjangeren, kan være at de ikke følte de fikk det til, at 'utlendingene' var så mye bedre. Det kan imidlertid også ha noe å gjøre med at når de som rappet, eller hadde andre ferdigheter med status, også hadde *noe annet* ved seg, så kunne den status ferdighetene i seg selv gir utlignes, av noe miskreditert ved dem som var i besittelse av ferdighetene. *Noe* utligner eller reduserer den sosiale effekten av sosialt anerkjente ferdigheter og gjør at de ikke kan omsettes i økt sosial betydning og sosial inklusjon.

Når Jeremys ferdigheter i fotball ikke synes å være tilstrekkelig til at ungdommene på Vik juniorlag vil snakke med og bli kjent med ham, kan selvsagt forklaringen være at Jeremy har overdrevet sine fotballkunster. En annen mulig forklaring kan være at han er en person det er vanskelig å komme i kontakt med, noe som i tilfelle står i motsetning til det inntrykket han gir i møter mellom oss. Avvisningen kan også være et uttrykk for en generalisert negativ symbolsk kapital som hefter seg ved Jeremy, den som knytter ham til fremmedhet, 'out of placeness' (uønskethet/urenhet) og lavstatus som svart. Grunnen til at de ikke snakker til Jeremy, synes nemlig ikke å være at de har snakket til ham før, veid ham og funnet ham uinteressant, ubehagelig eller lignende som person. Det synes heller å være noe ved hans *ytre* som gjør at de lokale ungdommene ikke nærmer seg eller viser interesse for å finne ut mer om personen. En alternativ forklaring, som ikke står i motsetning til at ungdommene utsettes for generalisert miskjennelse, men kan virke sammen med den, er at Jeremy snakket dårlig norsk, og at lokale ungdommer kan vegre seg for å snakke engelsk (som Jeremy behersker) med venner og kjente til stede. I tillegg kommer usikkerheten rundt *hva* en snakker om med

ungdommer fra Afrika. I den avvisningen ungdommene beskriver, er det også mye som kan tolkes som et møte med sosial usikkerhet i lokalbefolkningen.²⁸⁰ Som Azize var inne på, de virket sjenerte, de rødmet. Mehmed var også overrasket over *miljøet* i Vik juniorlag: ”det var ikke noe sånn veldig varmt...altså de bytter ute, eller gidder ikke å komme inn i garderoben og bare slå av en kjapp prat ”

En utbredt forestilling om lokalsamfunn som Vik og Dal er at de består av tette relasjoner der alle kjenner alle og der omsorgen for hverandre er mer utbredt enn i urbane miljøer.²⁸¹ Ungdommenes historier forteller at dette i så fall i liten grad gjelder flyktninger, til tider domineres samværet med lokalbefolkningen heller av det flere har kalt *usynlige barrierer* eller *murer*.²⁸² Dette kan tolkes som utøvelse av dominans, der nettopp arroganse og nedlatenhet kan være framtrepende som usynliggjøring og ubetydeliggjøring, men det kan også tolkes som et uttrykk for sosial angst. Oppførselen kan da forstås som en variant av det Baumann kaller ”the art of mismeeting”, mestring av det å leve med fremmede i sine omgivelser, uten å risikere at kontakt opprettes.²⁸³ I følge Baumann blir den sosiale effekt av denne strategien ”... ’desocializing’ the potentially social space around, or preventing the physical space in which one moves from turning into a social one.”²⁸⁴

En delforklaring på det flyktingene opplever kan være at omgangsformene i bygdesamfunn som Dal og Vik har endret seg, helt uavhengig av flyktingenes inntreden. Det kan være at mindre inkluderende omgangsformer tar over for det som en gang *var* de tette bygdesamfunn forestillingene om disse samfunnene stammer fra. Selv om forskning viser en hyppigere besøkskontakt mellom naboer på bygdene enn i byene viser den også at slik besøkskontakt går ned, og at omgangsformer i den moderne bygda stadig blir mer lik de urbane omgangsformene.²⁸⁵ Etter at kvinner stort sett jobber om formiddagen, unger går i barnehage og på skole, og TV og internett vinner i konkurransen om fritida, så avtar den sosiale

²⁸⁰ Goffman (1967) understreker hvor viktig *spontanitet* er for kommunikasjon, og hvordan interaksjonen kan forstyrres når spontaniteten undergraves. Dette kan skje ved ytre forstyrrelser fra omgivelsene, men også ved at vi *blir oppmerksomme på noe*, enten noe ved oss selv eller ved den andre som fører til *ubehag*. Et ubehag som kan føre til problemer med å opprettholde en fellesforståelse for situasjonen, til vegring, unngåelse, til brudd, men også til dominansutøvelse. Gullestad 2007 bruker betegnelsen ”det relasjonelle ubehag” som noe karakteristisk ved relasjonen mellom misjonærer/bistandsarbeidere (”giverne”) og lokalbefolkningen i Afrika (”mottakerne”).

²⁸¹ Villa 2005.

²⁸² Gullestad 2002; Ålund 1985.

²⁸³ Baumann 1993: 153.

²⁸⁴ Ibid: 155.

²⁸⁵ Jf. Vaage 2002; Villa og Haugen 2005.

kontakten mellom naboer og nabolagets sosiale funksjon svekkes.²⁸⁶ Når flyktningene opplever omgangsformene som avvisende, så kan denne avvisningen forstås som mer enn *bare* bygdefolkets avvisning av *dem* fordi de er 'lavstatus fremmede', omgangsformene påvirker også hvordan bygdefolket forholder seg til hverandre og andre 'norske' fremmede. Kamils observasjon illustrerer dette: "Det var ikke sånn at *de* hilste veldig på hverandre, og ikke på meg. Nei, men min situasjon var dobbelt så ille...som for en fra Dal". Mindre inkluderende omgangsformer kan altså forstås som 'ett trekk ved utviklingen', med en større aksept for at folk 'fritt velger' hvem en vil forholde seg til. En slik rett til å velge, innebærer ikke minst retten til å *velge bort* og når flyktningene opplever sosial avvisning, kan det også handle om at en mer generell 'asosialitet' historisk har styrket seg i lokalsamfunn som Vik og Dal. Kanskje nettopp fordi slik "asosialitet" og "missmeeting" er så forskjellig fra omgangsformer flyktningene er vant til, og de selv er i en sårbar stilling som nylig innflyttet i lokalsamfunnet og Norge, tolkes lett som en *fiendtlig avvisning* rettet mot *dem* og virker slik ekstra truende.

Flyktningene i Vik og Dal har en følelse av å bli avvist, men har altså problemer med å forstå hvorfor. Det som kjennetegner ungdommenes forståelse er måten de spriker og veksler på, mellom selvbekreftelse og bebreidelse av omgivelsene, pessimisme og optimisme. Uansett hva som "faktisk skjer" synes miskjennelsen å utgjøre en risiko for unge flyktninger, fordi den undergraver selvfølelsen og dermed forutsetningene for sosial deltakelse. Den ekskluderer dessuten ungdommene fra sosiale arenaer og nettverk, og da også fra de materielle og symbolske goder som er situert der. En slik opplevelse av eksklusjon kan starte nedadgående spiraler som vil kunne forsterkes i en kombinasjon av kapitalfattigdom og depresjon/tilbaketrekning. Hvor hardt og hvordan miskjennelsen rammer og påvirker sosiale prosesser vil variere med en rekke faktorer, blant annet i forhold til den *anerkjennelse* ungdommene tross alt opplever. Så langt har det viktigste vært å påvise eksistensen, formene og konsekvensene av miskjennelse, i neste kapittel blir dette problematisert ved å trekke inn motkreftene og kompleksiteten i disse prosessene.

²⁸⁶ Jf. Vaage 2002; Jf. også Putnam 1995 som identifiserer TV 's inntog som en viktig faktor i det han kaller reduksjon i Amerikas sosial kapitalressurser.

Kapittel 7

Kompleksitet og samspill i lokale anerkjennelseskamper

I de to foregående kapitlene har vi møtt unge flyktninger i situasjoner der de har opplevd manglende respekt og aksept, sosial eksklusjon og miskjennelse i ulike former og i ulike sammenhenger i lokalsamfunnet. Bildet er imidlertid ikke entydig negativt og ungdommenes opplevelse av sin tilværelse i lokalsamfunnet vil forholde seg til hele spekteret av erfaringer. At de også opplever positiv verdsetting, kommer ikke minst til uttrykk i *ambivalensen* beskrevet ovenfor. De prøver, de gir opp og prøver igjen. De forklarer problemene med egne mangler, konkluderer gjerne like etter med at nordmenn ikke liker dem, rasisme og generelt hat, før de igjen kan tvile og understreke at ”bare noen er sånn”, eller ”bare noen steder er det sånn”. De kan være optimistiske og gi uttrykk for at de har en framtid i lokalsamfunnet og Norge og samtidig uttrykke stor bekymring for at de alltid vil forbli annenrangs borgere.

I ungdommenes møter med lokalsamfunnet finner vi et komplekst dialektisk samspill mellom anerkjennelse og miskjennelse som kan komme til uttrykk i enkelthendelser så vel som i mer sammensatte prosesser. Kompleksiteten ligger for det første i at materielle og symbolske betingelser kan variere med sammenhengene ungdommene befinner seg i. Hvert enkelt sosialt felt, hver arena og situasjon har sine særegne betingelser, som kan trekke i anerkjennende eller miskjennende retning. For det andre ligger kompleksiteten i at hver av ungdommene kan stille med svært ulike forutsetninger og derfor har ulik kapital å sette i spill. De bærer ulike *tegn* som i ulik grad gjør dem utsatt for negative og positive kategoriseringer. De har ulike kulturelle og økonomiske forutsetninger, de kan tilhøre ulike grupper som har opparbeidet seg ulik symbolsk kapital i lokalsamfunnet, de har ulik personlighet og livshistorier som i ulik grad gjør dem risikoutsatt for traumatisering. Verken betingelser for anerkjennelse eller personlige forutsetninger er dessuten statiske, de kan variere over tid og de påvirker hverandre. Særlig vil materielle og symbolske betingelser raskt kunne sette i gang positive eller negative spiraler som styrker eller undergraver ungdommenes sosiale og mentale forutsetninger. Det kan dessuten tenkes at ungdommenes ressurser, uttrykt gjennom deres handlinger, kan influere på symbolske betingelser i lokalsamfunnet, eksempelvis på

forestillingene om hvem de er og hva de kan. Jeg skal i dette kapittelet gå nærmere inn på den kompleksitet og det samspill som utfolder seg, før jeg i kapittel 8 trekker trådene sammen.

Dialektikken mellom miskjennelse og anerkjennelse

Enkelthendelser kan hver for seg oppleves som mest anerkjennende eller mest miskjennende, og ungdommene kan føle seg i hovedsak anerkjent eller i hovedsak miskjent i sitt møte med lokalsamfunnet, avhengig av hvem du spør og når du spør. Ambivalensen og dialektikken mellom anerkjennelse og miskjennelse kommer stadig til syne, og kan opptre samtidig innenfor en og samme hendelse så vel som være et forhold mellom hendelser i ulike sammenhenger og over tid. Når Evrard faller mellom to stoler og ender opp med 50 kr. dagen å leve for etter husleie og strøm, opplever han miskjennelsen fra de profesjonelle hjelperne i form av mistenkeliggjøring, avvisning og ydmykelse, men *samtidig* opplever han anerkjennelse fra omgivelsene. To gamle damer sørger for at han har mat og en lærer sørger for å få ham inn på et kurs, som gir økonomisk uttelling på 500 kroner mer i måneden fra Statens lånekasse. Både legen som får Evrard innlagt til observasjon og politimannen som Evrard ber ordne det formelle med UDI så han kan reise tilbake til førsteeksillandet, møter Evrard med forståelse og respekt. I Evrards tilfelle synes denne anerkjennelsen fra omgivelsene å være det som overbeviser ham om å bli i Norge, *til tross for* at det systemet som er etablert for å hjelpe ham *som flyktning*, her synes å svikte.

Denne dialektikken kommer også fram i hendelsen der gymnastikklæreren behandler Muhammed respektløst. Her opplever Muhammed miskjennelse i form av manglende respekt, ydmykelse og latterliggjøring, men opplever samtidig anerkjennelse fra elevene i klassen som rapporterer læreren til rektor. Rapporteringen er en anerkjennende støtte til Muhammeds versjon av hendelsen, *også medelevene* opplever at han blir dårlig behandlet. Denne anerkjennelsen ender likevel i en ny miskjennelse fordi Muhammed nå vet at autoriteter i systemet vet, men likevel ikke gjør mer med saken. Elevene har fortalt rektor og han selv har fortalt sin religionslærer om gymnastikklæreren. Rektor ber i denne situasjonen ikke om Muhammeds versjon av hva som pågår (bare gymnastikklæreren kalles inn), og religionslæreren konkluderer med at Muhammed misforstår. Både Muhammeds rett til å komme med sin versjon og hans versjon av virkeligheten miskjennes her av de som har definisjonsmakt i systemet.

Tosidig er det også, at selv om gymnastikklæreren er ”en jævel”, så er andre lærere stort sett OK. Dette var en gjengs oppfatning blant ungdommene, *at lærerne stort sett var OK* og gav dem mye oppbakking på skolen. Samtidig med at Muhammed opplever at gymnastikklæreren bruker hendelsene 11. september til å trakassere ham, så forteller Muhammeds søster en annen historie. Hennes klasseforstander reagerte motsatt, brydde seg om og var bekymret *for henne* etter 11. september: ”...læreren min sa at; - Dere må si ifra hvis noen mobber dere...så. Det var ingen som skulle mobbe oss...Nei. Og det var fint, jeg var glad for det.” Muhammeds søster ’er glad for det’, hennes lærer formidler forståelse for at risikoen for krenkelser har økt etter 11. september og trygghet for at hun vil gripe inn hvis noe skulle skje. Muhammeds søster sin historie blir for Muhammed en historie som understøtter inntrykket av at lærerne stort sett er OK.

Jeremy må forholde seg til at den avvisningen og det ekskluderende miljøet han møter på Vik juniorlag og på Dal videregående skole, på flere måter står i kontrast til det Jeremys vest afrikanske venn Paul opplever. Paul kan berette om et inkluderende miljø på Skogsbygda fotballag (Skogsbygda ligger på veien mellom Vik og Dal), og han har det helt greit på Vik videregående skole. Paul karakteriserer laget som ”a cool team” med ”friendly people”. På Vik videregående har Paul det helt OK, selv om han bekrefter fenomenet med at norske ungdommer er reserverte. Paul opplever, i motsetning til Jeremy, langt *mindre* rasisme enn han hadde forventet, (basert på det han hadde hørte om Norge). Gjennom sin venn Paul blir Jeremy nødt til å justere sine inntrykk av at avvisning og rasisme er allesteds nærværende – generaliseringene hans blir problematisert, fordi de står i motsetning til mye av det Paul kan fortelle om. Riktignok *merker* også Paul at hudfargen har betydning, men kan i større grad enn Jeremy tillate seg å ha distanse og et humoristisk forhold til det: ”Jeg føler det på meg, at de er litt skeptiske, jeg tror de ser på svarte menn som kriminelle, kanskje de tenker på meg som en gangster” [latter]. Ungdommene har altså ikke bare motstridende erfaringer knyttet til egne opplevelser med lokalbefolkningen å referere til når de tolker og gjør opp status omkring sine framtidige muligheter i Norge, de konfronteres stadig med at egne opplevelser står i motsetning til det søsken og venner som selv har flyktningbakgrunn kan fortelle dem.

Azizes klasseforstander hadde nok i tankene hva andre *elev*er kunne finne på da hun uttrykte sin bekymring etter 11. september, ikke hva som kunne komme fra hennes lærerkolleger. Muhammed må imidlertid forholde seg til at trakassering fra gymnastikklæreren var atypisk for hvordan han og andre unge flyktinger opplevde lærerne, og som åpen og direkte

trakassering atypisk for hva som ellers skjedde på Vik videregående. Ingen kunne fortelle historier om *elever* ved Vik videregående som var i nærheten av det Muhammed forteller om gymnastikklæreren eller som så ut til å pågå på Dal videregående. Selv om slike historier kunne være enkeltepisoder, og positive ting også skjedde, ble de likevel viktige for ungdommene. For Muhammed og Jeremy illustrerer episodene *hva som kan skje* med dem som bærer stigmaet 'muslim' eller 'neger', de ble minnet på sin sårbarhet i Norge hvis noen i asymmetriske maktrelasjoner vil utøve sin dominans. Historiene bidro til en pessimisme som kunne spores hos Muhammed, Jeremy og flere av de andre flyktingene, der de ble tolket inn i en helhetsforståelse sammen med også mindre åpen diskriminering og sosial eksklusjon i lokalsamfunnet, andre flyktingers historier og hva de fikk greie på gjennom media.

Muhammed konkluderer:

M: Her i Norge, når jeg ser samfunnet og miljøet her, det er veldig vanskelig å få jobb her. Når jeg ser folk og sånn, jeg vil ikke si at alle folk er usosiale eller at de ikke vil integrere meg som innvandrere, det er mange innvandrere som jobber og har gode jobber her...i Oslo for eksempel...men av 100% er det bare 10% sjanse, ikke 90 %... [latter].

JP: *Du har 10% sjanse.. ?*

M: Ja, som innvadrer tenker jeg det...så ...

Dialektikken mellom miskjennelse og anerkjennelse i enkelthendelser kom også godt fram i Samir sin beretning om jobben Aetat skaffet ham hos den lokale kjøpmannen. Miskjennelsen kommer fra Aetat som tilbyr ham praksisplass og luselønn, til tross for at han har artium og snakker godt norsk. Anerkjennelsen kommer fra sjefen og kollegene. Fra dem får Samir positiv tilbakemelding på hvem han er som person og hva han kan. De "forstår godt" at han ikke vil fortsette under disse betingelsene. De var; "veldig hyggelig folk. (...) ...da jeg sa til arbeidsgiveren at jeg fikk det jeg fikk fra arbeidskontoret, så skjønnte han det (at han sluttet) (...) ... i går (nesten ett år etter hendelsen) traff jeg daglig leder – han sa; - Kom på besøk. Jeg spurte etter en attest og han sa; - Jeg kan også være din referanse". Samir følte seg ydmyket av Aetat, men verdsatt av kollegene.

Dialektikken virker altså mellom enkelterfaringer som ikke nødvendigvis er samtidige i tid og sted eller gjort av samme person. Azize tar med seg sine tidligere erfaringer med sosial isolasjon fra Vik videregående når hun begynner på lærerutdanningen i Vik, men oppdager fort at hun befinner seg på to ulike arenaer. Hun forteller:

Da jeg søkte på høyskolen sa jeg til meg selv; Åh, ja det er den samme plass, det er ved siden av den samme videregående skole, og den har studenter, men kanskje de samme studenter som jeg opplevde på videregående. [latter] Også sa jeg til meg selv; - Nei, du må ikke bry deg om studentene her...og ikke tenk på det hvorfor de ikke snakker med deg, du må bare fortsette og studere. Så kom jeg inn på høyskolen også, ikke første dagen, men etter at semesteret hadde begynt så fikk vi grupper, basisgrupper. Og jeg fikk en hyggelig gruppe. Mange er bra, også er det noen som er på samme måte som på videregående.

Azize var skeptisk når hun begynte på høyskolen, men hun fikk en hyggelig basisgruppe. Hun forteller at de igjen er venner med en annen basisgruppe, som de lager middagsavtaler med. Hun har fått mange kamerater der som hun ”er så glad i”. En gutt i gruppa ”kjenner til asiatisk mat og indisk mat og sånn” og er ”veldig sånn ivrig” og ”sier hver gang; - Jeg elsker sånn kryddermat”. Azize får anerkjennelse via den matkulturen hun knyttes til, folk gleder seg til det er hennes tur til å lage mat. At det er Ramadan og at hun ikke kan lage mat før etter Ramadan er ikke noe problem på høyskolen, de kan vente til hun ikke faster lenger. Religiøsiteten og hijaben hennes er ikke noe hun bare får negative reaksjoner på, hun opplever også en positiv nysgjerrighet. Dessuten føler hun samhold, at hun betyr noe for andre, og en av dem har hun også invitert hjem:

Jeg har invitert en av dem, ei kjempefin jente. Jeg har invitert henne og hun hjalp meg også mye til eksamen.(...) Vi hadde tre bøker på nynorsk som var veldig vanskelig for meg å lese og forstå og hun hjalp meg veldig mye. Og jeg gikk hos henne og så ...men jeg tror hun er...hun er helt annerledes, enn de som er her... på landet, jeg tror hun er fra Stavanger. En gang sa jeg til henne; - Tina, du er en helt annerledes jente. Hun sier; - Hvordan da? [latter] - Nei, du er mye mer sosial enn de andre som er her. (...) Hun hjalp meg ...æh...som man hjelper et lite barn.[latter] ...Ja, [latter]...Ja hun forklarte med teori, med dramatisering og med alt...med kroppsspråk og alt...hun brukte alle slags hjelpemidler..[latter] Ja, men det gikk bra. Ja, jeg er stolt.... Jeg fikk E.... jeg er bare glad for at jeg stod...

Azize opplever på høyskolen å møte ei jente som vil lese med henne, som legger mye energi ned i å forklare og dramatisere innholdet i de pensumbøkene Azize har problemer med. Azize forklarer dette med at jenta er fra Stavanger, hun er *helt annerledes*, enn de som er her... *på landet*, mye mer sosial. Dårligste ståkarakter ‘E’, blir i denne sammenheng en seier for Azize, hun stod i første forsøk på høyskolen! Azize *har igjen noen å lese med*, igjen føler hun seg inkludert i skolesammenheng og har i hvert fall *en* som oppfører seg som en venn.

Azizes opplevelse av anerkjennelse på høyskolen står i motsetning til hennes erfaringer fra videregående, fra barnehagen, med Aetat og hennes opplevelser av miskjennelse i det offentlige rom. Opplevelsene får henne til å tvile på tidligere slutninger og håpe på at kanskje det finnes muligheter for å bli en del av fellesskapet med norske. Kanskje det til og med er mulig å utvikle vennskap med norske? For Azize sin del så er det ikke så mye som skal til,

bare det å bli invitert til å være med i en gruppe, til å lese og spise middag med de andre, til å bidra med sine matkunnskaper og litt genuin interesse for hennes forhold til religion, gjør at hun føler seg verdsatt. Når hun i tillegg føler solidariteten, at en av de andre bryr seg litt ekstra når hun har faglige problemer, og er villige til å bruke av sin tid for at hun skal klare seg, så blir det noe som varmer. Hele hennes kroppsspråk og utstråling endrer seg når hun forteller historien om Tina.

I Yosef sine beretninger om arbeidslivet finner vi den samme dialektikken. Som Azize opplevde Yosef to ulike sammenhenger som nærmest motsatte opplevelser der den ene var dominert av sosial eksklusjon og miskjennelse og den andre av sosial inklusjon og anerkjennelse. Yosef forteller først om pleierne på et sykehjem i Dal der han hadde praksis plass som ikke snakker med ham og hvor han føler seg ekskludert. Litt senere kommer han med sine positive erfaringer som vaktmesterassistent, noe han ikke opplevde i Dal, men på et mindre sted like utenfor Dal:

Det var gode mennesker der, jeg skulle lære bedre norsk og bli kjent med dialekten i disse områdene her.(...) Alle kollegene der var veldig kjekke. Ja, vi snakket, vi koste oss, vi drakk kaffe sammen. De laget til meg...de laget kaker, hjemme....de sa; - Versågod og spis...også det var et godt lag. Også jobbet jeg med en mann som var 63 år gammel. En veldig kjekk mann, vi var et veldig godt team. Når jeg sluttet å jobbe der han sa; - Jeg skal savne deg. Det,...jeg var veldig glad at han sa at; - Jeg skal savne deg...fordi vi hjalp hverandre veldig mye...

I jobben som vaktmesterassistent opplever Yusef at kollegene står fram som det motsatte av kollegene på sykehjemmet. Yosef erkjenner at ting ikke er svart – hvitt, rasismen er ikke over alt, den gjelder ikke alle folk og alle sammenhenger. Likevel kan det virke som om det er miskjennelsen som har satt sine dypeste spor hos Yosef. Det er den han først nevner, det er den han sjokkeres og fortviles over, uten at de positive opplevelsene kan veie opp for den. En gjensidig respekt er tross alt det normale, det selvfølgelig, han sier; ”De liker ikke mørkhudede. Du tenkte ikke på det før du kom til Norge. Dal er et typisk sted der folk ikke reiser til andre land. Når jeg reiser til Vik treffer jeg personer som er sosiale, kanskje fordi de har høyskole, så folk kommer fra andre steder? ”

Yosef legger stor vekt på *sted* når han konkluderer, det er Dal det er noe galt med. Mens noen av ungdommene setter sin lit til at ikke alle folk er sånn, legger Yosef vekt på at ikke alle steder er sånn. Han vil gjerne bo i Norge, men ikke i Dal. Dette kan ha sammenheng med at de positive opplevelsene han nevner med nordmenn, nesten alltid er lokalisert utenfor Dal og

det negative foregår alltid i Dal. Jobben som vaktmesterassistent var utenfor Dal, den eneste norske vennen han hadde var fra Hamar, og det var i Vik han traff ”personer som er sosiale”. Det eneste positive Yosef forbinder med Dal er igjen lærerne, både lærerne på språkkurset og på Dal videregående der han går for å få seg studiekompetanse, de er lyspunkt. Ellers er Dal et sted der han føler seg trakassert og uønsket.

I Ismaels beretninger finner vi de samme skiftningene og motstridende erfaringene.

Da Ismael gikk på Dal videregående, tre år før Jeremy, hadde han der samme erfaring med avvising, selv om den ikke var så brutal. Men da han begynte som lærling i en bedrift endret dette seg. Ismael forteller først fra Dal videregående: ”Hvis jeg sitter alene, er det ingen som kommer til meg og sitter. Forstår du hva jeg sier? (...)..jeg sitter alene så jeg tenker, ja...det er to år, det går ganske fort.” På spørsmål om han oppsøker andre og føler seg velkommen når han går og setter seg sammen med andre, svarer Ismael: ”Av og til følte jeg det, men av og til ikke. Av og til følte jeg at jeg prøver sjøl, det er ikke de som vil ha meg der, og sitte med dem. Fordi jeg kjente at de reagerer på meg, (...) Det er ikke de som vil, men uansett, jeg bare prøvde. Forstår du, uansett jeg bare prøvde om jeg kunne.”

I motsetning til Jeremy opplever ikke Ismael at folk reiser seg demonstrativt og går når han kommer, noen ganger føler han seg til og med velkommen. Som Jeremy og Azize har han imidlertid erfaring med at ingen setter seg ned der han sitter, at folk unngår ham og han aner noen ganger en slags uvilje når han setter seg ned sammen med folk han kjenner, en følelse av å være uønsket. Likevel er Ismael offensiv, som de fleste andre av ungdommene, han ”måtte bare prøve”...”mistet aldri håpet” og samtidig, litt oppgitt ”..det kan aldri bli sånn som jeg hadde det der i Afghanistan”. Ismael sliter sosialt på Dal videregående, men føler likevel at lærerne bryr seg om ham; ” Hvis jeg trengte noen ting...lærerne sa at jeg kunne komme hjem til dem og de skulle hjelpe meg”. Ismael fikk seg fagbrev og etter hvert en bra lærlingplass som forandrer tilværelsen. På spørsmål om han følte seg akseptert der svarer han:

I: Ikke 100% men 85%, men faktisk følte jeg meg akseptert der. Fordi, der følte jeg ikke noen forskjell. Så derfor tenkte jeg at selv om noen sier stygge ting til meg, så er ikke alle sånn. Hver person har sin mening. Så derfor. Jeg jobbet to år der og hadde en skikkelig formann. Han var skikkelig, han hadde ikke noe imot meg. Han var OK.(...) Han sa at;
- Hvis du har noen problemer her, hvis du føler at noen mobber deg, du må si ifra til oss. Jeg skal ordne det. Men du skal ikke si det til andre, du skal komme til meg og si det, fordi at her skal vi ha et godt miljø. Men de hadde ganske godt miljø der. Det var ganske kjekke folk der og ..

JP: *Så du satt ikke alene i kantina der?*

I: Nei, nei...vi hadde en sånn kantine der, hvor mange var vi...seks lærlinger satt sammen og tulla hele tida. Å snakke var ingen problem. Så hvis vi trengte, vi kunne låne penger fra hverandre. Ganske bra, fordi det var voksne. Alle var sånn 19 - 20 år.

Når Ismael bare føler seg 85% akseptert og ikke 100%, handler det om det han kaller 'offisielle ting'. Ismael var arbeidsløs på sjette måned da dette siste intervjuet ble utført, og antyder at han kom dårlig ut i forhold til de andre når det gjaldt å beholde jobben etter at ordretilgangen sank og innskrenkingene kom. Det handlet også om problemene han fikk med å få seg ny jobb. Ismael hadde nemlig tjent godt, når det siste intervjuet ble tatt hadde han og moren til sammen bare 11 000 kroner i måneden å leve for. Av dette gikk 4000 ut i husleie og 1250 pr mnd i strøm, i tillegg hadde de utgifter til telefon, NRK lisens og satellitt TV. "...vi bruker ganske mye penger til mat. Mamma spiser bare kjøtt, og det er veldig dyrt med strøm. Vi bruker ikke så mye strøm, mor sitter mye på soverommet, og leser, har TV der, jeg bruker ikke ovnen på meg selv, bare om natta når det blir kaldt bruker jeg ovnen."

Ungdommenes historier preges av den situasjonen de står i når de forteller. Fattigdommen og problemene med å få seg arbeid var utvilsomt viktig for den fortvilelsen Ismael opplevde i det siste intervjuet med ham, der han satt med avslått ovn på et iskaldt rom og tvilte på om han noen gang ville bli sett på som likeverdig i Norge og om han skulle prøve å komme seg til USA der han hadde en onkel. Ismael hadde vært optimistisk i læretida, han følte seg akseptert og anerkjent både av sjef og kolleger, han fikk mye overtidsarbeid, hadde tjente gode penger, hadde bil og PC. Så ble alt snudd på hodet, han mistet jobben, det sosiale fellesskapet der, lønnen og bilen. Han fikk erfare at til tross for at han hadde fagbrev, så var det ikke lett å få seg ny jobb. Han hadde sendt mange søknader både som maskinarbeider og fabrikkarbeider til hele landet, men kom ikke til intervju på noen av jobbene. Han så nå på seg selv som annenrangs i det norske arbeidsmarkedet:

I: Jeg lærte faktisk å skrive en ganske bra søknad. Det er ingen feil med søknaden, fordi jeg visste at de andre skrev sånne søknader.(...) Jeg er sikkert andreperson, jeg er sikker på det. Fordi jeg personlig føler at hvis en nordmann...jeg kan akseptere det, det er helt greit for meg. Jeg føler at hvis en nordmann er uten jobb, den første til nordmannen. Det er selvfølgelig. Hundre prosent sikkert.

JP: *Hvorfor det?*

I: Fordi han er nordmann, jeg er utlending.

Det Ismael opplever føyer seg for så vidt inn i et mønster som dokumenteres i andre undersøkelser, der det går fram at innvandrere er de første som må gå og de siste som blir tatt

inn igjen når innskrenkingene kommer.²⁸⁷ Jon Rogstad konkluderer med at i forbindelse med ansettelse av synlige minoriteter, kommer noe i tillegg til de virkelige forskjellene i kompetanse, nemlig en rekke forestilte forskjeller som norske bedriftsledere opererer med. Rogstad finner at bedriftene sine rekrutteringsprosedyrer ofte synes å basere seg på vilkårlige seleksjonsmekanismer, der arbeidsgivere i utstrakt grad opererer med stereotype oppfatninger av minoriteter. Gjennomgående behandles norske arbeidssøkende som individer, mens personer som tilhører synlige minoriteter behandles som kategorier.²⁸⁸ Dette virker i Ismael disfavør og reduserer hans sjanser når kandidater skal vurderes.

Det kan virke som om Ismael er klar over denne mekanismen, siden han legger stor vekt på å formulere en søknad som er like bra som ”de andre skrev”. Det Ismael imidlertid ikke kan gjøre så mye med, er navnet, han er heller ikke klar over at det å skrive gode søknader i seg selv kan være risikofullt for en innvandrer, eller som en av bedriftslederne i Rogstads undersøkelse uttrykte seg: ”Når jeg får en perfekt skrevet søknad fra en innvandrer, så vet jeg at han ikke har skrevet den selv, men tvert om at det er en luring jeg har med å gjøre. Hos meg er det den sikreste måten å ende nederst i søplekassen”.²⁸⁹ En innvandrer skal være flink i norsk, men ikke *for* flink, da kan det slå ut negativt. Det kan bli oppfattet som suspekt, som lureri, som provoserende for habitus, hvis ’lavstatus andre’ blir *for* flinke eller *for* like oss. Dette understreker hvor kompliserte relasjonene kan være og at det ikke finnes noe automatisk forhold mellom kulturell kompetanse og positiv verdsetting, det kommer an på konteksten og den habitus som verdsetter.

Ismael har altså hatt sine opp og nedturer de fem årene han har vært i Dal. Han slites mellom å tro på et liv i Norge og tvile. Når han nå sliter med å komme seg inn igjen på arbeidsmarkedet, blir alternative muligheter aktualisert. Hans onkel i USA driver et bruktbilfirma og har invitert Ismael til å jobbe hos ham som mekaniker. Dette er ikke noe førstevalg for Ismael og det er ikke ukomplisert å få det til, blant annet fordi han har ansvaret for en gammel og skrøpelig mor, men det er et alternativ hvis problemene på arbeidsmarkedet blir varige. Ungdommenes møte med lokalsamfunnet kan altså sies å være i hovedsak positivt eller negativt ladet, over tid og på spesielle tidspunkt. I beretningene om de ulike møtene kan

²⁸⁷ Rogstad 2000.

²⁸⁸ Rogstad 2000, Se også Kvitastein 1996 og Blom 1998.

²⁸⁹ Rogstad 1997: 42.

henholdsvis anerkjennelse og miskjennelse dominere fortellingene, selv om begge sider vil finnes.

Ungdommene vi har møtt til nå, kan sies å tilhøre gruppen av relativt skeptiske, de kan være ambivalente og tvilende, men skuffelsene er mer framtrepende enn optimismen. Det å komme til Vik og Dal har ikke vært det de hadde forventninger og håp om at det skulle være. Det fantes imidlertid også de som var mest positiv. Deres historier var kjennetegnet av at de hadde lyktes på ett eller flere områder som var viktig for selvtilliten, selvbildet og framtidstroen, og at isolasjonen og krenkelsene ikke hadde vært alvorlige nok til å undergrave troen på likeverdighet i et framtidig liv i Norge (om ikke nødvendigvis i Dal og Vik). De kunne ha lyktes i utdanning, i jobb, eller opplevde sosial inklusjon og/eller vennskap som gav grunnlag for håp. De negative erfaringene og ambivalensen var også til stede hos disse, men gjennomgående var tvilen mindre og troen og håpet mer markant.

Det viktige vennskapet

Ali (18 år) var av de optimistiske, og hans styrke synes å være at han hadde skaffet seg en sosial kapital i lokalsamfunnet som flere av de andre flyktningsungdommene manglet. Det er vennskap han har bygget opp de seks årene han har vært i Dal og Vik, hans fortellinger kretser mye rundt, og hva disse betyr for ham. Selv om Ali hadde mange odds mot seg, gir han uttrykk for at han klarer seg bra. Han forteller at han ble født i en flyktningleir med 10 000 flyktinger, foreldrene hadde vært bønder uten utdanning som lærte å lese og skrive først da de kom til Norge. Ali forteller fra leiren:

Jeg bodde i leiren i 12 år, vi hadde ikke lov til så mye. Vi måtte betale for å gå ut av flyktningleiren og betale for å komme inn igjen. Vi kunne nesten ikke prate vårt eget språk heller. På skolen så måtte vi lære arabisk, for der så er det arabisk språk. Så vi lærte ikke så mye av vårt eget språk, vi lærte det i det skjulte... Læreren gikk fra hjem til hjem og lærte ungene kurdisk språk. Så vi lærte ikke så mye kurdisk... men vi snakka kurdisk hjemme. Det var ørken der, så det var veldig tørt og vi hadde det veldig vanskelig når det gjaldt vann. Vi er syv søsken - eller en av dem er datteren til broren til faren min som ble drept i Iran. Jeg bodde i flyktningleiren til jeg var 12 år gammel, så flytta jeg hit til Norge. Så det var akkurat seks år siden jeg kom til Norge i går.

Ali forteller at han kom direkte til Dal og hvor vanskelig det var i starten siden han ikke kunne engelsk, og arabisk skrift var helt motsatt av norsk. Ali oppsummerer likevel at det var bra han ikke kunne engelsk, fordi det tvang ham til å lære seg norsk. Han begynte først på

språkkurs, men gikk raskt rett inn på sitt trinn i ungdomsskolen. De to første årene var det vanskelig, men etter ett år så kunne han snakke godt norsk, etter to år kunne han bruke ironi, i følge ham selv. ”Jeg hadde noen naboer som gikk i klassa mi på ungdomsskolen, de hjalp meg veldig mye. Så det var fint, jeg fikk mye hjelp av dem”. På intervjuetidspunktet er Ali i slutten av 3. klasse i videregående på allmennfag. Han forteller at han er stolt av norskkunnskapene sine. ”...i går så fikk vi tentamen igjen, jeg fikk 4 på tentamen. Vanligvis når vi har stil innlevering så får jeg 5, men i går til tentamen så fikk jeg 4. Jeg var litt stolt av å ha slått de andre som fikk 3 minus og 3 og sånn. Så da kodd dem litt med meg, ”jævla kurder” kaller dem meg.. [latter].”

Så hjertelig hadde det imidlertid ikke alltid vært. Når vi kommer inn på rasisme, forteller Ali om sin tid på ungdomsskolen:

A: Ja, jeg opplevde det på ungdomsskolen... noen ungdommer. Jeg brydde meg ikke så mye om dem ... jeg ble kalt for pakkis og neger og sånne ting, men jeg brydde meg ikke om det. Hvis du sier; - Ikke kall meg det, så gjør de det ennå mer. Bare la dem si det, så slutter dem med det, hvis du ikke bryr deg så slutter dem med det. Også ble jeg kalt ‘jævla kurder’. Jeg er jo kurder! ...og jeg er stolt av å være kurder! ...jeg har ikke noe imot det, så kall meg kurder så mye du vill... På ungdomsskolen så var det ondskapsfullt, fordi at da jeg kom på skolen og jeg var litt søt og sånne ting, og jentene likte meg ...også likte ikke de norske guttene meg, de ville ikke ha meg i klassa og sånn, mobba meg, men jeg brydde meg ikke om dem.. og de ble bare ennå mer sinte enn meg.. Så de slutta med det. Nå er det jeg som har overtaket her... på gymnaset... de tør ikke kodd med meg en gang, de som var rasistiske mot meg på ungdomsskolen..

JP: *Så de prøvde seg men..?*

A: Ja, men kodd du med en kurder kodd kurderen tilbake!

Ali Forteller også at når han kommer i bråk med rånerne fra Dal så har han en fordel:

De kalte meg for neger og sånne ting, men... noen ganger så gikk de altfor langt, jeg kom noen ganger i slåsskamp også. Ja, men jeg hadde vennene mine bak meg så det gikk helt fint.(...) Altså... når de kalte meg neger, så sa jeg ting tilbake jeg også. Så når jeg sa det så kom dem for å... så ble de aggressive. Og når noen blir aggressive mot meg så prøver jeg å beskytte meg selv... tar tilbake også. Jeg tok tilbake og de var færre enn oss så vi tok dem. De var eldre enn oss, men de var færre.

Det er altså ikke slik at Ali ikke møter miskjennelsen, episodene over var heller ikke de eneste han kunne fortelle om. Det som skiller Ali fra de andre vi har møtt så langt kan oppsummeres i utsagnet; ”men jeg hadde vennene mine bak meg”. Ali tåler mer, blant annet fordi han har venner blant de lokale ungdommene som regelmessig bekrefter ham og støtter ham. Ali er utvilsomt både tøff og smart, og vi skal ikke undervurdere den sosiale kompetansen han har

skaffet seg til å manøvrere i ulendt terreng fra oppveksten i en flyktningleir. Likevel er det vennskapet Ali selv vektlegger. Han har venner som stiller opp for ham og bokstavelig talt tar en fight når det trengs. De lokale vennene som deltar på Alis side blir det håndfaste bevis på at det handler om ”noen rånere i Dal”. Når Ali skal beskrive hvordan han opplever det å komme til Norge, er det vennskapet han legger vekt på: ”Det har vært en veldig positiv opplevelse. Jeg har fått så mange gode venner her. Jeg har det så godt sammen med vennene mine, og det er veldig positivt synes jeg. Hvis alle utlendinger hadde fått det like bra blant de norske ungdommene, så hadde det kanskje vært mye bedre for dem.” I denne uttalelsen ligger også en antydning om at han ser på seg selv som et unntak, noe han også bekreftet. Han har flere utenlandske venner som ikke selv har venner blant lokale ungdommer.

Det er ikke slik at Ali kan oppsummere sine opplevelser av å komme til Norge som positive fordi han har hatt det spesielt enkelt. Som flere andre av ungdommene er Ali medlem av en familie og må ta ansvar når det røyner på. Når faren blir syk og ikke kan være like effektiv lenger i jobben (på restauranten til farens bror), er det Ali som må ofre både lekser og sosialt liv:

Når jeg drar fra skolen så drar jeg rett dit [til restauranten] og jobber der til sånn ca klokka åtte om kvelden... jeg hjelper far min.(...) ...det går litt utover leksene, men noe er vi nødt til å gjøre og når jeg kommer hjem så prøver jeg å gjøre lekser også...til sånn ca klokka elleve. Men det er sånn.....ja....veldig vanskelig ...ja litt vanskelig for meg å gjøre så mye lekser, så derfor har jeg heller ikke så gode karakterer.

Familiens problem er Alis problem, han går hver dag inn i farens jobb for å avlaste, også i helgene og uten betaling. Familien kommer først, egne behov i annen rekke. Når jeg spør Ali om han har kjæreste, svarer han:

Nei, jeg har ikke kjæreste, jeg har ikke tid til kjæresten (...) I russetida så var jeg ute nesten hver eneste dag... jeg hadde det veldig kjekt i russetida. ...så, nei, jeg pleier ikke å være så mye ute for jeg har ikke tid. Hvis jeg har tid så går jeg ut med vennene mine. De pleier å komme borte på restauranten og bestille hele tida. Så de kommer og bestiller pizza om kveldene når de går ut, og så inviterer de meg med fra jobben. Hvis jeg har tid så blir jeg med, hvis ikke så blir jeg igjen.

Det var ikke bare kjæresten og venner Ali ikke fikk tid til, problemene førte også til at han måtte kutte fotballspillingen, men til tross for at han ”ikke har tid til noe som helst”, så trives han. Ali fikk tidlig kamerater i byggefeltet han flyttet til, og gikk på samme skole som dem senere. På gymnaset har han beholdt disse vennene og i tillegg fått seg nye. Ali blir invitert av

vennene, de pleier å stikke innom der han jobber, spise pizza og be ham med ut. De møtes også i andre sammenhenger for å ”spille litt X- box og sånne ting. Eller vi bare ser på forballkamper og sånn – fra Champions League. Vi sitter samla en sånn 10 -12 stykker og ser på forball.” Ali har hatt det tøft de siste tre årene på grunn av farens sviktende helse, likevel er det optimismen som rå. Det er ikke så krenkende å bli kalt neger når du har nok venner i ryggen til å slå tilbake og gjenopprette respekt og verdighet. Når i tillegg de som prøvde seg nå hilser på ham, så føles det kanskje mer som en seier enn et nederlag. Ali er litt, men ikke alvorlig bekymret for hvordan det skal gå med utdanningen. Han har guts og føler seg sikker på at dette skal han klare, til tross for noen hindringer her og der.

Når eksilet blir en befrielse...

Noe av Alis optimisme kan nok stamme fra hva han har vært vant til. Hvordan ungdommene oppfatter det de kommer til, vil alltid stå i forhold til hva de kommer fra. Livet i flyktningleiren beskrev Ali som et liv med lite frihet, kummerlige sosiale kår og stigmatisering av egen gruppe. Eksiltilværelsen ble for Ali en dramatisk forbedring, Vik og Dal representerte også en befrielse fra noe, og nettopp det kunne prege ungdommenes fortellinger. Lisa som var sigøyner, opplevde det langt på vei slik, til tross for følelsen av å være ”omgitt av bare utlendinger”. I det øst - europeiske landet Lisa og hennes familie kom fra, hadde de hatt store problemer relatert til fattigdom og stigmatisering. Hun hadde hatt mange venner, men det var også mye kranling og slåssing, og motsetningene mellom sigøynerne og lokalbefolkningen der kunne være intense. På spørsmål om hva som har vært mest positivt ved å komme til Norge, svarer hun:

L: Det er dette med skole. ..fordi der hvor vi bodde var vanskelig å få utdanning... og gå oppover og at folk ikke prater stygt om deg og sånn... for eksempel hvis du vet at jeg er fra...sigøyner...ikke sant...så prater de ikke om deg at du er det og det og det, og at du ikke er det og det, det er bra med folk her. (...) Vennene mine de vet jeg er sigøyner. Og alle sier det er kul. For det var en gang når jeg var her på skolen, på videregående i Vik, så var det ei jente i klassa mi... jeg tok på meg sånne sigøynerklær... et sånt langt skjørt...også. De sa det var kul, også lånte hun det av meg da.

JP: *Så det å være sigøyner i Norge er ikke noe problem?*

L: Nei.

JP: *Det er litt kult?*

L: Ja. De sier det er kult.

Det er utvilsomt en betydelig forbedring for Lisa å komme ut av en situasjon med fattigdom og diskriminering til et Norge som tilbyr bedre materielle kår og utdanning, og et miljø der det til og med kan være kult blant lokale ungdommer å være sigøyner. Lisa er positiv til Vik og Norge, hun ser for seg en fremtid her. Når hun blir spurt hva hun tenker om framtida, svarer hun: ” Jeg skal være gift, ha barn, jobbe... tjene masse penger...ha et stort hus...og bil ...Jeg skal bo her i Vik.” Til tross for optimismen slutter Lisa seg til de fleste andres oppsummeringer av det problematiske i å bli kjent med nordmenn:

Det er vanskelig da, å bli kjent med norske.(...) ... sånn som på skolen her nå... vi prater ikke med de så mye da... fordi noen prater bak ryggen om oss og noen som; - nei vi gidder ikke å prate med dem. Fordi norske var her fra de var født da... hvis jeg var født her i Norge og hadde gått på barneskolen og ungdomsskolen og, ...jeg skulle ha mer venner...ja, så jeg vet ikke. (...) ...det er vanskelig. Jeg tror at de norske har så mange venner at de trenger ikke flere.

Det å bli sett på som ’kul sigøyner’ i noen sammenhenger, fører imidlertid ikke automatisk til aksept og inklusjon. ’Sigøyner’ er bare en kategori Lisa vil plasseres i, som utvilsomt kan stå for noe kult i noen ungdomsmiljøer i Norge. Andre ganger vil det ikke ha den samme positive virkning eller komme i skyggen av andre kategoriseringer med mer negative konnotasjoner. Selv om Lisa ikke er spesielt mørk, vil hun i mange sammenhenger bli identifisert først og fremst som ’ikke-norsk’, ’ikke –hvit’ og ’ikke - vestlig’, med påfølgende tildelinger av egenskaper som disse kategoriseringene kobles til i den kategoriserende habitus. Men selv om historien ovenfor og andre av Lisas fortellinger vitner om at ikke alt er kult, rokker de ikke ved hennes grunnleggende positive opplevelse av eksiltilværelsen i Vik og tro på egne muligheter i et framtidig liv i Vik og Norge. Det kan ha spilt inn på Lisas holdning at tilbakevending synes helt uaktuelt for familien. De synes å ha slått seg til ro med at her skulle de bli, og deres gjennomgående strategi synes å være og la seg assimilere så raskt som mulig i det norske samfunnet. Dette kommer blant til uttrykk i at de bare snakker norsk hjemme, til tross for at alle ungene var 10 år eller eldre ved ankomst, og til tross for at moren snakker dårlig norsk. Lisa, som den eldste av ungene, er den eneste som fortsatt snakker familiens opprinnelige språk, hennes to yngre søsken har, i følge dem selv, allerede etter 6 år glemt sitt opprinnelige språk og snakker nå bare norsk.

...men krigs - og fluktopplevelsene preger hverdagen

Ali og Lisa gir uttrykk for at eksilet var en befrielse, dette preger deres fortellinger og det synes å få betydning for innstillingen til eksiltilværelsen. Peter gir uttrykk for en lignende befriellesopplevelse, men sliter med krigs - og fluktopplevelser som synes å forfølge ham. Det som skulle være en befrielse, utvikler seg til et traume. 'Tragedien' er det Peter hele tiden kommer tilbake til:

Jeg hadde sovnet, men plutselig hørte jeg en pistol, noen skjøt faren min, også skrik fra søsknene mine og mora mi og jeg gikk ut. Der lå faren min på golvet foran døra i hagen og så...det var en av de som hjalp regimet som hadde skutt. På denne tida var jeg 14 år, jeg ble fryktelig lei meg. Vi måtte selv bære faren min til sykehuset fordi det ikke var ambulanse eller telefon. Vi prøvde å få noen til å kjøre, men ingen ville... så det ble lenge til vi fikk faren min til sykehuset. Han døde på sjukehuset fordi han fikk kula i hjernen. Jeg var nå den eneste mannen hjemme. Jeg hadde 9 yngre søsken.

Peter forteller at han noen måneder senere måtte rømme hjemmefra, han var med i en gruppe som var aktive imot regimet. Noen av kameratene hans ble tatt, det begynte å brenne under føttene på ham og han sluttet seg til geriljaen.

Jeg var mest bak frontlinjene, vi måtte bære aviser og våpen og sånn. Jeg var der i 6 år. Vi bodde i fjellet hele tida, på landsbygda, vi gikk om natta...om dagen var vi i kamp. Det var vanskelig der...fordi vi måtte være på vakt hele tida og de første årene når vi gikk på kurs var det lite å spise og en vanskelig situasjon. Vi gikk mye ute og frøs mye...hele tida...i fjellet og sånne ting... Vi var ofte i krig og mange ble drept, venner som jeg kjente og sånn...folk som jeg bodde sammen med. Etter hvert fikk jeg problemer...jeg hadde altfor tunge tanker, et par stykker hjalp meg til å slutte. Jeg ble med dem til byen i stedet.

Peter forteller at da han kom til byen var han med på en aksjon, ble tatt og satt i fengsel i en måned: "Så ...ja det var...de slo oss mye da..på ryggen og..ja...mye.." Peter får hjelp av FN, kommer på lista for overføringsflyktninger og lander i Norge 21 år gammel.

I følge psykiater og psykoanalytiker Sverre Varvin kan traume karakteriseres som et mentalt sjokk. Varvin gjør på det analytisk plan et skille mellom det han kaller det *psykofysiske traumet* og *kulturtraumet*. Det første knytter han til dehumaniserende behandling eller sterke opplevelser i krig og flukt, det andre til en alvorlig form for kultursjokk, der evnen til å skape mening blir svekket.²⁹⁰ Det er dessuten lett å tenke seg en innbyrdes gjensidig påvirkning mellom de to ulike formene for traumeutvikling. Sterke opplevelser og dramatisk skifte i omgivelser kan på ulike måter lamme unge flyktninger og undergrave forutsetningene for å

²⁹⁰ Varvin 2003: 18 – 19.

klare seg sosialt. Om noen utvikler traumer og hvor alvorlige slike psykiske lidelser blir, vil ikke minst bestemmes av omgivelsene.²⁹¹

Ungdommene i denne undersøkelsen hadde sine små og store vanskeligheter å stri med, men uten at disse vanligvis og over lang tid skapte handlingslammelse eller behov for profesjonell hjelp. Når de psykiske problemene ble store, hadde de imidlertid en tendens til å dominere hverdagen og inngå i et samspill med denne. Peter kommer raskt i kontakt med psykolog, men føler at han får lite hjelp og innen ett år innlegges han for første gang. Peter opplever at språkopplæringen pågår i isolerte omgivelser, og han føler seg isolert etter at han begynner på videregående skole. Problemene forsterkes av at Peter har lite utdanning fra hjemlandet og når han etter hvert må flytte til et nytt sted for å ta videregående kurs 1, blir det kritisk. Her kjenner han ingen, isoleres, får en psykisk knekk og innlegges snart for andre gang, lenger denne gangen. Fortiden innhenter Peter med større tyngde når situasjonen han befinner seg i gjør ham sårbar etter å ha brutt opp fra det han nå en gang hadde etablert i Vik. Isolert i ukjente omgivelser blir det til at han ”tenkte mye på det som hadde skjedd”. Særlig uvissheten om hva som skjer med familien synes å plage Peter, uvissheten rundt moren som sitter i fengsel, og resten av familien som søsteren prøver å hjelpe med små midler.

Peter forteller en historie om hvordan hans fortid, innskrevet i kroppen som psykologiske forutsetninger, blir viktig for mulighetene til å klare seg sosialt i Norge og hvordan mulighetene til å klare seg i neste omgang får betydning for evnene til å håndtere sin fortid. Peters historie viser hvor viktig psykisk helse blir for å takle erfaringer med byråkrati, diskvalifisering, fattigdom og den sosiale isolasjonen ungdommene kan møte i eksil og den viser hvordan psykisk helse kan styrkes og svekkes av omgivelsene. Problemer med å takle hverdagen kan forsinke utviklingen av traumer som i neste omgang undergraver forutsetningene for sosial deltakelse.

Psykisk helse blir altså *en form for kapital*, men en form som ikke lett fanges opp av Bourdieus tre basisformer for kapital; økonomisk, kulturell og sosial kapital. Psykisk helse kan i et Bourdieu - perspektiv kanskje best karakteriseres som *trekk ved habitus*, dvs. som

²⁹¹ Keilson og Sarpathie (1979), her referert fra Varvin 2003, viser at det var avgjørende for prognosen til jødiske barn som hadde opplevd Holocaust hvordan de ble mottatt etter krigen. Lie (2003) viser i sin undersøkelse om flyktingers psykiske helse at særlig *arbeid* hadde innvirkning på psykisk helse. Foruten arbeid var nær families tilstedeværelse og sosialt nettverk viktig, lite sosial omgang og en problematisk situasjon for familien i hjemlandet virket negativt inn på helsetilstanden.

kroppsliggjorte skjemaer, i dette tilfelle *følelsesmønstre* som inngår som disposisjoner for handling. Vi kan analytisk tenke oss *habitus som kapital*, eller deler av habitus som kapital. På samme måte som kulturelle trekk ved omgivelsen utstyres sosial agenter med mer eller mindre fordelaktige disposisjoner, kan vi tenke oss at erfaringer med psykologisk klima i våre omgivelser gjør det samme. Disposisjoner i habitus kan i dette perspektivet fungere som kapital på to måter; som kroppsliggjorte forutsetninger for handling (eks. kulturell kapital og ”helsekapital”) og som sosialt oppfattede egenskaper ved sosiale agenter (symbolsk kapital). Som *indre forutsetninger* for handling vil disposisjoner utvide eller begrense hva vi faktisk vil være i stand til å forstå og foreta oss sosialt. Som *sosialt oppfattede disposisjoner* vil de dessuten virke inn på våre livssjanser via den vekting av ’personlighet’ og ’psykisk tilstand’ som habitus i det sosiale rom intuitivt vil gjøre.

Betingelsene for psykisk helse har åpenbart med kulturell og sosial innplassering å gjøre, men kan ikke reduseres til effekten av slike innplasseringer. Selv om psykisk helsekapital vil ha sterke innslag av sosial arv, vil den i mindre grad enn økonomisk, sosial, og kulturell kapital kunne knyttes til klasse, kjønn og etnisk bakgrunn. Denne formen for kapital vil særlig påvirkes av anerkjennelses- og miskjennelsesprosesser i den anerkjennelsesformen Honneth kaller *kjærlighet*, til *intimsfæren* og vil derfor være mer problematisk å knytte til strukturelle maktforhold og innplassering i sosiale kategorier. Like fullt inngår erfaringene med denne formen for anerkjennelse (og krenkelser), som kroppsliggjorte disposisjoner for å forholde oss til andre mennesker, i den sosiale vektingen og verdsettingen som regulerer tilgangen til alle former for kapital.

Når utdanningshabitus og kulturell kapital får betydning

Nadia (24) kom fra Bosnia som flyktning til Vik i 1994, da var hun 12 år gammel. På intervju tidspunktet var hun 24 år og bodde og studerte i Oslo sammen med sin yngre søster. Nadia og hennes søsken var blant dem som hadde mange odds *med seg*. Flukten gikk etter forholdene greit, de kommer fra en ressurssterk familie der begge foreldrene har høyere utdanning, de mistet ikke noe særlig skolegang under flukten. I Norge fikk moren seg raskt arbeid, har fortsatt å arbeide og trives med det. Når Nadia blir spurt hva som var positivt og negativt i Vik, nevner hun *oppbakking fra lærerne* på den positive siden og det å *etablere vennskap* som det mest problematiske. Nadia hadde lyktes i utdanningssystemet hele veien og

var akkurat ferdig med hovedfag kjemi da intervjuet ble gjort, men faglig suksess var verken noe som hadde kommet uten problemer eller automatisk ført til sosial inklusjon. Nadia forteller at hun begynte på Vik Ungdomsskole i slutten av 7. klasse, ca 12 år gammel, og at det på den tiden bare var henne som var flyktning på ungdomsskolen.

N: Det var litt skremmende. For det første så kunne jeg ikke snakke norsk i det hele tatt det var...jeg kunne liksom si litt..., men for det meste når folk snakka til meg så gjetta jeg på ...skal jeg si ja eller nei..[latter]. Det var greit i matte...der var jeg så mye foran alle de andre, for der er det altså ikke så mye du skal kunne før du forstår liksom hva du skal gjøre i matte. Men...jeg var jo liksom bestemt på at dette skulle jeg klare. Så jeg tok å pugga alt, utenat omtrent..[latter].. Ja. Det gikk bedre og bedre...og det gikk bra til slutt...jeg husker liksom første gang jeg kom i åttende klasse så fant jeg ut at OK, jeg skal lære både tysk og norsk og engelsk samtidig..[latter]..YEAH!...[latter]...men det gikk. Jeg fikk litt sånn sjokk, men det gikk etter hvert..(...)...men jeg hadde liksom ikke sånt...det forholdet til skolen når jeg var i Bosnia, for der begynte det liksom å gå sånn nedoverbakke og jeg skulka masse og sånt i 5 klasse, men når jeg kom til Norge så skjerpa jeg meg ordentlig..

JP: *Ja vel, hvorfor tror du det skjedde, at du skjerpa deg sånn når du kom hit?*

N: Jeg vet ikke, ...det var bare... jeg ble vel litt mer voksen også...også, jeg følte at jeg fikk mye mer ansvar både når vi var i Kroatia [i eksil] og når pappa ikke var der [familien ble splittet], så fikk jeg liksom omtrent hans ansvar...jeg skulle passe på broren min og...det ble litt forventet at jeg skulle være litt voksen..

Nadia understreker her noe Fatima og flere av de andre ungdommene var inne på, nemlig hvordan flukten satte krav til dem, førte til at de måtte ta ansvar, bli voksne og skjerpe seg, noe som stilte krav til og utviklet både kreativitet og ansvarsfølelse. Nadia viste unektelig mye pågangsmot når hun bestemte seg for at 'dette skal jeg klare'. Det hjalp imidlertid at hun kom fra en familie der begge foreldrene hadde høyere utdanning, at hun i hvert fall var foran de andre i matematikk og ble oppmuntret av lærerne. Sosialt gav imidlertid ikke faglig suksess automatisk noen uttelling:

Jeg holdt meg ganske mye for meg selv...så jeg hadde vel folk som jeg...vel jeg vil vel ikke si at jeg hadde så mye venner, men jeg hadde folk jeg hang sammen med...i friminuttene og sånt...mennei.(...) Jeg har jo vært hjemme hos folk og kanskje overnatta, men jeg følte aldri at jeg hadde noen....skikkelige venner. Jeg var som sagt ganske sånn innestengt...men så hadde jeg jo...altså søskenbarna mine var her...og ei jente til fra Bosnia som bodde rett ovenfor oss...og dem hang jeg ganske mye sammen med på fritida. (...)

Nadia forteller at de andre elevene på ungdomsskolen i begynnelsen ”var ganske nysgjerrige”, men at de etter hvert ”lot meg være i fred”. Hun forteller at hun gledet seg til å begynne på gymnaset, og at det ble lettere med venner.

...men likevel følte jeg meg litt utenfor hele tiden...synes jeg...jeg begynte først å føle meg som en del av et miljø når jeg kom til Oslo,.. egentlig...(...) jeg hadde ikke så mye venner på skolen, og det merka jeg liksom godt, jeg følte av og til at jeg mer var sammen med noen bare for å være sammen med noen, enn fordi de egentlig ville være sammen med meg, eller jeg ville være sammen med dem.

I Oslo bor Nadia sammen med sin yngre søster som går på lærerhøyskolen. Hun forteller at søsteren også hadde følt seg litt utenfor mens hun var i Vik. ”Jeg tror det var omtrent sånn som meg...at hun følte at hun ikke fikk noe ordentlig kontakt med folk...igjen mest på barneskolen og ungdomsskolen, jeg tror det ble litt bedre når hun kom på gymnaset hos henne også, men jeg tror hun har det mye bedre nå.” Med broren som nå går i 10. klasse og har vært i Vik i over 10 år er det imidlertid annerledes. ”Han har jo masse kamerater! Han har ikke noen sånne problemer... [latter]” Nadia oppsummerer sine egne erfaringer:

Jeg tror at det begynte med at det var en språkbarriere helt til å begynne med... jeg var veldig redd for å snakke når jeg ikke kunne snakke ordentlig til å begynne med, så jeg tror at det begynte mest sånn og at der gikk jeg liksom...det ble en vanesak, at jeg holdt meg litt for meg selv...Jeg kom jo over det [latter]...(...) Det er ikke så lett å bli en annen når man er i det samme miljø, men når en endrer miljø så er det lett å endre personlighet...liksom [latter].

Nadia har suksess faglig på skolen, men opplever som de fleste andre problemer med å bli en del av sosiale enheter og få seg venner blant lokalbefolkningen. Samtidig ser hun at andre unger og ungdommer med utenlandsk bakgrunn klarer dette. Som flere av de andre ungdommene forklarer hun dette med at disse kom til lokalsamfunnet i yngre alder, som Nadias bror. De har gått på barneskolen der og noen ganger i barnehagen, de kjenner andre ungdommer fra de var små og har solide norskkunnskaper, forståelse av sosiale og kulturelle koder og større sosiale nettverk. De blir som barn også i større grad *personer* for sine jamaldringer, da ekskluderende tegn på tilhørighet som får betydning i ungdoms - og voksenverden kommer mer i bakgrunnen.

Alder ved ankomst syntes altså å være viktig for sosial inklusjon i et jamaldringsnettverk og utvikling av vennskap med lokale ungdommer, noe som både kan forklares med og forklare det forsprang de får når det gjelder tilgang på kulturell og sosial kapital.²⁹² Dette vil imidlertid også være knyttet til ulikheter i habitus. De yngste utvikler ikke bare større kulturell kompetanse og sterkere sosiale nettverk, de vil også se verden litt forskjellig fordi den sosialiseringen som skjer i Norge kommer tidligere, på et tidspunkt der de er mer mottakelige

²⁹² Som Lødding 2003 har vist vil de som har bodd i Norge siden de var under 4 år ha større sannsynlighet for å være i utdanning enn både første generasjons innvandrere og majoriteten.

enn sine eldre søsken. De risikerer ikke i samme grad å havne i den posisjonen Nadia snakker om, som litt utenfor ungdomsgjengen i utgangspunktet, kanskje på grunn av språkproblemene, og problemer med å komme seg innenfor igjen når språkproblemene ikke lenger er en hindring. Det "ble en vanesak" at hun holdt seg litt for seg selv.

Nadia gir, som Azize, uttrykk for den befrielsen det kan være å skifte miljø. Samir refererer til noe lignende når han ordlegger seg på denne måten om å komme til Tromsø; "Bare jeg fikk kontakt...det var hovedpoenget. Når du blir i kontakt med en del folk, da lærer du om dem. Hvis du ikke får kontakt med folk, da lærer du ingenting. Men det er bare det ...fantasibildet som du har, enten negative eller positive. Da er det det som styrer deg. ...hele tiden." Det å kunne stille med blanke ark, åpner for å "endre personlighet", som Nadia formulerer seg. Habitus sine skjemaer kan endre seg når den presenteres for nye måter å oppfatte og være i verden på, og når disse framstår som mulige og ønskelige. Nadia formulerer seg på denne måten når hun blir spurt om hva som er så bra med Oslo:

N: Hele det miljøet vi har på universitetet... på kjemien... det er helt bare... jeg synes det er sååå bra, på en måte. Det er skikkelig inkluderende... alle er velkommen, alle skal være med og. Jeg vet ikke jeg, jeg følte bare at jeg kom blant folk som var ganske... som ligna ganske mye på meg, var interessert i de samme tingene. (...) Så ble jeg liksom litt engasjert i Kjemiforeningen og ble sittende på en sånn liten intern lesesal.. det er tretti stykker som sitter og har sånn pauserom og...

JP: *Så i Oslo der er det bare fryd og gammen altså?*

N: Det er vel litt problemer sånn her og der, men ikke verre enn for andre...[latter]... Hvis jeg bare kunne slutte å forelske meg, så tror jeg alt hadde gått greit...[latter].

For Nadia, boende i Oslo, med sitt hovedfag i kjemi og lovnader om stipendiat, ligger nå verden åpen. *Hun* har ingen tro på at hun vil få problemer med å få seg jobb fordi om hun har et utenlandsk navn eller utseende:

Til nå så har jeg ikke hatt noen problemer med det... og jeg ser jo at akkurat i de jobbene som jeg har lyst på, så er det jo mange utlendinger der fra før av. Det er kanskje mest vestlige utlendinger, men dog, det er liksom mange folk utenfra. De forskningsinstitusjonene jeg kunne tenke meg å jobbe i samarbeider uansett så mye med utlandet...det er jo så internasjonalt. Mange steder er engelsk det språket de jobber på til daglig.

Nadia er for lengst ute av provinsialitetens begrensende tilværelse og i ferd med å slutte seg til det voksende globale sjikt av akademikere fra øvre middelklasse. Hun er i ferd med å erobre en posisjon som kan sammenlignes med det foreldrene hadde, i det samfunnet de kom fra.

Foreldrenes posisjon har blitt degradert i Norge, men Nadia synes disponert for å gjenerobre denne i neste generasjon. På spørsmål om hvor Nadia ser seg selv om 5 – 10 år svarer hun: ”Jeg tror i hvert fall at jeg kommer til å være i Norge. Det kan hende at jeg er et par år i utlandet og jobber der. Men jeg tror nok at jeg kommer tilbake, også tror jeg nok at jeg bor rundt Oslo, det er det jeg har mest lyst til. Da er jeg vel ferdig utdanna doktor...” [latter].

Nadia har følt på eksklusjonen i lokalsamfunnet, men den var ikke verre enn at hun greide seg fint gjennom. Hun hadde suksess på skolen, hun hadde sin familie, sine søsken, fettere og kusiner. Noen få norske venner hadde hun også i perioder. Nadia var disponert for å satse på utdanning og hun hadde arvet en kulturell kapital som gav suksess i utdanningssystemet. I Oslo møter hun sine likesinnede, de med samme faglige interesser som henne, de med matchende habitus, klar til å innta posisjoner med høy status innenfor et stadig mer globalisert akademia. I dette stadig mer internasjonale miljøet blir det mindre viktig hvilket land eller region en kommer fra. Her handler det om hvilke grader og titler en har, hvilket universitet disse er knyttet til og hva en har å vise til av publikasjoner og andre resultater innen forskning og utdanning.

Jeg har i dette kapittelet prøvd å illustrere hvordan en historisk strukturert habitus hos lokalbefolkningen, disponert for å utøve dominans i relasjon til flyktninger, på ingen måte *determinerer* dominansutøvelse i lokale rom. Selv om dominans vil sette seg gjennom som et mønster, finnes der også krefter som motarbeider en slik dominansutøvelse og reduserer den. Den samme habitus som er disponert for å knytte ’mørk hudfarge’ til ’lavstatus hjelpetrengende andre’ i en hegemonisk forestilling, har *også* disposisjoner for å oppfatte ’klasse’, ’intelligens’, ’skjønnhet’, det ’kultiverte’, det ’kloke’, etc. i lokale møters høyst praktiske utfoldelse. Den stigmatiserende generaliseringen både *finner sine bekræftelser og møter motstand* i lokale rom. Habitus i norske lokalsamfunn kan dessuten ha andre disposisjoner, disposisjoner som *virker imot* utøvelse av særlig noen former for dominans. Habitus i norske lokalsamfunn er også utstyrt med disposisjoner for å oppfatte hva ’akseptable omgangsformer/oppførsel’ er, og hva som er ’rimelig’ og ’rettferdig’ i ulike sammenhenger, og den vil være disponert for å gripe inn når disse brytes (uten at det nødvendigvis vil skje). Utøves dominans for åpent, risikerer dominansutøvelsen konfrontasjon, fordi den utfordrer habitus sine grenser for hva som kan passere av dominans uten påtale (jf. i noen av tilfellene overfor). Et potensiale for motstand ligger også i at de dominantes habitusformer varierer med tilhørighet i klasse, klassefraksjon og individuelt. Ulike trekk ved habitus driver fram

symbolsk kamp om hvordan verden skal oppdeles og forstås. Dette påvirker hvilke disposisjoner som blir realisert og hvilke som forblir potensielle under rådende symbolske maktforhold. Slike kamper bidrar dessuten til en *ny* - strukturering av habitus, som vil tendere mot å samsvare med de framvoksende herskende forestillinger. I neste kapittel skal jeg gå litt dypere inn på hva disse komplekse kampene rundt miskjennelse og anerkjennelse handler om. Jeg vil der fremme noen teser om forholdet mellom de overløkt funderte, historisk framvokste strukturer og den strukturering av samhandling som skjer i lokale relasjoner mellom lokalbefolkningen og unge flyktninger.

Kapittel 8

”En hvilken som helst egenskap kan fungere som symbolsk kapital: fysisk magt, rigdom, militærstrategisk dygtighet. Når denne givne egenskap oppfattes af nogle sociale agenter der er i besiddelse af nogle opfattelses- og vurderingskategorier der sætter dem i stand til at opfatte, erkende og anerkende denne egenskap, bliver den virksom i symbolsk forstand, fuldstændigt ligesom en *magisk kraft*.” (Bourdieu 1997:188).

Kampen for anerkjennelse

I denne avhandlingens todelte problemstilling spør jeg hvordan tildeling av anerkjennelse og miskjennelse skjer i de relasjonene som studeres, og hvordan slike tildelinger virker inn på ungdommenes tilgang til sosiale goder og et positivt selvbilde. Når det gjelder første del av spørsmålet gjør jeg en analyse av hvordan at vi her framfor alt har å gjøre med noe flerdimensjonalt og sammensatt, forankret i relasjoner mellom det historiske og nåtidige, det overlokale og lokale, det materielle og symbolske, det generaliserte og det individualiserte og mellom sosiologiske og psykologiske prosesser. Kompleksiteten i tildelingen av anerkjennelse og miskjennelse synes dessuten å ligge i at slike symbolske verdsettinger kan ta mange former og inngå i et komplekst samspill i sosiale prosesser og i utviklingen mellom sosiale prosesser. Nedenfor prøver jeg å ordne noe av denne kompleksiteten, ved å gå fra en vektlegging av det historiske, overlokale og generelle til en vektlegging av det samtidige, lokale og individuelle, men uten å miste det relasjonelle samspillet av synet. Tildelingen av anerkjennelse og miskjennelse i lokale felt må betraktes som forankret i noen strukturer utenfor ungdommenes innflytelse, men samtidig viser denne undersøkelsen hvordan ungdommene fører *kamper for anerkjennelse*. I et Bourdieu -perspektiv kan denne kampen sies å ha to omdreiningspunkt, den er en *jakt på basiskapital*, der det som står på spill er tilgang til kvalifikasjoner, sosiale nettverk og økonomiske ressurser, og den er en *kamp mot symbolsk dominans*. Den handler både om å tilegne seg sosialt verdsatte goder (som ferdigheter, kunnskap, jobb, penger, kontakter, venner etc.) og om å beskytte seg mot hegemoniske forestillinger som stigmatiserer eller påfører statustap. Utfallet av den kampen ungdommene fører, får altså betydning for deres sosiale verdi, men også for deres selververd,

siden dette er forhold som henger sammen. Kampen for anerkjennelse kan i dette perspektivet forstås både som en kamp om materielle og symbolske goder og som *en indre kamp* for etablering eller bevaring av et positivt selvblide. Hvordan *kampene for anerkjennelse* utfolder seg, henger sammen med og er relatert til ungdommenes sosiale verdi og selvverd, er imidlertid ikke noe som umiddelbart kan gripes. I fortsettelsen er det noen slike sammenhenger jeg vil belyse.

Den symbolske kapitals historiske og overlokale forankring

Med Bourdieu kan vi si at når kapital tar symbolsk form så eksisterer den: "... kun i og gjennom anseelse, anerkjennelse, tro, tillit og ry hos andre mennesker, og den kan ikke bevares lenger enn akkurat så lenge den klarer å opprettholde troen på at den finnes".²⁹³ Troen opprettholdes fordi den anerkjennende habitus er historisk disponert for å opprettholde den, under de herskende omstendigheter. Dette gjelder når kategorier, grupper og personer tildeles sosial anerkjennelse (og miskjennelse) i det globale, nasjonale rom, så vel som i det lokale rom. Habitus i norske lokalsamfunn vil rimeligvis være preget av at den er formet i den vestlige verden, i nasjonen Norge, i en spesifikk lokalitet i det nasjonale rom, og av at den tilhører sosiale agenter i begynnelsen av 21. århundre. Denne habitus vil være disponert for, pre - reflektivt, spontant og etter et visst mønster *å gi sosial betydning til forskjeller i* utseende, hudfarge, navn, språk, klær, måter å opptre på, etc. En sosial betydning som kommer til uttrykk via *tegn* habitus er disponert for å oppfatte som sosialt betydningsfulle, med en påfølgende kategorisering og sosial hierarkisering av personer som bærer de ulike tegnene.

Tre grunnleggende inndelinger ('hvithet', 'vestlighet' og 'norskhet') synes spontant å bli aktivert i lokal habitus i møte med flyktningene og disse har alle en sammenheng med at relasjonen lokalbefolkning – flyktninger har en global karakter. Disse inndelingene synes hver for seg og sammen å bli sosialt betydningsfulle som forestillinger om mangler eller avvik ved flyktningene, med en påfølgende risiko for statustap. Det synes risikofyllt å mangle 'hvithet', 'vestlighet' og 'norskhet' fordi disse igjen synes å representere ulike former for manglende tilhørighet, som manglende avstamning (og dermed manglende arverett til territoriet),

²⁹³ Bourdieu 1999a): 173.

manglende kulturell og nasjonal tilhørighet og manglende sosial status. I disse forestillingene synes 'vi' - kategoriene 'hvit', 'vestlig' og 'norsk' å bli underforståtte normaliteter som mangler tilskrives i relasjon til. Med utgangspunkt i ulike former for ikke-tilhørighet forestilles en distanse og fremmedhet, (dvs. forestilt etnisk, kulturell og sosial distanse) som spontant graderes, alt etter hvilken kombinasjon av tegn som opptrer i en gitt sosial sammenheng. En gitt kombinasjon blir et uttrykk for mangel på tilhørighet i anerkjente kategorier og representerer en viss distanse til de anerkjente goder forbundet med tilhørighet i disse kategoriene. Den degraderte status kan altså sees på som en gradert degradering, der en sosial og kulturell avstand konstrueres som også innbærer forestillinger om rettigheter og tilgang til andre sosiale goder.

Når lokalbefolkningen er disponert for å gjøre disse inndelingene og verdsettingene, synes det i utgangspunktet å ha lite å gjøre med egen erfaring med flyktninger eller innvandrere. Overlokale maktkamper og hendelser og den symbolske kampen rundt disse, synes i stor grad å være opphav til de inndelinger og verdihierarkier som etablerer seg lokalt. Arjun Appadurai peker på at eksempelvis etniske konflikter i dag framfor alt er implosive, i betydningen primært en konsekvens av at hendelser på globalt, regionalt og/eller nasjonalt nivå manifesterer seg lokalt ved å levere råmateriale til lokale forestillinger. Medias formidling av overlokale hendelser trekkes inn i lokale diskurser om lokale forhold og den lokale samtalen gjennomføres av at den er fortolkninger basert på lokale forestillinger om utenforliggende hendelser.²⁹⁴ Når eksempelvis 'muslim' i denne undersøkelsen viste seg å være en særlig problematisk kategori for lokal habitus, så synes dette å ha lite å gjøre med lokalbefolkningens egne erfaringer med muslimer. Det er imidlertid grunn til å tro at det hadde sammenheng med at muslimer stadig oftere og i stadig flere sammenhenger stigmatiseres i det globale og nasjonale rom etter 11. september 2001 og at det problematiske ved 'muslim' er utbredt globalt og nasjonalt.²⁹⁵ Mektige aktører med økonomisk, militær, politisk og symbolsk makt har de senere årene levert råmateriale til en generalisert negativ symbolsk verdsetting som utløses lokalt overfor flyktningene, ved tegn på å tilhøre kategorien 'muslim'. Assosiasjoner i retning av 'terrorisme', 'intoleranse', 'tvang', etc. *hefter seg til*

²⁹⁴ Appadurai 1996:153; Hervik 1999; Jf. Lindstad og Fjeldstad 1999 om medias betydning for norske forestillinger om innvandrere.

²⁹⁵ En antagelse som understøttes av en rekke undersøkelser og observasjoner, blant annet en fersk rapport fra European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006): *Muslims in the European Union Discrimination and Islamophobia* EUMC 2006. Jf. også Richardson 2004.

agenter kategorisert som 'muslim', den sosiale dominansen øker og påfører de kategoriserte et statustap som svekker deres livssjanser.

Sammen med 'muslim' (som habitus implisitt synes å ordne i motsetning til alle de anerkjente kategoriene 'hvit', 'vestlig' og 'norsk') synes kategoriseringen 'neger' å være det som økte risikoen mest for at ungdommene skulle bli definert både som ikke - tilhørende og belastende. Dette kan ha sammenheng med at det i habitus sine forestillinger om manglende hvithet, implisitt finnes en manglende norskhet (som manglende tilhørighet i 'det (forestilte) nasjonale fellesskap'²⁹⁶), en manglende vestlighet (som manglende tilhørighet i det 'kulturelle fellesskap' - som kan forestilles både som 'norsk' og som 'vestlig'), og manglende sosial status (som manglende tilhørighet i det 'økonomisk bidragende fellesskap' – dvs. som først og fremst økonomisk belastende). 'Svart' synes dessuten, sammen med 'muslim', å gå sammen med forestillinger om hva som er farlig eller uønsket, og ungdommenes fortellinger kan tyde på at 'svartes' handlinger lett generaliseres til alle 'svarte'. Paul uttrykker dette på denne måten: "Når en somalisk fyr dreper noen, så merker jeg det fra folk, det skandaliserer ryktet til andre afrikanere fordi de ikke ser forskjellen. Jeg føler det på meg, når jeg ser det på nyhetene, vil jeg ta det rolig, jeg vil nøle med å gå ut for å feste".

Manglende hvithet synes å være tilstrekkelig for at risikoen for miskjennelse øker betraktelig, fordi så mange koblinger gjøres til andre mangler, men den er ikke nødvendig. Med oppløsning og nasjonale konflikter i Øst - Europa og på Balkan og påfølgende flukt og migrasjon, kan det se ut til at vestlighet har fått en ny dimensjon som sosialt dominant i relasjon til 'hjelpetrengende andre' hvite fra øst.²⁹⁷ Blant 'hvite andre' synes vi altså å få en todeling i 'høystatus hvite andre' som har vestlighet og 'lavstatus hvite andre' som bærer tegn på å være fra øst. Det kan dessuten være *nok* å mangle 'norskhet' for at statustap skal inntreffe, habitus synes å foretrekke det kjente, eller det forestilt sikre, så det kan være nok å bli kategorisert som 'utlending'. Ved for eksempel å snakke gebrokkent kan tilgangen til jobb eller bolig bli vanskeligere eller en negativ stempeling kan skje. Det hjelper imidlertid da å ha synlig 'hvithet' og/eller 'vestlighet'.

²⁹⁶ J.F. Anderson 1996 [1983].

²⁹⁷ Her tenkes på Berlinmurens fall, Sovjetunionens og Warshawapaktens oppløsning, fulgt av nasjonale og etniske kriger og økende fattigdom i øst, som til sammen kan sies å ha *degradert øst* i øst – vest relasjonen.

Når unge mørkhudede flyktninger kommer til lokalsamfunnet, representerer de *også* noe kjent. Ikke fordi lokalbefolkningen føler at de kjenner flyktingene, og at de har noe felles med dem, men fordi *sånne som 'dem'* allerede har en plass i lokalbefolkningens historisk framvokste persepsjonskategorier. Der inngår de blant de fattige, underordnede og hjelpetrengende 'andre' som negasjoner av et 'vi', de 'rike', 'siviliserte' og 'hjelpende'. Sosial dominans i sin symbolske form handler ikke minst om at herredømmet over persepsjonskategoriene etablerer seg som symbolsk makt, og *tildeler* ved sin eksistens symbolsk kapital. Slike tildelinger av *symbolsk kapital* vil for en stor del skjer bak ryggen på sosiale agenter, uten at de er klar over det vil herskende prinsipper for inndeling og verdsetting av verden, styrke noen og svekke andres sosiale gjennomslagskraft:

Den symbolske kapital er en 'bliven-opfattet' [être-perçu] der eksisterer i relationen mellom nogle egenskaber hos nogle agenter og nogle oppfatningskategorier /høj/lav, maskulin/feminin, stor/lille, etc.). Disse kategorier konstituerer og konstruerer nogle sociale kategorier (dem på toppen/dem på bunden, mænd/kvinder, de store/de små) der er basert på forening (forbund, bordfællesskab, ægteskab) eller adskillelse (tabuet om fysisk kontakt, om ægteskab under ens stand etc.) (...) En af dimensionerne af den symbolske kapital i de højt differentierede samfund er den etniske identitet som i lighed med navn og hudfarve er et percipi, en 'bliven-opfattet', og som fungerer som positiv eller negativ symbolsk kapital. ²⁹⁸

Figur 2 (neste side) er ment som et redskap til å tenke mønstre og sammenhenger i tildelingen av sosial anerkjennelse, forankret nettopp i herredømmet over persepsjonskategoriene i en bestemt habitus sine disposisjoner for å dele inn og verdsette verden.

De distinksjoner/underkategoriseringer og tilskrivning av egenskaper som illustreres i en polarisert form, med utgangspunkt i hovedinndelingene 'hvithet', 'vestlighet' og 'norskhet' i fig.2 er på ingen måte ment å være uttømmende. Det er heller ikke slik at all habitus i lokalsamfunnet i enhver sammenheng vil være disponert for å knytte forestillingene illustrert i modellen til hvithet, vestlighet og norskhet. Meningen er å illustrere hvordan det symbolske dominansforholdet mellom unge flyktninger og lokalbefolkning kan være forankret i historiske og overlokale maktforhold. Symbolsk verdsetting vil preges av at både verdsetter og verdsatt *har inngått og inngår* i historiske og overlokale makthierarkier. Dette betyr imidlertid ikke at den symbolske kapital ikke har en lokal dimensjon eller er basert på konkret kjennskap til personer og grupper (noe jeg kommer tilbake til), bare at det lokaliserte ryktet inngår i et dialektisk forhold til det historiske og overlokale ryktet til de kategorier habitus

²⁹⁸ Bouedieu 1997: 190.

verdsetting den symbolske kapital agenter tildeles lokalt, tildelinger som får betydning for lokale agents tilgang til alle former for basiskapital, ved at de influerer på viktige sosiale prosesser der basiskapital akkumuleres. Tilegnelsen av basiskapital får i neste omgang betydning for lokale agents totale symbolske kapital som den sosiale anerkjennelse i lokale rom er forankret i. Symbolske kamper rundt inndelinger og verdsettinger i overlokale og lokale rom står altså i et forhold til hverandre og utfallet av dem får betydning for hvilken respekt og aksept flyktninger møter. Direkte og indirekte influerer slike kamper på betingelsene for sosial inklusjon (og sosial kapital), tilgang til arbeid/type arbeid (og økonomisk kapital), og kvalifikasjoner (og kulturell kapital). *Generalisert symbolsk verdsetting*, eller det jeg også kaller *kategoribasert symbolsk kapital*, kan forstås som den sosiale verdi som i et gitt sosialt rom følger med en innplassering i gitte kategorier. Den er en verdsetting som ikke trenger informasjon om noe spesifikt eller individuelt for å tre i kraft, den er nettopp en generalisering som setter seg igjennom som respons på noen ytre trekk eller tegn. Den kommer derfor *før*, men også *i tillegg til* individualisert verdsetting. Generalisert verdsetting virker altså inn på flyktningenes totale tilgang til kapital, på deres sosiale verdi og slik på deres selvverd, dvs. samlet på de sosiale og psykologiske forutsetningene for å tilegne seg sosialt verdsatte goder.

Det er viktig å hele tiden være klar over de materielle forholdene som spiller inn på den symbolske kampen og tilgangen på basiskapital. Alt handler ikke om å bære tegn som miskjennes eller anerkjennes i en diskurs, og når tegn får betydning, er det fordi noen har makt til og interesse av å gjøre dem betydningsfulle. Som Anthias (1995) understrteker; “Racism is not just about beliefs or statements (discourse in this narrow sense). Racism also involves the ability to impose those beliefs or world views as hegemonic, and as a basis for the denial of rights or equality. Racism is thus embedded in power relations of different types.”²⁹⁹ Forskning viser da også at for eksempel arbeidsgivere er mindre disponert for å verdsette hudfarge eller nasjonalitet negativt hvis de mangler arbeidskraft eller hvis prisen på denne arbeidskraften er tilstrekkelig lav i forhold til annen arbeidskraft. Det ligger altså makt i å være etterspurt og kunne selge seg billig.³⁰⁰ Derfor synes også utestedene i Oslo å være mindre disponert for å diskriminere mørkhudede hvis det er lite folk på byen.³⁰¹ Heller ’uønskede kunder’ enn ingen kunder. Jeremy ville kanskje blitt mer verdsatt på Vik juniorlag

²⁹⁹ Anthias 1995: 291.

³⁰⁰ Rogstad 2000.

³⁰¹ Gootaas 1996.

hvis de manglet *en* mann på å få fullt lag, eller hvis Jeremy hadde vært keeper og laget stod uten keeper. Jeremy var ikke *bare* 'svart' i sammenhengen, han var også en konkurrent til de andre spillerne om en av de elleve plassene på laget. Jeremy inngikk på fotballaget i relasjon til de andre spillerne *også* som en potensiell trussel for at de selv skulle bli degradert fra en anerkjent posisjon som spiller til en miskreditert posisjon som reserve.

Forestillinger om for eksempel (mangel på) 'hvithet' avhenger altså både av hvilken habitus som oppfatter og hvilken sammenheng 'hvit' opptrer i. Hvor 'hvit' eller 'svart' en person blir synes dessuten å bli gradert på bakgrunn av hvilke tegn disse er i kombinasjon med (som; kjønn, klasse, alder, etc). Det er alltid *en kombinasjon av tegn* som oppfattes og den *verdsettes i en bestemt kontekst*. Det blir i den bestemte kombinasjonen og konteksten hvert enkelte tegn får sin fulle sosiale betydning. De mest 'hvite' blir da gjerne 'hvite' som samtidig bærer tegn på vestlig avstamning, dvs. språk, navn, kroppsbevegelser, smak etc., som habitus er disponert for å oppfatte som 'vestlig'. Som vi har sett, kunne øst europeere, til tross for sin lyse hud risikere å bli kalt 'neger' og 'nigger' i Vik og Dal, noe som indikerte manglende hvithet, men da like gjerne i betydningen manglende avstamning fra Vesten. Kompleksiteten slik den kommer fram ovenfor, betyr at det opereres med graderinger av fremmedhet og hjelpetrang som ikke bare er knyttet til hudfarge, men også til andre tegn personer er bærere av. En svart afrikaner med jeans og skjorte, kors rundt halsen og som snakker og beveger seg med en utdannet, vestlig storbyinnvåners selvsikkerhet, blir i dette perspektivet ikke like 'svart', 'fremmed' og 'hjelpetrengende' som en svart afrikaner i lang kjole og med muslimsk kalott.³⁰² Noe som kompliserer dette ytterligere, som referert til tidligere, er at tolkning av tegn kan variere over tid og med pågående nasjonale og globale politiske konflikter.

³⁰² Jf. Gotaas 1996 som har undersøkt hvordan kategoriseringer på utesteder i Oslo ikke er en ren 'svart' – 'hvit' - kategorisering, men en kategorisering med utgangspunkt i et sett med tegn og som også tolkes i tilknytning til situasjonen. Blant 'svarte' var det afro - amerikansk utseende som hadde status, mens for eksempel arabisk og pakistansk utseende hadde lav status. Dette var imidlertid også knyttet til det å ha den rette stil, språk og kroppsspråk. Det kroppshierarki som Gotaas beskriver er imidlertid også spesifikt for utelivet og måtte tolkes i lys av dette. Ikke minst var 'hippe negere' (som en av restauranteierne uttrykte seg) attraktive fordi 'vestkantdamer' som vanket på utestedene var tiltrukket av svarte menn, og vestkantdamers preferanser var noe eiere av utestedene tilla betydning.

Symbolsk dominans og symbolsk kamp om verdensorden

Ungdommenes fortellinger tyder på at kombinasjonen av tegn de bærer får betydning for graden av dominans de utsettes for. Risikoen for å oppleve at de ikke er velkommen, at noen posisjoner og goder ikke er forbeholdt dem etc., øker desto flere, tydeligere og 'tyngre' tegn de bærer av de tegn habitus er disponert for å verdsette negativt. Innplasseringene ungdommene tildeles må de dessuten *ha sans for*, fordi avvik som signaliserer en ikke-innordning under den dominante habitus' skjemaer for en 'naturlig' inndeling og fordeling av materielle og symbolske goder, risikerer å bli sanksjonert. Med Floya Anthias kan vi si at: "Racisms come in different guises. All are, however, underpinned by a notion of a natural relation between an essence attributed to a human population, whether biological or cultural, and social outcomes that do, will or should flow from this."³⁰³ I prinsippet er det rimelig å anta at det er de samme mekanismene som virker når rasistisk/etnosentrisk/nasjonalistisk dominans utfolder seg, som når patriarkalsk dominans eller klassesdominans gjør det. Bourdieu beskriver i *Distinksjonen* hvordan smak (og dermed virkelighetsoppfatninger) gjør seg gjeldende som et klasseforhold og blir:

...en form for praktisk mestring av samfunnsmessige fordelinger som gjør en i stand til å føle eller forutane hva som vil komme og ikke komme, og det går alltid sammen med hva som vil passe og ikke passe for et individ som har den eller den posisjonen i det sosiale rommet. Smaken virker som en slags sosial stedsans;.. 'sense of ones place'³⁰⁴, og orienterer de som har en spesiell plass i det sosiale rommet mot de posisjonene som passer til deres egenskaper, og videre mot de virksomheter eller goder i det sosiale rommet som passer for de som har denne posisjonen.³⁰⁵

At noen grunnleggende kategorier for sortering gjør seg gjeldende, betyr ikke at kategoriseringer av mennesker skjer harmonisk og uproblematisk i det praktiske liv. Det føres alltid symbolske kamper i et samfunn, og vi lever i en verden som forandrer seg raskt. Kategoriseringer som tidligere har vært selvfølgelige, er ikke nødvendigvis så selvfølgelige lenger. Når virkeligheten endrer seg, dukker stadig kombinasjoner opp som ikke stemmer overens med habitus sine tilvante måter å kategorisere og verdsette på. Det er ikke så uproblematisk lenger å fastslå i dikotomiske termer om noen er 'hvit'/'ikke - hvit', 'norsk'/'ikke - norsk' eller 'vestlig'/'ikke - vestlig'. Et problem oppstår også når kategorier habitus er disponert for å ordne sammen, som norsk = hvit = vestlig, bryter sammen eller ikke lar seg

³⁰³ Anthias 1995: 288.

³⁰⁴ Et uttrykk hentet fra Goffman, jf. Bourdieu 1999a): 192.

³⁰⁵ Bourdieu 2002: 208.

ordne sammen like selvfølgelig lenger fordi folk som ser 'asiatiske' eller 'afrikanske' ut, snakker de breieste norske dialekter og oppfører seg som 'typisk norske'. Det som kjennetegner hurtige skiftninger, er nettopp at habitus sine tilvante forestillinger provoseres, og vi får en tilstand av *heterodoxi*, dvs. en tilstand av kamp, der kjetterske forestillinger utfordrer doxa og der doxa blottstilles fordi det selvfølgeliggjorte problematiseres, det naturaliserte blir kulturalisert.³⁰⁶ I Norge har det begynt å vokse fram noen slike kjetterske oppfatninger rundt hvem flyktninger og innvandrere 'er' i forhold til 'majoritetsbefolkningen' (som heller ikke lenger lar seg uproblematisk definere), der ny virkelighet og nye måter å forstå denne relasjonen på stadig provoserer herskende forestillinger.

Et relativt ferskt eksempel fikk vi da Norsk språkråd i oktober 2006 gikk ut og hevdet at en pakistaner aldri kan kalle seg 'nordmann', selv med norsk statsborgerskap. Ifølge Språkrådet er det slik at "nordmannen tilhører sin gruppe, og pakistaneren sin gruppe".³⁰⁷ Språkrådets uttalelse kan her sies å representere doxa, den herskende måte å kategorisere på i Norge. En common - sense måte å dele inn verden på mellom 'oss' og 'dem' som framfor alt er essensialistisk, og derfor *bevarende*. Dette kan hevdes selv om Språkrådet, etter hard kritikk og to ukers venting, gikk tilbake på uttalelsen. Det interessante her er hvor selvfølgelig og spontant den første uttalelsen kom, som det mest naturlige i verden nettopp fordi den var et uttrykk for den naturliggjorte oppfatningen, der kategorien 'nordmann' knyttes til etnisk norsk tilhørighet i betydningen 'norsk avstamming'. Etnisk tilhørighet blir for Språkrådet (og i en common sense oppfatning) noe endimensjonalt og statisk, der for eksempel en tokulturell forankring benektes, *det går ikke an å være begge deler*. Er man pakistansk, kan man ikke være norsk og vice versa. Hvis personer føler seg både pakistanske og norske, eksempelvis som et resultat av at foreldrene immigrerte fra Pakistan og de selv vokste opp i Norge, så blir dette *feil*, bare én tilhørighet/identitet er mulig. Her begynner det å bli interessant, for hvis bare én etnisk tilhørighet i den allmenne oppfatning er mulig, *hvilken* er da 'den mulige', og hvilke underliggende prinsipper for inndeling ligger til grunn for det mulige identitetsvalget?

Kampen om verdensorden, om herredømmet over persepsjonskategoriene, er ikke ny innenfor innvandrings -og flyktningfeltet. 'Nordmann' - diskusjonen er bare det siste uttrykket for den pågående symbolske kampen der dominante forestillinger, i dette tilfellet representert ved Språkrådet, konfronteres. Lignende kamper har vi sett for eksempel i diskusjoner rundt

³⁰⁶ Bourdieu 1977: 164.

³⁰⁷ Jf. Ny Tid 27. Oktober 2006.

bruken av ordet 'neger'³⁰⁸ og om hvorvidt barn av innvandrere skulle kalles 'andregenerasjons innvandrere' (som underforstått legger vekt på avstamning) eller 'førstegenerasjons nordmann' (som underforstått legger vekt på statsborgerskap og territorial tilknytning).³⁰⁹ I år 2006 blusset diskusjonene voldsomt opp igjen i forbindelse med Muhammed – tegningene, og disse diskusjonene bærer i seg mye av det konfliktstoffet som har kommet til syne rundt disse spørsmålene i det offentlige Norge. Spør vi *hva som står på spill* for de som legger så mye energi ned i å holde kategorien 'nordmann' fri for alt som forestilles som *ikke etnisk norsk*, de som insisterer på å få kalle fargede mennesker 'neger' til tross for at de ber om å få slippe og for de som insisterer på sin rett, i ytringsfrihetens navn, til å krenke muslimer, så er det nærliggende å konkludere med at det handler om *vedlikehold av dominansrelasjoner*.

Et trekk ved dette synes å handle om disposisjoner for intuitivt å beskytte en privilegert posisjon, både globalt og nasjonalt, ved på det symbolske plan å beskytte 'vi' - kategorier fra utvanning og inflasjon, og ved å holde 'de andre' fast i sine miskrediterte kategorier. Ved å slippe 'de andre' inn i kategorien 'nordmann', kan det 'urene' komme inn i det 'rene' (i følge den rasialiserte forestilling om renhet), og nasjonalitetsprivilegiet blir utvannet dersom *det ikke skal være forskjell* på 'oss' og 'dem' lenger. En degradering av 'nordmann' kan lett bli resultatet hvis 'hvem som helst' får kalle seg det, eller rettere sagt hvis de som samtidig bærer tegn på å tilhøre nederst (eller under 'oss') i det globale sosiale hierarki, skal få kalle seg det. Et annet trekk ved dette vedlikeholdet synes å handle om å holde 'dem' fast som dominerte. Ved å insistere på 'vår' rett til å fortsette og kalle folk 'neger' opprettholdes et eldgammelt *raseprivilegium*, og ved å fornærme muslimenes gud tukter 'vi' de mest opprørske av de globalt dominerte. 'De' skal ikke blande seg inn i hvordan 'vi' omtaler dem (med vårt språk i vårt land). Den som føler seg krenket og nedverdiget av å bli kalt 'neger' eller få sin gud framstilt som terrorist eller hund³¹⁰ misforstår, er hårsår og *intolerant*. I de symbolske kampene rundt Muhammed - tegningene synes nok en gang 'vestens kristne siviliserte' (de globalt dominerende) sitt behov for å tukte 'barbarene' (de globalt dominerte) å stå sentralt. Dette behovet kan forstås både i et globalt og et nasjonalt perspektiv, muslimene framstår i

³⁰⁸ Jf. Politimester i Tromsø Truls Fyhn's utspill høsten 2007, der han stiller seg uforstående til at det skulle være problematisk at politifolk (eller andre) bruke ordet "neger" om afrikanere. For en grundigere innføring i og drøfting av diskusjonen rundt ordet 'neger' anbefales Gullestad 2002: 174 – 216, se også Gullestad 2005.

³⁰⁹ Jf. bla. Hylland Eriksen 1998, Kumar 1997 og Gullestad 2002 for diskusjonen om inkluderende vs. ekskluderende ordbruk i omtalen om minoriteter i Norge.

³¹⁰ Jf. Siste bidrag levert av den svenske kunstneren Lars Vilks (høsten 2007), der profeten Mohammed tegnes med hundekropp.

global sammenheng og med 'kampen mot terror' som de mest opprørske (med sin manglende innordningsvilje under USA, Europa og Israel) og i nasjonal sammenheng som de mest gjenstridige i integreringsprosessen (som lite villige til å innordne seg 'norske verdier'). Begge deler kaller på klare symbolske markeringer av hvem 'de' er i forhold til oss og *hvor* 'de' befinner seg i ulike hierarkier.

Det er viktig i denne sammenhengen å gjøre oppmerksom på hvordan historiske og overlokale maktforhold virker inn på betingelsene for flyktningers sosiale anerkjennelse, på tildelingen av symbolsk kapital; på tildelingen av livssjanser. Jeg har tidligere sporet de historiske røttene til forestillingene og samlet noen av dem i modellen foran. Det finnes imidlertid også andre relativt ferske undersøkelser og analyser av hvordan det dominante 'vi', underforstått 'nordmenn', oppfatter og forholder oss til 'de andre' i Norge, der den mest omfattende og relevante for min studie er Marianne Gullestads kritiske analyse av norsk innvandringsdebatt; *Det norske sett med andre øyne*. Her spør Gullestad hvilke nedarvede bilder og forestillinger som preger måten folk i Norge forholder seg til innvandrere på, og om det er en del av 'det norske' å lage usynlige barrierer overfor fargede mennesker. Det som er i fokus er hvordan den politiske og intellektuelle eliten uttaler seg om landets nye innbyggere, og det er fra disse ytringene konstruerer Gullestad 'den nasjonale orden'.³¹¹ Den nasjonale orden kan sees på som et uttrykk for den dominante habitus' måte å kategorisere og verdsette på, der Gullestads fokus er på hegemoniske forestillinger om hva det betyr å være norsk.³¹²

Gullestad ser i den nasjonale orden en forsterket tendens til at kultur og avstamning er viktige for 'norskhet', og hun forklarer dette som en reaksjon på nye utfordringer knyttet til en økende transnasjonal migrasjon. Gullestads hovedtese er at den nasjonale orden, som den kommer til uttrykk på det symbolske planet, bidrar til å forsterke det hun kaller for nyrasistiske strømninger. De hindrer nye innbyggere i Norge i å bli oppfattet som og oppfatte seg selv som fullverdige norske innbyggere. Et sett med hegemoniske tolkningsrammer naturliggjør diskriminering av minoritetene, der innlemmelse i 'det norske' ikke baserer seg på statsborgerskap, men forestillinger om avstamning og kultur. Gullestads poeng kom i denne undersøkelsen tydelig fram i flere sammenhenger, både i situasjoner med direkte rasistisk eller diskriminerende praksis og i de unge flyktingenes egne refleksjoner. Flere var

³¹¹ Jf. s. 69 i denne avhandlingen, Jf. Gullestad 2002: 270 – 272.

³¹² Dette kan hevdes selv om Gullestad (2002) ikke bruker Bourdieus begrep 'habitus' om den nasjonale orden, men beskriver den som *hegemoniske tolkningsrammer* med utgangspunkt i Antoni Gramscis forståelse av hegemoni.

pessimistiske med hensyn til egne muligheter i Norge, og *når* de var skeptiske, var det nesten alltid knyttet til erfaringer med rasisme og diskriminering, utsiktene til å bli behandlet som annenrangs borgere. Ismael ordlegger seg på denne måten:

... jeg *hadde* mye håp når jeg bodde i hjemlandet mitt, jeg tenkte aldri at jeg skulle flytte til et sted der de hater meg så mye.(...) ...når jeg hører sånne stygge ord ['neger', 'helvetes muslim' mfl.] blir tanken min annerledes, jeg føler meg ikke trygg. Jeg tenker at; - nei; de aksepterer meg ikke her. Skal jeg bli her eller ikke? Kan jeg bli norsk eller ikke? Hvis jeg bor her fortsatt i 30 år eller 50 år eller mer, eller barna mine bor her...så av og til føler jeg at de skal ikke akseptere meg... uansett. Jeg er utlending, utlending.. uansett. Hvis jeg bor her 50 år, eller barnebarna mine bor her, uansett, de er utlending...(...) ... hvis ikke folk aksepterer at du er norsk, så er det ingen vits å skrive på et papir at du er nordmann. Ikke sant?

Ismael stiller her det samme grunnleggende spørsmålet som Gullestad; er det mulig å bli akseptert som en likeverdig borger og et fullverdig medlem av et norsk nasjonalt fellesskap så lenge ytre fysiske trekk avslører din 'ikke - norske' avstamming? Vil barnebarna hans også bli behandlet som annenrangs borgere, fordi de mangler den 'hvithet' som opererer som en underforstått dimensjon ved det å være norsk? I motsetning til tidligere tiders innvandrere fra Europa, som i løpet av en generasjon kunne kvitte seg med sitt 'ikke - norske' fordi deres 'hvithet' ikke umiddelbart kunne skille 'dem' fra 'oss' når det gjelder avstamming, er Ismael og hans etterkommere i generasjoner dømt til å se 'ikke norske' ut hvis ikke forestillingene om norskhet endres.

Et problematisk aspekt ved dette, som ungdommene beretter om og som også ble nevnt av etterkrigsflyktingene, er at det sammen med disse forestillingene om 'norskhet', synes å opptre et krav om å bli norsk. 'Vi' krever at 'de' må bli norske, samtidig som at 'vi' i måten 'vi' forestiller oss 'dem' og 'det norske' på, signaliserer at dette egentlig er en umulighet. 'Vi' kommer stadig med assimileringsoffert, men indikerer samtidig at selv om 'de' mottar *alle* disse invitasjonene, kan 'de' aldri bli 'norsk', underforstått 'de' kan aldri bli likeverdige med 'oss', i hvert fall ikke i Norge. For de av ungdommene som lar seg assimilere, venter det altså ikke nødvendigvis anerkjennelse, risikoen for miskjennelse og avvísning er alltid der – både fra dem de distanserer seg ifra og dem de prøver å bli som. Streben etter norskhet blir derfor noe risikabelt. Selve *streben* verdsettes nok positivt i en habitus disponert for å forvente assimilasjon, men den samme habitus er ikke nødvendigvis disponert for å ta opp de stadig mer fornorskede i sine 'vi' - kategorier. Norskheten bør være det habitus er disponert for å oppfatte som en *fullverdig norskhet*, dvs. en norskhet som ikke opptrer sammen med tegn som oppfattes som uforenlige med det å være norsk. Krav om anerkjennelse som 'norsk' kan i slike tilfeller virke som en provokasjon mot denne habitus fordi dette 'unorske' (og samtidig

lavstatus) intuitivt oppfattes som en trussel mot egen status, den har implisitt i seg en trussel om utvanning av de innviddes symbolske kapital.

Unge flyktninger er framtidsrettede, de er opptatt av mulighetene og det kommer ofte fram at de orienterer seg ut av lokalsamfunnet, til andre steder i det nasjonale og globale rom. Det kan synes som om erfaringer med manglende respekt og aksept kan gjøre det vanskelig å identifisere seg med Norge, mangel på likeverdighet og sosial eksklusjon oppleves som en avvisning, og enhver avvisning kan bygge opp under diaspora - tendenser i den betydningen James Clifford gir begrepet. Diaspora blir da ikke først og fremst det immigranter definerer seg *med*, men hva de definerer seg som *forskjellig fra*, fortellinger som springer ut av følelsen av å ha røtter og tilhørighet et annet sted, der en i motsetning til i eksillandet aksepteres.³¹³ En undersøkelse fra USA utført av Alejandro Portes og Rubén Rumbauts viser at følelsen av mangel på aksept og respekt gjør det vanskeligere for ungdom å identifisere seg med eksillandet. Forholdet mellom immigranternes hudfarge og identifiseringsgraden med USA ble undersøkt ved at unge etterkommere av immigranter ble intervjuet på to ulike tidspunkt med fire års mellomrom. Det viste seg at de med europeisk avstamning (hvithet) hadde økt sin identifisering med USA, mens alle andre hadde økt sin identifisering med opprinnelseslandet. Mørk hud gikk sammen med en pessimisme i forhold til å bli respektert og akseptert i det amerikanske samfunnet.³¹⁴

Symbolsk kapital i arbeid - generalisert og individualisert verdsetting

Ethvert sosialt rom og felt vil ha sin særegne kombinasjon av historisk oppståtte forskjeller. I de to lokalsamfunnene Vik og Dal oppstod nye forskjeller i siste halvdel av 1980 - årene, representert ved flyktingenes ankomst. Fra det tidspunktet ble flyktingene en del av lokalhistorien, de var ikke lenger bare overlokale kategorier for lokalbefolkningen, men personer og grupper som kunne observeres i ulike sammenhenger i lokalsamfunnet. De kunne gjenfinnes i boområder, på arbeidsplasser, på skoler og i gatene, og de fikk gradvis sitt lokale rykte, både som kategorier, grupper og enkeltpersoner. Flyktingkonsulenten i Dal beskriver hvordan ulike kategorier av flyktninger ble vurdert og mottatt forskjellig i lokale felt:

”Bosnierne har et meget godt ord på seg for å være flinke arbeidsfolk. Sånn at når det etterpå

³¹³ Clifford 1994.

³¹⁴ Portes og Rumbauts 2001.

kom afghanere, så sa folk; - Kan du ikke gi oss en bosnier da. Det var det de ville ha, pliktoppfyllende og flinke arbeidere.” Flyktningkonsulenten mener at dette kunne ha noe å gjøre med at ”...de er jo hvite, sånn som deg og meg, og folk aksepterte dem jo veldig lett”. Hun mente videre at vest - afrikanere, til tross for sin mørke hud, også hadde fordeler, særlig fordi de var ”kristne” (og ble tatt opp i den lokale menigheten), i tillegg var de ”vestlig orienterte”, ”har en vestlig tenkemåte” og er ”språklig engelske”. Alt i alt oppsummerer hun likevel at folk er ”...reddere muslimer og fremmede nå enn før” (interessant nok nevnes her ‘muslimer’ og ‘fremmede’ i samme åndedrag), altså at skepsisen har økt.

Generaliserte hegemoniske forestillinger forankret i overlokale felt, vil lokalt virke som en slags *symbolsk startkapital* for flyktningene, de utgjør symbolske betingelser for en lokalisert sosial verdsetting av grupper og enkeltagenter. Generaliseringene blir *det* flyktningenes selvpresentasjon forstås i lys av, i et første møte. En lokal prosess starter imidlertid umiddelbart, der kategoriseringer og generaliseringer modifiseres i et dialektisk forhold til direkte erfaringer med flyktningene. Lokal erfaring vil fortsatt være preget av generaliserte forestillinger i overlokale felt, men vil også kunne utfordres av praksis. Ved at det overlokale bringes inn i det lokale, endrer lokalbefolkningens forhold til flyktningene seg fra å være en forestilt relasjon til forestilte kategorier av mennesker, til å bli relasjoner i det praktiske liv mellom mennesker som virker i det samme lokale rom. Kategorisering og verdsetting vil justeres i forhold til erfaringer med subjekter, og personlige rykter oppstår som både bærer i seg og er forskjellige fra generaliserte rykter.³¹⁵ Gjennom den praktiske erfaring rokkes forestillinger i tilskrivende habitus om hvem som hører til hvor (han/de passer ikke i den kategorien) og hva en kategori representerer (‘De’ var ikke som vi trodde).³¹⁶

Ved tildeling av sosial anerkjennelse til enkeltagenter kan vi altså analytisk skille mellom *generalisert sosial verdsetting*, forankret i tildelende habitus sine måter å kategorisere på og *individualisert sosial verdsetting*, forankret i den samme habitus sine praktiske erfaringer med

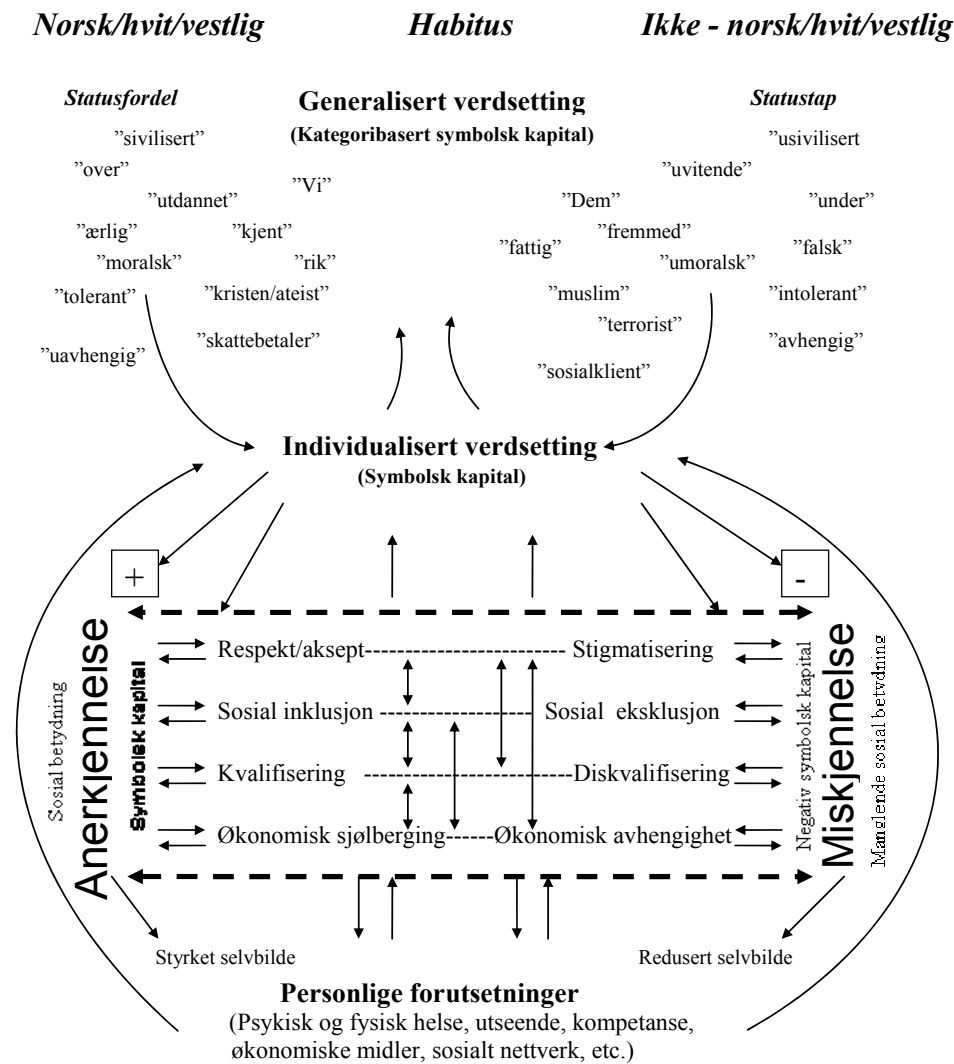
³¹⁵ Dette kan hevdes, selv om noen vil påstå at en nærmest fullstendige objektivering er mulig selv i praktisk omgang, jf. for eksempel Ralph Ellisons roman (1952) *Invisible Man* der hovedpersonen, en svart tjener i USA, oppfatter seg som nærmest ikke eksisterende som subjekt i dominansrelasjonen til sin herre.

³¹⁶ Klepp (2002) beskriver i sin studie hvordan lokalbefolkningens forforståelse i et lokalsamfunn på Vestlandet ble utfordret når en gruppe somaliere slo seg ned. Somalierne passet ikke inn i det stereotype bildet av dem produsert i overlokale felt, der særlig den hegemoniske forestillingen av dem som *sosialklienter* måtte modifiseres og avgrensnes lokalt. Det som *skilte* somalierne fra de andre flyktningene i bygda var at de kom dit *fordi de hadde jobb* på fabrikken, de hadde tilgang til økonomisk basiskapital, *de klarte seg selv*, noe som den vestnorske habitus var *disponert for å anerkjenne*. Riktignok fantes der forforståelse og stereotypier som var seiglivede, og det var langt fram til noen integrert tilværelse med lokalbefolkningen, men *at de klarte seg selv*, tilførte hele gruppa symbolsk kapital.

enkeltagenter. Den symbolske kapital kan derfor sies å ha to ulike kilder, habitus sine skjemaer for inndeling og verdsetting og praktisk erfaring med det som verdsettes. Som jeg har vært inne på, vil den generaliserte verdsettingen eller *kategoribasert symbolske kapital* i dette perspektivet både gå foran og være en del av en *individualisert symbolsk kapital*. Den første trenger ikke den andre, men den andre vil med nødvendighet ha i seg den første. Det er umulig å tenke seg at enkeltagenter kan tildeles sosial verdi uten at noen persepsjons - kategorier brukes i slike tildeling. Det er imidlertid mulig å tenke seg at enkeltagenter tildeles sosial verdi *uten* at den som tildeler har noen som helst praktisk erfaring med dem. Enkeltagenters sosiale anerkjennelse blir i dette perspektivet mer eller mindre et uttrykk for en generalisert verdsetting, avhengig av graden av objektivisering. Den kan ta form av å være en verdsetting av person, men kan i hovedsak være et uttrykk for habitus' disposisjoner for å kategorisere og verdsette på grunnlag av ytre trekk. For at sosial verdsetting av enkeltagenter skal bli mer enn en ren objektivisering, er den avhengig av at noe individuelt bringes til torgs, individuelle ferdigheter, eiendeler, utseende, venner, fortellinger etc. som en individualisert symbolsk verdsetting kan basere seg på. Individualisert symbolsk kapital vil da komme til uttrykk som et lokalisert personlig rykte som forutsetter praktiske erfaringer med agenten, og som ikke kan reduseres til den generaliserte symbolske kapital habitus er disponert for spontant å tildele agenten på grunnlag av ytre trekk. (fig.3)

Den generaliserte verdsettingen får altså både *direkte* betydning for betingelsene for selvpresentasjon og *virker indirekte* ved å påvirke det som i modellen kalles den individualiserte symbolske kapital. Den innvirker i sammenhengen på den relative symbolske verdi av personlige ressurser og egenskaper når disse blir sett og verdsatt av det kategoriserende blikk. Siden generaliserte verdsettinger og tilskrivninger skjer intuitiv og ofte før den individualiserte, vil de første distinksjonene som gjøres, innvirke på hva det er mulig å bli oppfattet som. Personlige kvaliteter, handlinger og posisjoner oppfattes i lys av de inndelinger en habitus er disponert for å gjøre og den verdi den er disponert for å tildele kategorier som for eksempel 'muslim', 'innvandrere' eller 'svart' i sammenhengen. Kan/bør en 'svart' være 'overordnet' 'hvit'? Kan en 'muslim' være 'tolerant'? Kan/bør en 'innvandrere' være 'rik'? I dette perspektivet får personlige egenskaper og ressurser først sin fulle sosiale betydning i sammenhengen der en bestemt habitus, med sin makt og sine disposisjoner for å inndele og tildele verdi, avgjør ressursene og egenskapenes sosiale potensiale nettopp i denne sammenhengen.

Figur 3: Symbolsk kapital som generalisert og individualisert sosial verdsetting



En persons symbolske kapital i en konkret sammenheng, vil altså utgjøres av et forhold mellom disse to formene for symbolsk kapital, den vil ha *disse to kildene* som hver for seg bidrar når den sosiale anerkjennelse og miskjennelse tildeles lokalt. I utgangspunktet vil positiv generalisert symbolsk kapital, dvs. de statistiske sjansene for å havne i sosialt verdsette kategorier basert på ytre trekk (generalisert anerkjennelse) gi personer mye gratis, mens negativ generalisert symbolsk kapital (generalisert miskjennelse) vil gi personer mye å kompensere for med individuelle ressurser (for ikke å ende opp med negativ symbolsk

kapital). Desto mer utbredte, sterke og selvfølgeleggjorte hegemoniske generaliserte forestillinger er i et sosialt rom, jo mer sosialt effektive er de, og desto mer individuelle ressurser kreves for å framtvinge en situasjon av heterodoksi og refleksjon, der en omdefinering av virkeligheten blir mulig, og der generalisert negativ symbolsk kapital kan nøytraliseres eller miste noe av sin effekt. Kompensering for negativ symbolsk startkapital krever altså personlige ressurser, personlig basiskapital og/eller kroppslig kapital.

Selv i små samfunn finnes flere sosiale sammenhenger som byr på muligheter for å manøvrere, og gir ungdommer en viss frihet til å velge og velge bort sosiale fellesskap og presentere ulike sider ved seg selv i ulike sammenhenger. En strategi for ungdommene i denne undersøkelsen ble da også å søke til de felt der de forventet å bli verdsatt høyt. De måtte imidlertid være forberedt på at den feltspesifikke kapital de bringer med seg, står i et forhold til en potensielt negativ symbolsk kapital de er bærere av. Jeremy søkte til idrettsfeltet og fikk bli med på det lokale fotballaget fordi han var god til å spille fotball. Den feltspesifikke kapitalen (god fotballspiller) var imidlertid ikke nok i dette tilfellet til å veie opp for at han var 'svart', hadde dårlige norskkunnskaper og ikke kjente noen på laget fra før. Fotballkunnskapene kunne ikke automatisk konverteres til aksept og vennskap, totalt sett ender han opp med en negativ symbolsk kapital som gjør at han isoleres og ekskluderes.

Tilgang til materielle og symbolske goder påvirkes altså av symbolsk kapital, men også ungdommenes egen habitus og hjemmemiljø spiller her inn. Ungdommene pålegger seg selv, og pålegges av foreldrene, ulike begrensninger. Tegn som indikerer 'svart', 'muslim', 'flyktning' vil ikke være absolutt ekskluderende, selv om de er risikotegn. Sosial inklusjon handler også om hvor mye ungdommene er villige til å kompromisere eller være med på, dvs. anerkjenne det som anerkjennes i ulike ungdomsmiljøer. Vilje og evne til tilpasning henger derfor også sammen med kulturell bakgrunn i utvidet betydning, der også 'familiekultur', 'urban/rural kultur', 'klassekultur', 'kjønnskultur' etc. inngår og den påvirkes av materielle forhold som for eksempel 'alder ved ankomst'. Det kunne synes som at de som var relativt unge når de kom, hadde gått lenger i å ta opp i seg og/eller forstod bedre den lokale ungdomskulturen. De gikk gjerne på de samme stedene, gjorde de samme tingene, hørte på den samme musikken, hadde flere jamnaldrende venner fra lokalbefolkningen etc. Disposisjoner for tilpasning og alder ved ankomst synes altså å være viktige faktorer for sosial inklusjon. Disse kan sees i sammenheng med hverandre siden habitus i større grad vil være tilpasset omgivelsene, og agenter vanligvis vil ha mer kulturell og sosiale kapital når de

kommer som små barn eller blir født i lokalsamfunnet. Selv om det skulle være slik, er *det* imidlertid ikke ensbetydende med at ”det problematiske” forsvinner. I det denne undersøkelsen er i ferd med å bli slutført, kan det se ut til at et miljø utvikler seg i Vik, dominert av ungdom med flyktningbakgrunn som har tapt i skolen, ekskluderes fra arbeidsmarkedet, og der rus og småkriminalitet er viktige komponenter. Dette er flyktningungdom som var fra *10 år og yngre* da de kom til Vik.

Undersøkelser har vist at for eksempel unge jenter i muslimske familier risikerer påbud hjemmefra som begrenser deres muligheter for deltakelse i ungdomsmiljøene.³¹⁷ Når påbud hjemmefra og konflikter rundt slike påbud ikke stod sentralt for verken gutter eller jenter i denne undersøkelsen, kan dette ha sammenheng med at antall muslimske familier med unge jenter var lite. Det minner oss imidlertid også om at ‘muslimske familier’ kan være så mangt. Nadia sin familie var ikke særlig religiøst aktive, selv om de betraktet seg som muslimer. Nadia avkrefte at hun hadde det strengt hjemme eller strengere enn sine brødre: ”Nei, det var det ikke...mamma hadde helst hivd meg ut;.. ‘dra på en fest!’, det var ikke noe sånt”. For Fatima og Azize var religion viktigere, og de satte helt klart grenser for hva de ville være med på. Inntrykket var likevel at dette var internalisert og selvpålagt og derfor ikke ble oppfattet som påbud fra foreldrene. Fatima bodde eksempelvis alene på hybel i Vik de siste to årene på videregående, utenfor familiens kontroll.

De sammenhenger som kunne være problematiske for muslimske ungdommer (og særlig jentene), var sammenhenger med mye alkohol. Det var derimot ikke noe absolutt over dette, som at de overhodet ikke kunne delta i slike sammenhenger, igjen var konteksten avgjørende. Vi har for eksempel sett at Azize og hennes søster ville delta i russefeiring, selv om de visste at dette var forbundet med mye alkohol og festing. Bare de muslimske ungdommene følte at deres grenser ble respektert, syntes det i liten grad å være noe problem for dem å delta i sammenhenger med alkohol, det var først og fremst fyll og sjikane som ble problematisk. Samir forteller eksempelvis at han aldri gikk på pub i Vik eller Dal, men at det ikke var noe problem når han kom til Trondheim. Han forteller at han drikker te og kaffe, de andre sin øl eller vin: ”...de (studiekameratene) har ikke blitt mindre sosiale for det...det har ikke forandret miljøet. Det var hyggelig. Det var veldig sosialt, jeg ble kjent med mange på puben. Det er derfor en annerledes erfaring enn her (i Dal)”.

³¹⁷ Jf. Prieur 2004 mfl.

Utdanning var en strategi som stod sentralt i ungdommenes kamp for å skape seg en anerkjent tilværelse, som med Nadia. Det vanlige var at utdanning ble prioriterte høyt, både av ungdommene selv og familien, og mye ble investert i å lykkes.³¹⁸ Når unge flyktninger strevde i utdanningssystemet, så kunne dette ha flere årsaker som avbrutte utdanningsløp, traumatisering, små muligheter for hjelp til skolearbeid, språkproblemer, sosial isolasjon og depresjon. Når noen lykkes bedre enn andre, hang dette gjerne sammen med at de hadde en utdanningshabitus, knyttet til utdanningskapital i familien. Bourdieu peker på at ”den tendensielle lov om menneskets oppførsel” gjør at:

...den subjektive forhåpning om gevinst tenderer mot å avpasse seg etter de objektive muligheter for gevinst, styrer tilbøyeligheten til å investere (penger, tid følelser, etc.) i de forskjellige feltene. Det er på denne måten familiens og barnas tilbøyelighet til å investere i utdanning (i seg selv en av de viktigste forutsetningene for skolegang) er avhengig av i hvilken grad de er avhengige av utdannelsessystemet for å reprodusere sin arv og sin sosiale posisjon, og av hvilken mulighet for suksess disse investeringene vil gi tatt i betraktning størrelsen på deres kulturelle kapital. Sammen avgjør disse to faktorene de betydelige forskjellene i holdninger til skolen og til skolerresultater.³¹⁹

Habitus er viktig, men altså ikke nok for suksess, og flere ganger kom det fram at individuelle livshistorier kunne spille en viktig rolle for mulighetene og holdningene til utdanning. Flere av ungdommene hadde mistet mange år med utdanning under krig og flukt, fordi situasjonen rundt dem hadde vært kaotisk, eller de hadde manglet ressurser under flukten. Andre hadde fått nærmest normal oppfølging. De som hadde hatt problemer, måtte gjerne ha ekstraundervisning, ta fag eller hele klassetrinn om igjen, og i verste fall mistet de motet og droppet ut av undervisningen.³²⁰ Når flere ikke fulgte normal progresjon i utdanningsforløpet var dette en indikasjon på problemene, men det behøvde ikke å bety at de ikke fikk seg en utdanning. Særlig de med en utdanningstradisjon i familien gav ikke lett opp, de hadde en sterk overbevisning om at utdanning var viktig. Det som syntes å skje, var imidlertid at det tok lenger tid, og at de gjerne måtte gjennom en realitetsorientering der ambisjonene ble

³¹⁸ Dette samsvarer med bla. Lauglo 2000, og Sletten 2001, som finner en mer positiv atferd i forhold til skolen og mindre negativ atferd hos minoritetsungdom.

³¹⁹ Bourdieu 1999a): 225.

³²⁰ Vanligvis var slike avbrudd i utdannelsen noe som skyldtes kaotiske krigs - eller etterkrigstilstander. I Rosa (20) sitt tilfelle var det imidlertid annerledes. Da hun ble plukket ut som overføringsflyktning av Utlendingsdirektoratet (UDI) hadde hun bare 4 måneder igjen av sin treårige videregående utdanning, noe som ville gitt studiekompetanse. Rosa var av den oppfatning at hun kunne dra til Norge, fullføre skoleåret og få sin studiekompetanse. Ingen informerte henne om at dette ikke var mulig, og at hun måtte begynne på nytt med tre nye år dersom hun ikke hadde fullført videregående utdanning. Noen ’glemte’ altså å informere Rosa om hva hennes situasjon innebar, og det syntes å prege henne at hun var bitter for å måtte begynne på nytt. Hun kunne som overføringsflyktning utsatt reisen til Norge og fullført utdanningen i sitt første eksilland, i stedet kostet ’forglemmelsen’ eller ’informasjonssvikten’ Rosa tre ekstra år på skole.

justert.³²¹ Legeplaner ble til sykepleierutdanning, journalistplaner endte med lærerutdanning, allmennfagstudier ble oppgitt til fordel for en yrkesfaglig utdanning etc. At det syntes å være slik, er kanskje ikke så oppsiktsvekkende, tatt i betraktning det mange ungdommer hadde vært igjennom og den omstillingen de skulle takle i eksil. Det å tilpasse forhåpningene til mulighetene kan også sees på som en strategi for å ta vare på sitt selvbylde.

Det fantes likevel flere eksempler på at det gikk bra med utdanningsplanene, og i disse tilfellene kunne den uformelle kvalifisering være viktig, forankret i hyppigheten og kvaliteten av samvær med lokale ungdommer. Manglende inklusjon påvirket ikke bare ungdommenes selvbylde negativt, det reduserte også faktisk tilgangen til kulturell kapital som var viktig for utdanningen. I tillegg til å lære seg norsk og tilegne seg kulturelle koder, kunne sosial inklusjon være viktig for tilgangen til informasjon, kontakter og indirekte til en rekke sentrale goder. Flere av ungdommene strevde eksempelvis på det åpne marked med å få seg arbeid og bolig, noe de sjelden syntes å lykkes med. Det kan synes som at sosial eksklusjon blir mer alvorlig på mindre steder, fordi nettverkene av 'ikke - norske' (som blir alternativet for de ekskluderte) er for små og svake til å kompensere for sosiale ressurser situert i nettverk dominert av lokalbefolkningen. I byene finnes det sterkere etniske eller fleretniske nettverk og flere submiljøer, dominert av 'norske', å søke til. Poenget her er ikke at flyktninger har godt av å treffe nordmenn (selv om det også kan være tilfelle), det viktige er at de trenger å innlemmes i sosiale nettverk med en viss sosial kapasitet, dvs. som har en utbredelse og styrke som reelt gjør dem til en sosial kapital for ungdommene.

Matteus - effekten - den som har, skal få

Personlige relasjoner starter gjerne med at vi er mest *kategori* for hverandre, for så å bli mer *person* ettersom relasjonene utdypes. Tegn på kategoritilhørighet får vanligvis redusert betydning og personen trer mer fram med sine karakteristika over tid.³²² Noen personer, i noen sosiale rom og sammenhenger, vil imidlertid ha en tendens til å forbli i kategoriene de tildeles. En forutsetning for at det skal skje avkategoriseringer og re - kategoriseringer, er at en samhandling og dialog kommer i gang som kan framtvinge den refleksjonen og de

³²¹ Jf. Lødding 1996; Bakken og Sletten 2000.

³²² Jf. Goffman 2000: 71.

justeringene som er nødvendige i den kategoriserende habitus. Her støter vi imidlertid på en variant av det Bourdieu kaller for den negative symbolske kapitalens forbannelse.³²³ For å kjempe mot negativ symbolsk verdsetting trengs tilgang til sosiale fellesskap, en arena for symbolsk kamp og selvpresentasjon, noe som nettopp undermineres av den negative symbolske kapitalens mest karakteristiske trekk, at den er sosialt ekskluderende. Det vil også være en fare for at selv om ungdommene skulle slippe til (som på skoler og arbeidsplasser), vil en *reell* dialog undergraves fordi den forutsetter en *gjensidig* anerkjennelse som også undergraves av negativ symbolsk kapital. På denne måten undermineres ikke bare tilgangen til sosiale arenaer og sosiale fellesskap, men også tilgangen til alle former for kapital som er situert og fordeles der (språkkunnskaper, jobber, kulturelle koder, informasjon, kontakter, referanser, etc.).

Dette forholdet forsterkes av at flyktninger ved ankomst er *relativt* kapitalfattige. Mye av det som i tidligere omgivelser fungerte som kapital, gjør ikke det lenger, nye sosiale nettverk skal bygges, nytt språk, ferdigheter og sosiale koder skal læres, og familiens eventuelle økonomiske ressurser blir gjerne devaluert. Ved siden av å ha problemer med å bli respektert og akseptert, starter flyktningene gjerne sin tilværelse i lokalsamfunnet som sosialt utenfor, diskvalifisert og økonomisk marginaliserte. Forutsetningene kan være ytterligere svekket ved for eksempel at de selv eller noen i familien har vært utsatt for ekstreme psykiske påkjenninger i krig og på flukt eller traumatiseres i eksil. *Matteus effekten*³²⁴ trer i kraft, dvs. den mekanismen at de som har mye skal få, og de som har lite risikerer å miste selv det lille de har. Den kapitalfattige har lite å investere i tilgang på ettertraktede goder, de kapitalrike har mye å investere og inviteres derfor gjerne inn i sosiale fellesskap og på arenaer der de kan akkumulere og konvertere sin kapital. De møtes med velvilje og en romslig tabbekvote mens de kapitalfattige risikerer å komme inn i nedadgående spiraler, der manglene forsterker hverandre. En generalisert miskjennelse og mangel på basiskapital virker negativt på respekt/aksept, sosiale inklusjon, kvalifisering og sjølberging, som igjen påvirker tilgangen til alle former for kapital, inkludert den individualiserte symbolske kapital. Ungdommens sosiale forutsetninger for mestring av sin tilværelse svekkes, det gjør også deres psykologiske forutsetninger for mestring, eller, *for sosial deltakelse overhodet*, fordi deres selvbilde

³²³ Bourdieu 1999: 250.

³²⁴ Omtalt i Matteus-evangeliet og bla. kjent i sosiologien fra Merton 1968 og 1988, som bruker begrepet om mekanismer i belønningssystemet innen vitenskapen. Hos Bourdieu brukes det mer allment om det å *ha kapital*, som å *ha noe å investere/konvertere* i prosesser der det totale kapitalvolumet har en tendens til å øke.

systematisk undergraves. I verste fall, som i Peters tilfelle, rammes psykisk og fysisk helse varig og en nedadgående spiral blir svært vanskelig å bryte.

I denne undersøkelsen rapporterer ungdommene om sosial eksklusjon som en viktig sosial konsekvens av miskjennelse, og om usynliggjøring som en hyppig form for sosial eksklusjon. I følge Honneth, fungerer usynliggjøring som en måte å uttrykke sosial overlegenhet på, ved å 'se gjennom' den underlegne. Det at vi blir *utsatt for usynliggjøring*, indikerer at vi har med en aktiv sosial handling å gjøre som krever at den usynliggjorte først har blitt sett, dvs. erkjent kognitivt, som eksisterende fysisk objekt i rommet. Kun det at noen faktisk er sett, i betydningen kognitivt erkjent, gjør det mulig å gi uttrykk for symbolsk verdsetting. Som Honneth understreker vil:

” ‘Synliggjørelsen’ af en person gå udover den kognitive handling, der består af den individuelle identifikation, idet det gennem tilsvarende handlinger, fagter eller mimik *offentlig bliver uttrykt* [min kursivering], at personen anbefalende bliver tatt til etterretning på en måte, der passer til omstendighetene, og kun fordi vi som led i vores anden natur har en fælles viden om disse ekspressive uttrykksformer, kan vi se tegn på ‘usynliggjørelsen’, ydmygelsen, i deres bortfald, (...)... det at ‘blive synlig’ i en anden ikke-visuel forstand, er en elementær form for anerkendelse.”³²⁵

Her kommer begrepet 'miskjennelse' sin dobbelte betydning godt fram, vi (eller noe ved oss) kan både forbli '*ikke erkjent*', i betydningen gjort sosialt ikke - eksisterende³²⁶ og gitt eksistens *eksplisitt* ved tildeling av negativt verdi. Som andre former for miskjennelse, kan usynliggjøring få en mer eller mindre demonstrativ og ydmykende karakter. Den mimikk, de fakter og geberder som følger erkjennelsen, er ekspressive uttrykksformer med en sosial karakter som vi gjør hverandre sosialt synlige med. Vi erkjenner ikke bare personer i vår nærhet, vi gir også ved måten vi møter dem på, beskjed til omgivelsene om hvilken verdi vi synes de har, hvor mye og hva slags oppmerksomhet de fortjener. Dette kroppsspråket er tilgjengelig for de som er disponert for å oppfatte det, fordi de har vokst opp i omgivelser der det har vært aktivt og fått sin betydning. I Bourdieus terminologi er habitus sine skjemaer ikke minst:

...en praktisk orientering av praksis, og de graver det en feilaktig kaller *verdier* ned i de mest automatiske gester eller i tilsynelatende mest ubetydelige kroppsteknikker: håndbevegelser eller gangelag, måter å sette seg eller pusse nesen på, munnens bevegelser når en spiser eller når en snakker. Her anvendes de mest grunnleggende prinsipper for

³²⁵ Honneth 2003: 103.

³²⁶ Honneth eksemplifiserer en slik 'se igjennom' - atferd med at adelen hadde lov til å kle seg nakne foran tjenestefolkene fordi de; ” ..på en vis måte ikke ansås at være til stede” (Honneth 2003: 99).

konstruksjon og vurdering av den sosiale verden, de som mest direkte uttrykker arbeidsdelingen (mellom klasser, aldersgrupper eller kjønn) eller deling av dominansarbeid.³²⁷

Med bare kroppsteknikker kan altså en usynliggjøring foretas, og i dominansforholdet foretas en *ubetydeliggjøring* (hvor usynliggjøring kan inngå) av de som mangler symbolsk kapital. Meningene deres er ikke like etterspurt, troverdigheten er ikke like stor, oppgavene de får er ikke like viktige, sammenhengene de inviteres til er ikke like mange og like viktige, anerkjennelsen er ikke like raus. Endelig, som nevnt ovenfor, spiller det inn at inkorporeringen i en habitus kan være så sterk at det å kategorisere på bestemte måter og tillegge kategoriene bestemte egenskaper blir vanskelig å endre, selv med dialog og samhandling.

Et overraskende funn i denne undersøkelsen har vært den *avvisningen* lokalbefolkningen kunne legge for dagen overfor flyktingene. Den energi som kunne legges ned i 'asosial responsløshet', i det å slippe og forholde seg til flyktingene, som naboer, på offentlige kontorer, ved å ikke hilse i den daglige omgang, i å ikke møte blikk og ikke invitere dem inn i mindre fellesskap som skoleklasser og arbeidsplasser. Mest overraskende var det at lokal ungdom også syntes å opptre avvisende overfor unge flyktinger. Vanligvis forbindes ungdom med frimodighet og sosial responsivitet. Mønsteret kan delvis forklares med at dette synes å være samfunn med generelt lite inkluderende hilsningsseremonier og omgangsformer, med sjenertid og sosial usikkerhet. Det var likevel tydelig i flere tilfeller at det også handlet om avvisning som sanksjonering, om utøvelse av mikromakt med en klart fiendtlig og utstøtende karakter.

Innledningsvis spurte jeg om betingelsene unge flyktinger møter for å få *avmytifisert* ønsket kategoritilhørighet, få til en *avkategorisering* fra innplasseringer i uønsket kategoritilhørighet og for *valg av ønsket kategoritilhørighet*. Ut ifra det flere av ungdommene beskriver, synes rommet for forhandlinger og muligheter til å influere på etablerte inndelinger og verdsettinger å være liten. Tunge føringer fra overlokale maktfelt synes å gjøre seg gjeldende i forhold til hvordan det blir mulig å oppfatte flyktingene. Likevel er en del av kompleksiteten i disse fenomenene nettopp at anerkjennelse og miskjennelse tildeles i sammenhenger, og at sammenhenger kan variere på flere måter. De består av ulike habitus, materielle og symbolske maktforhold der ett og samme tegn kan aktiviseres eller ikke aktiviseres, gjøres mer eller

³²⁷ Bourdieu 2002: 207.

mindre betydningsfullt, tolkes forskjellig og til og med få motsatt betydning. I det felt barnehagen i Dal inngår i, der Azize innehar den lavest rangerte posisjon blant de barnehageansatte med sin praksisplass, blir Azizes hijab tematisert og erklært uønsket. Azize opplever miskjennelse i form av manglende aksept. På høyskolen blir også hijaben tematisert, men da oppleves det annerledes. Ingen autoritet ber Azize ta av seg hijaben og oppmerksomheten fra medstudenter har mer karakter av en naiv, men respektfull nysgjerrighet. Den siste tematiseringen er uproblematisk for Azize, tematisering kan også fungere som ufarliggjøring eller utlufing av dette *noe* som kan ligge i luften når vi blir usikre på hvordan vi skal forholde oss til hverandre. Retten til å bære hijab anerkjennes altså uten noe mer om og men i den sosiale sammenhengen, Azize kan føle seg anerkjent. Historien fra barnehagen har imidlertid et annet aspekt ved seg som er viktig, den illustrerer at kategoriseringer er noe det står symbolske kamper rundt, og at ungdommene selv deltar i disse kampene. I barnhageledelsen i Dal sin habitus er hijab, når Azize bærer den i barnehagen, noe som er på feil sted til feil tid. Dette gir de da også gir uttrykk for. Azize er uenig i denne vurderingen og insisterer på å få bære sin hijab, noe hun også vinner fram med. Dette kan tolkes som en intuitiv reaksjon for å bevare egen verdighet eller for å redusere den psykologiske effekten av miskjennelsen. Gir hun etter, vil ydmykelsen true med å undergrave hennes selvrespekt og etterlate henne med en avmaktsfølelse. For Azize er hijaben imidlertid også en identitetsmarkør som hun har et svært reflektert forhold til å bære, og her skal ikke ungdommenes bevissthets - og refleksjonsnivå rundt egen motstand undervurderes. Axel Honneth ville sannsynligvis karakterisere Azizes tilfelle som et typisk eksempel på hvordan kampen for anerkjennelse har sitt utspring i krenkelseserfaringer, og som et eksempel på det politiske potensialet som ligger i at slike kamper med personlige krenkelseserfaringer politiseres og blir en sosial kraft som virker utover sammenhengen.³²⁸

Azize forteller at hun har satt seg inn i diskusjonene rundt forbud mot hijab i Frankrike og blir bekymret av det hun hører om at kvinner diskrimineres i jobbsammenheng i Norge fordi de bærer hijab. Hijaben har etter dette blitt så viktig for Azize at hun helst ville gå med hijab hele tiden, ikke bare under Ramadan. Når hun ikke gjør det, er det fordi moren og brødrene hennes har anbefalt henne å la være på grunn av problemene det ville skape for henne. Dette blir en fortelling som strider imot tilvante forestillinger om konservative foreldre og brødre som påtvinger viljeløse muslimske jenter å skjule sitt ansikt. Tvert imot synes det her som at de må

³²⁸ Honneth 2006: 184.

bremse Azize som ønsker å foreta en sterkere identitetsmarkering, men også en politisk markering. Hennes kamp synes i dette tilfelle å bli en politisert kamp for anerkjennelse som går utover et individuelt behov for å beskytte egen selvfølelse. Den er en kamp for anerkjennelse av retten til å bære hijab og mer generelt for retten til å være muslim eller annerledes. Azize krever altså å være med på å legge premissene for hvordan 'muslim' og 'hijab' skal forstås og verdsettes i barnehagen (og i Norge) og hvor grensene skal gå for toleranse av annerledeshet, hun vil ha innflytelse over hvordan det skal kategoriseres og verdsettes.

Azize er i en 'aller nederst' - posisjon i feltet som ansatt i praksisplass, likevel får hun beholde hjaben på så lenge hun jobber i barnehagen. Dette utfallet kan tolkes som at Azize har fått gjennomslag for sin måte å se tingene på, og at barnehageledelsen endrer tenkning og praksis. Det kan imidlertid også tolkes som at barnehageledelsen står på sitt, lar Azize stå i sin praksisplass til hun er ferdig (for at det ikke skal bli noe bråk), men vil være forsiktige med å ansette muslimske kvinner i framtiden. Azize selv konkluderer med det siste utfallet siden hun ble avvist av den samme barnehagen, da hun søkte ved en senere anledning. Det *kan* være riktig, men det kan selvsagt også være andre årsaker til at hun ikke fikk jobb igjen. I denne sammenhengen er poenget å vise at ungdommene ikke er passive offer for fordommer eller bare handler ut fra ubevisste psykologiske disposisjoner for å beskytte sin selvfølelse. De fører også *bevisste symbolske kamper* mot miskjennelsen som har en politisk dimensjon utover dem selv og sammenhengen. En kritikk av Boudieu går på at han undervurderer denne dimensjonen i sin forståelse av agens, hans agenter blir beskyldt for å være lite kreative, determinerte av en strukturert habitus.³²⁹ Til Bourdieus forsvar kan sies at han ikke synes å benekte at agenter kan handle bevisst, i betydningen reflektert, og at habitus under bestemte omstendigheter, (særlig i krisesituasjoner eller andre situasjoner der habitus ikke umiddelbart er avstemt med felt) fortrenses av prinsippet om bevisst og rasjonell handling. Dette endrer, i følge Bourdieu, ikke på at habitus er det prinsippet for handling som er mer i spill enn noe annet prinsipp.³³⁰

³²⁹ Calahoun et.al 1993; Jenkins 1992.

³³⁰ Bourdieu og Wacquant 1996: 118; Bourdieu 1988/2006 b): 103.

Perspektiver på anerkjennelse i relasjon til dominans og sosial ulikhet

Selv om Bourdieu, Honneth og Fraser på flere måter har forskjellig bruk og tilnærming til anerkjennelse og kamper for anerkjennelse, har de også treffpunkter og supplerer hverandre. Den mest åpenbare likhet finner vi i at alle er forankret i et kritisk sosiologisk paradigme, de har en emansipatorisk agenda der avdekking av sosial ulikhet og sosial dominans står sentralt. Likhet finnes også i ønsket om å overskride tradisjonelle skillelinjer i sosiologien for å overkomme ulike former for reduksjonisme. Honneth er opptatt av begrensningene i den språkteoretiske vending og i tradisjonelle omfordelingsperspektiv, og lanserer som alternativ *en* generativ mekanisme, *anerkjennelse*, som det perspektiv der sosial ulikhet kan framstå som noe mer enn 'ulik fordeling'.³³¹ Fraser avviser dette og lanserer sin dualistiske tilnærming, der anerkjennelse og fordeling utgjør to ulike analytiske utgangspunkt, og der det ene ikke kan reduseres til det andre. Bourdieu kan for så vidt knyttes til begge. På den ene siden kan det hevdes at Bourdieus teori om symbolsk kapital som avgjørende i dominansrelasjoner støtter opp under Honneths fokus på anerkjennelse. All dominans (også materielle kapitalfordelinger) får et symbolsk uttrykk, dvs. kommer til uttrykk i fordelingen av anerkjennelse og miskjennelse, og nettopp fordi den bærer i seg alle former for sosial dominans blir den et uttrykk for maktforholdene. Bourdieu er imidlertid klar på at symbolsk kapital er *en effekt* av sosiale agents samlede kapital, og videre at de viktigste formene for kapital i samfunn av vår type er økonomisk og kulturell kapital. Bourdieus inndeling i *Distinksjonen* i én akse for økonomisk og kulturell kapital og én akse for samlet kapitalmengde, kan som analytisk tilnærmingen sies å ligge nær Frasers dualistiske prinsipp.

Bourdieu's fokus på anerkjennelse som en kraft i sosiale relasjoner, står heller ikke nødvendigvis i motsetning til Honneths fokus på anerkjennelsens betydning for selvrealisering, identitetsdannelse, psyke, og individuell frihet. Det er innlysende at sosiale verdsettinger (slik Bourdieu beskriver dem) har psykologiske virkninger (som Honneth er opptatt av), og at disse psykologiske virkningene *får sosial betydning* for vår tilgang til sosiale goder. Sosiale verdsettinger påvirker sosiale agents selvbylde, selvpresentasjon og identitetsdannelse, *de setter seg i kroppen* og blir sosialt virksomme både direkte som 'bliven oppfattet' og indirekte som individuelle forutsetninger for sosial deltakelse. Det som blir viktig i Honneths perspektiv, er å peke hvordan tilgang til sosial anerkjennelse får betydning

³³¹ Honneth 2004: 351.

for vårt selvforhold eller *egenanerkjennelse*, som i neste omgang vil kunne utgjøre *psykologisk kapital* i framtidige kamper om sosial verdsetting.³³²

Denne undersøkelsen viser at det dialektiske forholdet mellom sosial verdsetting og selv - verdsetting kan være komplisert. For det første inngår erfaringer med anerkjennelse og miskjennelse i et dialektisk forhold til hverandre, både når det gjelder tid, rom og sammenhenger. For det andre fordi enhver selv - verdsetting gjøres av en historisk skapt habitus, der all tidligere erfaring inngår både i oppfatningen av det sosiale og i selv - verdsettingsprosessen, inkludert erfaringer fra det Honneth kaller 'den private sfære'. Jeg har tidligere reist en del spørsmål i tilknytning til Bourdieu i denne sammenheng. Kan eksempelvis agents fysiske og psykiske helse med Bourdieu forstås som kapital? Eller er det habitus? Hvis det skal betraktes som kapital, hva kan vi kalle denne kapitalformen og hvordan konverteres den i tilfelle til andre former for kapital?

En konklusjon av undersøkelsen blir at ensidige 'marginaliserings' - og 'kulturkonflikt' perspektiver i forståelsen av sosial ulikhet blir viktige å unngå.³³³ Vi har i utviklingen av sosiale forskjeller og opprettholdelsen av forskjellene med samvirkende sosiale krefter på flere nivåer å gjøre, men uten at noen av dem har noen determinerende virkning eller universell forklaringskraft. Mer sentralt enn begreper som 'marginalisering' og 'sosial eksklusjon' blir for Bourdieu (i *La Misère du monde* og flere andre steder) begrepet *sosial lidelse*. Annick Prieur peker på at dette: "...gir dette en helt annen optikk og en dypere form for samfunnskritikk".³³⁴ Begrepet fanger opp at *lidelsen*, som en konsekvens av sosiale dominansforhold, kan ta mange former, og at den kan være relativ i forhold til innplassering i sosiale sjikt (den rammer også de lavest plasserte i de høyere sjikt). Sosial lidelse rammer ikke minst som *oppfattet manglende sosiale betydning*, forankret i en mangel på sosial

³³² En form for psykologisk kapital kan eksempelvis være utvikling og vedlikehold av det Giddens kaller for *the protective cocoon*, som det meste av tiden beskytter vår *basic trust* – dvs. eksisterer som en beskyttende kappe av individuell ontologisk trygghet. Etablering og bevaring av en grunnleggende selvtillit kan sies å være historisk skapte psykologiskedisposisjoner vi trekker veksler på når ting blir problematiske i livet, og i utviklingen av kreative og innovative strategier (Jf. Giddens. 1991: 126–33). 'The protective cocoon' kan imidlertid være sårbar og vil trenge vedlikehold – noe den bare kan få gjennom ulike former for sosial anerkjennelse.

³³³ Jf. her også Engebriksen, Bakken, Fuglerud (2004): *Somalisk og tamilsk ungdom*. Her kritiseres slike ensidige perspektiver med utgangspunkt i en konkret analyse som gjøres av flyktningsungdommers situasjon i Norge, med utgangspunkt i de to nasjonalitetenes migrasjonshistorie. Undersøkelsen viser at flyktingenes relasjoner til hjemlandet, særlige omstendigheter rundt migrasjonen og relasjoner til eksilmiljøer i andre land kan spille en viktig rolle i flyktingers liv i Norge. Forfatterne får på en overbevisende måte fram kompleksiteten i de sosiale prosessene ungdommene er innvevd i, og konkluderer: "I motsetning til mye konvensjonell "kunnskap" avkrefter vår undersøkelse ideer om at levekår eller kultur er determinerende faktorer" (s.172).

³³⁴ Prieur 2003: 301.

anerkjennelse eller symbolsk kapital. Denne 'bliven oppfattet' henger imidlertid sammen med mangel på basiskapital, inkludert den mangel på kulturell kapital som oppstår når en habitus er mistilpasset feltet.³³⁵ Sosial lidelse kan bestå i å være overflødig som arbeidsløs, men den kan like gjerne bestå i å være overflødig eller avmektig i forhold til egne barn, som når flyktninger og innvandrere kan oppleve at de blir ute av stand til å gi egne barn hjelp og råd, fordi habitus er mistilpasset de forhold det skal gis hjelp og råd om. På samme måte kan sosial lidelse for flyktningenes barn opptre som avmektighet i forhold til å oppfylle foreldrenes forventninger (inkorporert i habitus som egne forventninger) til sosial posisjonering. Sosial lidelse handler da i sin essens om *den selvforakt som produseres* av misforholdet mellom sosialt skapte forventninger og sosiale muligheter til å realisere slike forventninger. Lidelsen forsterkes av den *symbolske vold* som utøves i dominansforhold, dvs. av at maktforholdet skriver seg inn i kroppene og disponerer de dominerte for å oppfatte *sosialt skapt ulikhet i muligheter* som *egne manglende evner* til å utnytte samfunnets 'like' muligheter.³³⁶

Symbolsk kapital tilfører i dette perspektivet de dominante sosial gjennomslagskraft i kamper om sosialt verdsatte goder og i symbolske kamper om inndeling og verdsetting av verden (som inngår i kampen om godene). Sosial gjennomslagskraft kommer dessuten til uttrykk som sosial betydning og gir slik tilgang til sosial eksistensberettigelse, dvs. en tilværelse som *gjør en forskjell* som *blir* meningsfull. Den sosiale betydning vil reflekteres i deltakelse, fortrinnsvis deltakelse i spill som i det sosiale rom anses som betydningsfulle. En slik deltakelse krever det Bourdieu kaller *illusio* – eller en interesse for spillet.³³⁷ En interesse for spillet springer imidlertid ut av at verden oppfattes som interessant, noe som krever at en har et minimum av kapital for investering. En mangel på grunnleggende kapitalformer, som eksempelvis når Mattheus - effekten gjør seg gjeldende, undergraver *illusio* og truer eksistensberettigelsen. I følge Bourdieu er vil *illusio* også komme til uttrykk som *framtid* –

³³⁵ En slik mistilpasset habitus kan tenkes å forekomme i flere tilfeller, eksempelvis når eldre akterutseiles av raske endringer i sin tid (det Bourdieu kaller for en *Don Quijote effekt*), ved radikalt skifte av omgivelser (som kan forekomme ved migrasjon) eller ved andre begrensninger i den sosiale erfaringen som utvikler seg til sosiale handikap (eksempelvis ved sosial isolasjon eller eksklusjon fra tilgang til grunnleggende kulturell kapital).

³³⁶ Eksempelvis når den doxiske forestilling "lik rett til utdanning" i Norge får de som ikke lykkes i utdanningssystemet til å konkludere med manglende evner til å lære, at de er mindre intelligente i forhold til de som lykkes og derfor underforstått mindre verdifulle. Jf. i denne sammenheng den symbolske vold som oppstår med det Bourdieus kaller *racism of intelligence* eller *IQ racism*: "...the kind of racism specific to 'elites' whose position is bound up with educational success, a dominant class deriving its legitimacy from educational classification. Educational classification is a euphemized version of social classification, a social classification that has become natural and absolute, having been censored and alchemically transmuted in such a way that class differences turn into differences of 'intelligence', 'talent', and therefore differences of nature. Religions were never so successful. In educational classification, a social discrimination is legitimized and given the sanction of science." (Bourdieu 1993: 178).

³³⁷ Bourdieu 1999 a): 215.

opptatthet, den vanligste form for tidsopplevelse, og manglende deltakelse i spill (og dermed i framtidige utfall) vil gjøre tiden til noe negativt. Uten investeringer mister *fram*-tiden betydning, tid blir noe det blir for mye av fordi den oppfattes som uvirksom tid, tilhørende 'de sosialt uvirksomme'. Dominansforhold manifesterer seg altså i vårt forhold til tiden, i at *de dominerte kan vente*, mens de dominantes tid blir noe de alltid har for lite av. Den symbolske kapital får ikke bare betydning for tilgang til sosiale goder, den antyder slik om *din verdi som menneske* eller om viktigheten av *din eksistens overhodet*.

En hovedtese i denne undersøkelsen er at noen grunnleggende former for dominans har en tendens til å undergrave flyktningers tilgang til symbolsk kapital (og dermed til alle former for kapital), til sosial anerkjennelse og dermed til alle former for sosialt anerkjente goder i lokalsamfunnet. En grunnleggende og umiddelbart sosialt virksam forskjell synes å være den mellom de objektive posisjonene 'etablert' – 'outsider' og 'tilhørende' – 'fremmed'. Selvfølgeliggjorte forestillinger om at vi tilhører i ulike fysiske og sosiale rom, og at det med slik tilhørighet følger visse rettigheter, synes betydningsfull for tildelingen av sosial anerkjennelse. Disse forskjellene i posisjoner synes imidlertid ikke å fungere på den måten at 'fremmed' eller 'outsider', i betydningen 'noen som kommer (eller forsøker å komme) inn utenfra' *per se* har redusert tilgang til symbolsk kapital. Mer sentralt synes det å være hvilke posisjoner de inntar og hvilke *tegn på status* som bæres (dvs. de tegn lokal habitus er disponert for å oppfatte som sosialt betydningsfulle og ordne i sosiale hierarkier). Posisjon og tegn blir - *som flyktningenes 'bliven oppfattet'* – bestemmende for karakteren av og graden av den fremmedhet og det statustap som tildeles, for den risiko for reduksjon i menneskeverd og sosial betydning som vil være til stede i sammenhengen.

I slike konstruksjoner ordnes 'de andre' gjerne i kategorier som: 'gode' vs. 'onde' fremmede, 'ønskede' vs. 'uønskede' fremmede, 'bidragende' vs. 'snyltende' fremmede, 'verdige' vs. 'uverdige' fremmede etc.. Dette er konstruksjoner som både vil være historisk forankret og kontekstavhengige. De på en og samme tid forankret i en historisk bestemt habitus sine forestillinger om det kjente og det ukjente, det innenfor og det utenfor, det verdifulle og det verdiløse og i pågående maktkamper og posisjoneringer i ulike sosiale felt. Konstruksjon av fremmedhet og utenforskap synes slik både å være preget av en viss treghet og ha noe dynamisk ved seg. I dagens Norge er vi inne i en rask endring av virkeligheten med den nye innvandringen, og vi ser at konstruksjonen av de 'ønskede' og 'uønskede' fremmede *både* følger historiske mønstre for fremmedkonstruksjon, og at strider dukker opp rundt nye måter å

konstruere på. En innvandrere blir imidlertid bare en 'ønsket fremmed', om de riktige kombinasjonene er på plass. Den 'gode fremmede' oppfattes ikke minst som 'bidragende' i en eller annen form, og det er *det forestilte bidrag* som synes å tilføre symbolsk kapital til den som kommer utenfra. Med riktige kombinasjoner, i de rette sammenhenger, blir det til og med mulig å bli oppfattet som redningsmenn.³³⁸

Ser vi på dette i relasjon til unge flyktnings kamp for anerkjennelse i norske lokalsamfunn, må det først understrekes at etnosentrisme, rasisme og nasjonalisme fortsatt synes å være utbredte og aktive mentale strukturer som står i veien for likeverdighet og sosial inklusjon. Islamofobi synes å være den form for etnosentrisme som i dag er særlig framtrædende, på samme måte som antisemittismen var det i tiårene før 2. verdenskrig. Det synes ikke å være ungdommenes mangel på økonomisk kapital som utgjør det største hinderet for å posisjonere seg sosialt, selv om jeg har vist at dette kunne være et problem. Flyktingenes klasseposisjon blir imidlertid problematisk på en annen måte, fordi de blir forstått som *avhengige, ikke - bidragende og hjelpetrengende*. Økonomisk avhengighet av det offentlige blir et stigma som kommer i tillegg til at flyktingene identifiseres med lavstatuskategorier i global sammenheng og bidrar til konstruksjonen av 'de uønskede' og en manglende tilhørighet i lokalsamfunnet og nasjonen. Disse synes å være ulike stigma som flyter sammen og understøtter hverandre.

Likeverdighet og anerkjennelse er imidlertid noe som står i forhold til individer og gruppers tilganger på *alle* former for kapital og der ulike manøvreringsstrategier inngår. For ungdommene kunne slike strategier innebære å holde seg borte fra sammenhenger der risikoen for miskjennelse var størst, redusere virkningene av miskjennelse ved å oppsøke miljøer der de ble anerkjent (ofte bestående av andre utlendinger), og tilegne seg individuelle ferdigheter som kunne kompensere for noe av det strukturelle statustapet. Strategien med å holde seg borte fra sammenhenger og steder hadde imidlertid sine begrensninger. Den er en

³³⁸ Dette kan noen eksempelvis være som *innovatører*, som *hardt tiltrengt arbeidskraft* eller fremmede som på det symbolske plan blir *en verdsetter* av det liv folk lever der de flytter til. Et interessant eksempel på slike *ønskede fremmede* finner vi i den innvandring som skjer til en del fraflyttingstruede småsamfunn i Norge. Hollenderen Gert Reitman opprettet i 2004 firmaet *Placement rekruttering*, med det formål å rekruttere 'stressflyktninger' fra Holland til norske utkantkommuner. Hollendere ville vekk fra stress og statusjag, og småstedene trengte folk, på mange måter en vinn - vinn situasjon. For en medlemspris på 250 000 kroner i året får kommunene en *tilflytningsgaranti* av hollendere (for tiden finnes 15 slike prosjekter for tilflytting). I et komparativt perspektiv blir det interessant å spørre hvordan slike 'flyktninger' mottas i lokalsamfunnet, eller hvordan konstruksjonen av fremmedhet og forestillinger om 'oss' og 'dem' påvirkes av at de fremmede er førkonstruert som *ønskede fremmede, bidragende fremmede*, og det til noe så fundamentalt som fortsatt eksistens av de samfunn de flytter til. Den fremmede blir i denne sammenheng noen som bekrefter verdien av det livet *de som ble igjen* lever i disse samfunnene, de som ofte kan føle seg sviktet både av staten og yngre generasjoner.

strategi som innskrenker den frie bevegelse og handlefrihet, og noen arenaer, som jobb og skole, ble for viktige til at det bare var å holde seg vekk. En alternativ strategi var da å ta opp kampen på forskjellige måter for å forsøke og nøytralisere eller kompensere for en negativ symbolsk kapital. Som vi har sett, kunne dette lykkes i noen sammenhenger, i andre sammenhenger økte det bare risikoen for nye nederlag.

En mulighet ungdommene ofte selv nevnte (og praktiserte), var å flytte til steder og oppsøke sammenhenger der de ytre trekk de selv bærer er, eller er i ferd med å bli, definert som innenfor normalen.³³⁹ Den mest drastiske varianten gikk ut på å flytte tilbake til opprinnelseslandet, mens mer moderate og mer utbredte varianter gikk ut på å flytte til større steder. Byen framstod med sitt mangfold som et sted der sjansene var større for å skape seg en tilværelse der de kunne defineres 'innenfor normalen'. Jf. Nadia, som med høy utdanning, hvit hud, adresse i Oslo og arbeid tilknyttet et internasjonalt forskermiljø, befinner seg innenfor et sosialt rom og et sosiale felt der hun defineres som tilhørende innenfor normalen. Det er rimelig å tenke seg at dikotomien 'tilhørende' – 'ikke-tilhørende' i mindre grad aktualiseres i byer enn på mindre steder, fordi skillene blir mindre tydelig. De fleste er i byen 'fremmede' for hverandre, om en er 'innflytter' eller 'ikke - tilhørende' blir gjerne utydelig og sosialt mindre betydningsfullt. Folk med utenlandsk utseende har vært en del av bybildet i Norge flere tiår, og det er ikke umiddelbart mulig lenger å si om noen er bysbarn eller flyktninger. Flytting ser også ut til å ha den effekten at det setter ungdommene mer fri, de får en ny start og blir mer offensive i sin utforsking av mulighetene.

I mindre samfunn er spillerrommet langt mindre og begrensningene knyttet til ytre trekk mer omfattende. Det ligger imidlertid også her en dynamikk i at effekten av dikotomiseringen i 'tilhørende' – 'ikke - tilhørende' i et lokalsamfunn kan avta med den tiden som tilbringes der. Tilhørighet i fellesskap er noe som kan vinnes gjennom å bli værende, noe vi kan *gjøre oss fortjent til*, ved å tilslutte oss et fellesskap og oppføre oss som forventet. Som innlemmet vil vi da ha krav på en viss beskyttelse og noen rettigheter som tilfaller de innvidde. Det kan altså skje en normalisering over tid ved at flyktningene møysommelig bygger ut sitt nettverk og inngår i stadig flere relasjoner der de blir kjent som personer.³⁴⁰ Risikoen for miskjennelse forsvinner imidlertid ikke, så lenge ungdommene bærer tegn på *utenforskap*, som kan

³³⁹ En strategi som også nevnes av Prieur (2004) sine informanter.

³⁴⁰ Det er dette Goffman (1963) kaller et 'break through' – et *gjennombrudd* i etableringen av dypere personlige relasjoner, der et stigma vil trenge i bakgrunnen for oppmerksomheten, både hos den som bærer stigmaet og hos 'den andre'.

aktualiseres ved konflikter eller så snart de beveger seg ut av sammenhenger der de er kjent. Det synlige ytre vil da få reaktivert sin sosiale betydning og risikoen øker for behandling som annenrangs.

Fordelingen av posisjoner, habitusformer og feltets tilstand kan hver for seg og sammen si noe om sosiale agents utsatthet. De er alle sosialt skapt og kan derfor sosialt omskapes gjennom refleksjon og politisk og sosial kamp. Fiendtlig atferd og likeverdige dialogatferd overfor flyktninger er sosiale produkt og noe som reproduseres kontinuerlig, men det innbyrdes styrkeforholdet i utbredelsen av de ulike atferdstypene overfor flyktninger er ikke gitt. Den relative utbredelsen av dem vil påvirkes av betingelsene for å skape likeverdighet i relasjonene, betingelser habitus på en og samme tid *er en del av* og blir *ny- strukturert av*. Det handler derfor om å avskaffe materielle og symbolske dominansforhold som produserer habitus disponert for å utøve dominans i relasjonen, som når *fremmed* – gjøringen bokstavelig talt opprettholdes av at forholdene ikke legges til rette for det ukjentes inntreden i det kjente.

En politikk for slik tilrettelegging må avvise den minoritets – majoritetslogikk som mye liberalistisk multikulturalisme legger til grunn (der staten har en tendens til å opptre som 'nøytral') og betrakte kulturell diversitet først og fremst som et konflikt og kampfelt der forskjeller strides, men uten krav om at de skal overskrides til fordel for et krav om lojalitet til et forestilt majoritetsfellesskap.³⁴¹ I dette perspektivet kan ikke tilhørighet og identitet betraktes som noe statisk og essensialistisk, men som noe fragmentert og labilt, noe som stadig dannes og omdannes. De må dessuten betraktes som relasjonelle og knyttet til makt. Til forskjell ender majoritet - minoritetslogikken lett opp med at de dominante naturaliserer sitt kulturelle hegemoni, der det etnokulturelle og rasialiserte dominansforholdet uttrykkes gjennom assimilasjon eller eksklusjon av 'de forskjellige' og deres forskjellighet. Utfordringen ligger i å dekonstruere denne naturaliseringen, dvs. beskrive hvordan dominansforholdet og naturaliseringen av det, i Bourdieus terminologi, er innskrevet historisk i økonomiske, sosiale og politiske maktforhold og konflikter. I framveksten av et demokratisk multikulturelt samfunn vil det derfor måtte pågå en kontinuerlig kritikk av den dominante kulturs måte å konstruere og framstille 'andre' på, og en kamp rundt grensene for aksept for forskjellighet. I en utvidet form handler denne kritikken om hvordan de dominerende i alle

³⁴¹ Et eksempel på det motsatte er den nye statsborgertesten i Danmark (noe lignende er foreslått av Fremskrittspartiet i Norge), der utlendinger må svare på 40 spørsmål valgt ut blant 200 mulige, for å teste sin 'danskhet'. For å få innvilget dansk statsborgerskap må de svare riktig på 28 av disse 40 spørsmålene.

dominansforhold konstruerer de dominerte som mindreverdige og ikke minst hvilke forskjeller de dominante overhodet gjør sosialt betydningsfulle og måten de gjør dette på, eksempelvis om 'kulturelle' eller 'sosiale' forskjeller blir det som vektlegges i forklaringer av sosial ulikhet.

Sosiale konsekvenser av dagens globale og nasjonale ideologiske klima synes å være økt skepsis, skjerpet kontroll og et økt assimileringstrykk, 'vi' må hindre at flere av 'dem' å kommer inn, og kreve at de av 'dem' som har kommet 'tilpasser seg' (i alle tenkelige betydninger dette uttrykket kan ha). For hver gang fryktscenariene presenteres, synes forakten å ta en ny omdreining der betingelsene for flyktninger og ikke-vestlige innvandreres sosiale anerkjennelse undergraves. For hver gang undergraves også betingelsene for at flyktninger og lokalbefolkning skal bli i stand til å ta hverandres perspektiv, oppnå gjensidig forståelse, gjensidig anerkjennelse og dialog. Det kan se ut som om forestillingene om de lavstatus fremmede setter seg i språk, handlig, tenkning, politikk, byråkrati og lovgivning. Med Bourdieu kan vi si at *de stadig gjenfinnes* i de strukturer som strukturerer forståelsen av forholdet mellom 'oss' og 'dem' på måter som undergraver flyktninger og ikke - vestlige innvandreres rettigheter og innplassering som likeverdige i forhold til et nasjonalt fellesskap. Denne doxa gjør blind, den synes å hindrer 'oss' i å se 'deres' bidrag til nasjonen og det potensiale flyktninger og innvandrere utgjør i globaliseringens tidsalder. 'Vi' blir ute av stand til å ta kompetansen 'de' besitter på alvor og stimulere til utvikling og bruk av denne i en tid med internasjonalisering av økonomiske og politiske relasjoner.³⁴² Slik oppstår det paradoks at 'vi' reiser verden rundt for å 'oppleve' fremmede kulturer og 'lære', samtidig som vi blir ute av stand til å oppdage, lære av og gjøre bruk av den kompetanse som befinner seg rett utenfor egen stuedør.

I dette perspektivet blir det vanskelig å tenke seg noen sosial likhet eller generell likeverdighet for unge flyktninger i norske lokalsamfunn, til det er betingelsene for slik likeverdighet for nært knyttet opp i strukturelle dominansforhold i overlokale felt. Men selv om en grunnleggende og omfattende omfordeling av kapital globalt er nødvendig, finnes det alltid muligheter i kollektive og individuelle kamper lokalt. Loïc Wacquant peker på at

³⁴² Et eksempel på en slik mangel på perspektiv finner vi i Aetat i Dal sin rådgivningen overfor Yosef. Yosef hadde vokst opp i Russland (adoptert som foreldreløs i løpet av krigen i Afghanistan) der han bodde til slutten av tenårene. Senere hadde han levd 8-10 år i New Dehli, der han blant annet hadde jobbet for FN og for private selskaper med eksport av ull til det russiske markedet. Han snakket syv språk flytende, inkludert russisk, engelsk, norsk og hindi. Forslag til karriere: Hjelpepleier.

demokratiet ikke kan betraktes som en vedvarende tilstand av formell likhet, like muligheter eller likefordelte friheter: "...but as a historical process of negation of social negation, a never-ending effort to make social relations *less* arbitrary, institutions *less* unjust, distributions of resources and options *less* imbalanced, recognition *less* scarce." ³⁴³ Wacquant minner oss om at det sosiale rom i høyeste grad lever, der er bevegelse, det er i endring gjennom små og store kamper, men uten at hver og en av dem med nødvendighet fører oss i noen lineær utvikling mot sosial likhet og rettferdighet. Samtidig som utjevning av sosiale forskjeller og avskaffelse av urettferdighet pågår et sted, oppstår nye forskjeller og *nye former for sosial lidelse* andre steder, for andre grupper og kategorier av mennesker, og som forblir uavdekket. De forblir uavdekket fordi fordelingen av politiske ytringer og politisk innflytelse i stor grad følger fordelingen av de kapitalformer sosial lidelse er forankret i. Dette er en innsikt som kaller på refleksjon og et skjerpet blikk, noe Bourdieu stadig gjør oppmerksom på når han hevder at sosiologien bør forholde seg til politikken ved å gjøre de underliggende sosiale betingelsene for dominans synlige, for dermed å gjøre kunnskap om dem *tilgjengelig* som et redskap for kollektiv og individuell kritikk og sosial kamp. På et eller annet plan har jeg vel i arbeidet med denne avhandlingen hatt en intensjon om at den skulle kunne bli et slikt bidrag.

³⁴³ Wacquant 2004 a): 9.

Litteraturliste

al – Kubaisi, Walid (1996): *Min tro, din myte: islam møter norsk hverdag*. Oslo: Aventura.

al – Kubaisi, Walid (2000): *Norske poteter og postmodernistiske negre: kulturelle kollisjoner og misforståelser*. Oslo: Kulturbro forlag.

Anthias, Floya (1995): "Cultural Racism or Racist Culture?" *Economy and Society*, 24 (2): 279 – 301 .

Anderson, Benedict (1996)[1983]: *Forestilte fellesskap*. Oslo: Spartacus Forlag.

Andersson, Mette (2000): 'All five fingers are not the same'. *Identity work among ethnic minority youth in an urban Norwegian context*. Dr. polit. avhandling publisert som Rapport 1/2000, Senter for Samfunnsforskning (ROKKAN-senteret), Universitetet i Bergen.

Appadurai, Arjun (1996): "Life after Primordialism." I Appadurai Arjun: *Modernity at large: Cultural dimensions of Globalisation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Asplund, Johan (1987): *Om hälsningscermonier, mikromakt och asosial pratsamhet*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.

Bailliet, Cecilia, (2003): *Study of the Grey Zone Between Asylum and Humanitarian Protection in Norwegian Law and Practice*. Unipub skriftserier Institutt for offentlig retts skriftserie; nr 6/2004 Oslo: Institutt for offentlig rett, Universitetet i Oslo.

Bakken, Anders & Mira Sletten (2000): "Innvandrerungdoms planer om høyere utdanning – realistiske forventninger eller uoppnåelige aspirasjoner?" *Søkelys på arbeidsmarkedet* (17): 27-36.

Barker, Martin. (1981): *The New Racism*. London: Junction Books.

Baron, Stephen, Field, John and Shuller, Tom (2000): *Social Capital: Critical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Barth, Fredrik. (1969): "Introduction", in Fredrik Barth (red.): *Ethnic groups and boandaries; the social organisation of cultural difference*. Bergen: Universitetsforlaget.

Bastrup, Olav Rune Ekeland og Sivertsen, Aage Georg (1996): *En landevei mot undergangen. Utryddelsen av taterkulturen Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.

Bauman, Zygmunt (1991): *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt (1998): *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell.

Bauman, Zygmunt (2001): *Modernitet og Holocaust*. København: Hans Reitzels Forlag.

- Beauvoir, Simone (2000): *Det annet kjønn*. Oslo: Pax.
- Becker, Howard S. (1998): *Tricks of the Trade. How to Think About Your Research While You're Doing It*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benhabib, Seyla (2002): *The Claim of Culture, Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Bennett, David. (1998): *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*. London and New York: Routledge.
- Benum, Edgeir. (1998): *Overflod og fremtidsfrykt 1970*. Oslo: Aschehoug.
- Berg, Berit (1992): *Bakerst i køen. Om flyktingenes deltakelse på arbeidsmarkedet*. SINTEF, IFIM- rapport.
- Berg, Berit (1995): *Fra holdning til handling. Om flyktingers arbeidsmuligheter og kvalifiseringsbehov*. Av Berit Berg og Camilla Verdi. SINTEF, IFIM-rapport.
- Berg, Berit (1998) *Det står et menneskesyn på spill. Om innvandringsdebattens fronter og forskernes posisjoner*. Trondheim: Notat SINTEF/IFIM.
- Berg, Berit & Olsen, Terje (1997): *Flyktingers situasjon i Sandnes kommune*. SINTEF.
- Berg, Berit & Svarva, Arne (1994): *Den vanskelige integreringsprosessen. Om arbeidstilknytning og sosial kontakt blant vietnamesiske flyktinger i Moss*. SINTEF.
- Berg, Berit, Dalby Lise og Fladstad, Torunn (2002): *Jeg kom for å redde livet. Om mottak og integrering av overføringsflyktinger*. Trondheim: SINTEF rapport, IFIM.
- Bergh, Trond og Eriksen, Knut Einar (1997): *Overvåking i Norge 1914-1997. Bind I. Overvåkingssystemet bygges opp 1914-1955*. Oslo: Cappelen.
- Bergh, Trond og Eriksen, Knut Einar (1998): *Overvåking i Norge 1914-1997. Bind II Storhetstid og stormkast 1955-1997*. Oslo: Cappelen.
- Bjertnes, Marte Kristine (2001). "Når ordene teller." *Samfunnsspeilet*. (2):15 - 20.
- Bjørge, Tore (1997): *Racist and right-wing violence in Scandinavia : patterns, perpetrators, and responses*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Bjørn, Finn (1963): "Her slutter vandringen" *Aktuell*, nr.3, 19.jan., s. 20-23.
- Blom, Svein (1998): *Levekår blant ikke vestlige innvandrere i Norge*. Statistisk sentralbyrå Rapport 16/98.
- Borchgrevink, Tordis (2002) "Det flerkulturelle demokratis hodepine". I Brochmann, Grete,
- Borchgrevink, Tordis og Rogstad, Jon.(red) (2002): *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*. Oslo: Gyldendal Akademisk. (146 -173).

Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University press: Cambridge UK.

Bourdieu, Pierre (1983): "Kampen om den symbolske orden". Pierre Bourdieu i samtale med Axel Honneth, Hermann Kocyba og Bernd Schwibs. *Dansk Sociologi* 4/2006.

Bourdieu, Pierre (1987): "What Makes a Social Class? On Theoretical and Practical Existence of Groups." In: *Berkley Journal of Sociology: A Critical Review*. Vol 32 pp. 1 - 17.

Bourdieu, Pierre (1988): "On Interest and the Relative Autonomy of Symbolic Power: A Rejoinder to Some Objections." Working papers and proceedings of the Centre for Psychosocial Studies, no. 20 (Chicago 1988).

Bourdieu, Pierre (1990): *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1991): "Epilogue: On the Possibility of a Field of World Sociology". In P. Bourdieu & J.S. Coleman (eds.). *Social Theory for a Changing Society*. Boulder: San Francisco, Oxford: New York: Westview Press & Russell Sage Foundation. 373-387.

Bourdieu, Pierre (1992): "Radical Doubt". In Delanty, G. & Strydom, P 2003. *Philosophies of Social Science. The Classic and Contemporary Readings*. Open University Press.

Bourdieu, Pierre (1993): *The Racism of Intelligence*, in *Sociology in Question* p. 177-180.

Bourdieu, Pierre (1996 a): *The state nobility: Elite schools in the field of power*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1996 b): *Symbolisk makt*. Oslo: Pax forlag

Bourdieu, Pierre (1997): *Af praktiske grunde. Omkring teorien om menneskelig handling*. København: Hand Reitzels forlag.

Bourdieu, Pierre (1999 a): *Meditasjoner*. Oslo: Pax forlag.

Bourdieu, Pierre et.al (1999 b): *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (2000): *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax forlag.

Bourdieu, Pierre (2002): *Distinksjonen*. Norsk utgave av Annick Prieur. Oslo: Pax, 2002. Norsk utgave av Annick Prieur. Oslo: Pax, 2002.

Bourdieu, Pierre (2006 a): "Om interesser og den symbolske magts relative autonomi: Svar på nogle indvendinger". *Dansk Sociologi* nr. 4/16 årg 2006.

Bourdieu, Pierre (2006 b)[1983]: "Kapitalens former." I *Pierre Bourdieu* Oslo: Agora nr.1-2, 2006. Oversettelse fra Bourdieu 1983: *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*. Soziale Ungleicheiten (Soziale Welt, Sonderheft 2). Gottingen: Otto Schartz. (183 – 198)

- Bourdieu, Pierre og Wacquant, J.D. Löic (1995): *Den kritiske ettertanke*. Samlaget: Oslo.
- Bourdieu, Pierre og Wacquant, J.D. Löic (1996): *Refleksiv Sosiologi*. Hans Reitzels Forlag : København.
- Brekke, Jan Paul (1999): *Barn og unge med innvandrerbakgrunn. En nordisk kunnskapsoversikt*. TemaNord 1999: 535, Nordisk ministerråd, København.
- Brochmann, Grete (2003): ”Norsk innvandringshistorie Del II 1975 – 2000”. S. 137 -391. I Kjeldstadli, Knut. (red) (2003): *Norsk Innvandringshistorie*. Oslo: Pax.
- Brochmann, Grete. Borchgrevink, Tordis. og Rogstad, Jon (2002): *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Brox, Ottar (1970): *Fremmedarbeidere i Norge*. Orientering nr. 24-27
- Brox, Ottar (1991): *Jeg er ikke Rasist men...* Oslo: Gyldendal
- Brox, Ottar (red.) (1997): *De liker oss ikke - Den norske rasismens ytringsformer*. Oslo: Tano Aschehoug
- Brox, Ottar, Skirbekk, Sigurd og Lindbekk, Tore (red.)(2003): *Gode formål - gale følger. Kritisk lys på norsk innvandringspolitikk*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Brox, Ottar. (2005): *Arbeidskraftimport: velferdsstatens redning - eller undergang?* Oslo: Pax
- Burchell, Graham, Gordon, Colin & Mille Peter (1991): *The Foucault Effect: Studies in Gouvernmentality*. London: Harvester
- Burchell, Graham (1991): “Peculiar interest: civil society and governing ‘the system of natural liberty’”. In Burchell, Graham, Gordon, Colin & Mille Peter (1991): *The Foucault Effect: Studies in Gouvernmentality*. London: Harvester
- Butler, Judith (1998): “Merley cultural?” *New Left Review*, nr 227, pp 33 – 44.
- Calhoun, Craig et.al. (ed.) (1993) *Bourdieu : Critical Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press.
- Castelles, Manuel (1996): *The information age: economy, society and culture*. Blackwell: Oxford
- Carlsson, Yngve (1995): *Aksjonsplan Brumunddal – ga den resultater? Bekjempelse av fremmedfiendtlig vold og trakassering i lokalsamfunnet*. Oslo: NIBR-rapport nr. 13
- Carlsson, Yngve og von der Lippe, Hermann (1997): *Industribygda og rasismen: Utvikling og avvikling av et fremmedfiendtlig ungdomsmiljø i Vennesla 1991–1996*. Oslo: NIBR-rapport
- Coffey, Amanda and Atkinson, Paul (1996): *Making Sense of Qualitative Data*. Thousand Oaks: Sage Publications.

- Clifford, James (1994): "Diasporas". *Cultural Anthropology* 9 (3): s. 302-338.
- Cohen, Stanley (1972): *Folks Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: McGibbon & Kee.
- Delanty, Gerard. & Strydom, Piet 2003. *Philosophies of Social Science. The Classic and Contemporary Readings*. Open University Press.
- Dessau, Nina (2003): "Nå skal ingen motsi oss". *Samtiden* 2003: 28–39.
- Djuve, Anne Britt og Hagen, Kåre (1995): *Skaff meg en jobb. Levekår blant flyktninger i Oslo*. FAFO-rapport nr. 184
- Djuve, Anne Britt og Rogstad, Jon (1999): *Innvandrere: fremtidens olje?* ECON – rapport 1/1999
- Djuve, Anne Britt og Kavli, H.C. (2000). *Styring over eget liv*. FAFO-rapport nr. 344
- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Duttmann, Alexander Garcia (2000): *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition* New York, New York, U.S.A.: Verso Books
- Eidheim, Frøydis (1993), *Hva har skjedd i Brumunddal? Bygdesamfunnet i møte med de fremmede og seg selv*. Rapport 20. Oslo: Norsk institutt for by -og regionforskning.
- Elias, Nobert & Scotson John L. (1994): *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: Sage Publications.
- Ellison, Ralph (1952): *Invisible man*. New York : Random house.
- Engebriksen, Ada, Bakken, Anders, Fuglerud, Øyvind. (2004): "Somalisk og tamilsk ungdom." I Fuglerud, Øyvind (2004). *Andre bilder av "de andre"*. *Transnasjonale liv i Norge*. Oslo: Pax.
- Eriksen, Knut og Niemi Einar (1981): *Den finske fare: sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860-1940*. Oslo: Universitetsforlaget
- Eriksen, Thomas Hylland (1998): *Et langt kaldt land, nesten uten mennesker*, Oslo: Universitetsforlaget.
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006): *Muslims in the European Union Discrimination and Islamophobia* EUMC 2006
- Fanon, Franz (1967): *Jordens Fordømte*. Oslo: Pax
- Foucault, Michel (1972): *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistok Publications

Foucault, Michel (1991): "Politics and the study of discourse." In Burchell, Graham, Gordon, Colin & Mille Peter (1991): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvester.

Foucault, Michel (1999): *Diskursens orden: tiltredelsesforelesning holdt ved College de France 2. desember 1970*, oversettelse og etterord ved Espen Schaanning. Spartacus: Oslo.

Frankenberg, Ruth (1993): *The Sosial Construction of Whiteness: White Women, Race Matters*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fraser, Nancy (1997): *Justice Interrupts: Critical reflections on the 'Postsocialist conditions'*. New York: Routledge.

Fraser, Nancy (2000): *Rethinking Recognition*, New Left Review 3 (May/June): 107 - 20.

Fraser, Nancy and Honneth, Axel (2003): *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.

Fraser, Nancy (2004): "Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society. An Interview with Nancy Fraser". *Acta Sociologica* 2004 Vol 47(4): 374 – 382.

Fredriksen, Margrete (2001). *Hvithetens semiosis. En antropologisk studie av hvithet som medium*. Hovedoppgave ved Universitetet i Bergen.

Fuglerud, Øyvind (2002): "Politikk og kunnskap - noen kommentarer til antropologers rolle i samfunnsdebatten". *Norsk antropologisk tidsskrift, Årgang 2002. Nr 04* (246 – 249)

Fuglerud, Øyvind (2006): "Staten og flyktningene - eller «Trademark Norway» og spørsmålet om utsidens innside." *Norsk antropologisk tidsskrift. Årgang 2006: Nr 03 - 04*

Gaasholt, Øystein og Togeby, Lise (1995) *I syv sind. Danskernes holdninger til flygtninge og indvandrere*. Århus: Politica.

Gerhardsen, Rune (1991): *Snillisme på norsk*. Oslo: Schibsted

Gherardi, Silvis and Turner, Barry: "Real Men Don't Collect Soft Data", in Huberman, A. Michael and Miles, Matthew B. (red.) (2002) *The Qualitative Research Companion*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Giddens, Anthony (1991): *Modernity and self identity: Self and society in the late modern age*. Oxford: Polity Press.

Giroux, Henry (1992): *Border Crossings: Cultural Workers and the Politics of Education*. New York: Routledge.

Goffman, Erving (1961): *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Doubleday-Anchor).

Goffman, Erving (1963): *Stigma*. Penguin: Harmondsworth

- Goffman, Erving (1967): *Anstalt og Menneske*. København: Paludan
- Goffman, Erving (2000): *Stigma - om afvigerens socials identitet*. Oslo: Pensumtjenesten
- Goldberg, David Theo (1993): *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- Gotaas, Nora (1996). *Farger i natten. Sosial kategorisering og stereotypisering i møtet mellom afrikanere og nordmenn på utesteder i Oslo*. NIBR Rapport 16. Oslo: Norsk Institutt for By og Regionforskning.
- Gramsci, Antonio (1971): *Sections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart
- Granovetter, Mark (1973): "The strenght of weak ties." *American Journal of Sociology* 78: 1360-1380.
- Grønhaug, Reidar (1975): "Fremmedarbeiderne i Norge, Etnisitet og klasse." *Sosialt forum/sosialt arbeid* (9): 556-564.
- Grønseth, Anne Sigfrid (2006): "Lost Selves and Lonely Persons. Experiences of Illness and Well-Being among Tamil Refugees in Norway." Doctoral theses at NTNU, Norway.
- Gullestad, Marianne (2002): *Det norske sett med andre øyne*. Universitetsforlaget: Oslo
- Gullestad, Maranne (2005): "Normalising racial boundaries. The Norwegian dispute about the term neger". *Social Anthropology* 2005, 13, 1, 27 – 46. UK
- Gullestad, Maranne (2007): *Misjonsbilder – bidrag til norsk selvforståelse*. Oslo: Universitetsforlaget
- Guttormsen, Helge (red) (1997): *Kvenenes historie og kultur*. Seminarrapport, Nordreisa 19.-21. september 1997. Nord-Troms Historielag, s. 155-166.
- Haas, Claus (2004): "Multikulturalismer – en problemutredning". I Korsgaard, Ove. (2004): *Statsborgerskap, medborgerskap og identitet. I Medborgerskap, identitet og demokratisk dannelse*. København: Danmarks Pædagogiske Universitets Forlaf. (s. 87 - 114).
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Vol. I og II. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1997): *Teorien om den kommunikative handelen*. Ålborg: Ålborg Universitetsforlag.
- Habermas, Jürgen (1999): *Kraften i de bedre argumenter*. Oslo: Gyldendal
- Hall, Stuart (1997): *Representation: cultural representations and signifying practices / edited by Stuart Hall*. London: Sage

- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1999): *Åndens fenomenologi*. Oslo: Pax.
- Hernes, Gudmund og Knud Knudsen (1990): *Svart på hvitt - Norske reaksjoner på flyktninger, asylsøkere og innvanbdreere*, FAFO-rapport nr. 109.
- Herrnstein, Richard J. & Murray Charles (1994): *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press.
- Hervik, Peter (1999) ”Nyracisme – politisk og folkelig”, i P. Hervik (ed.) *Den generende forskjellighet. Danske svar på den stigende multikulturalisme*, pp. 108–32. København: Hans Reitzels Forlag.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1995)[1992]: *Struggle for Recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (2003): “Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions”, *Inquiry* 45/4 (2002), 499–520.
- Honneth, Axel (2003): *Behovet for anerkendelse: en tekstsamling*. København: Hans Reizel
- Honneth, Axel (2003): ”Foragtsens sociale dynamikk. Et forsøg på å bestemme hvor en kritisk samfundsteori står i dag”. (24 – 59). I Honneth, Axel (2003): *Behovet for anerkendelse: en tekstsamling*. København: Hans Reizel
- Honneth, Axel (2004): *Recognition and justice. Outline of a Plural Theory of Justice* *Acta Sociologica*, December 2004 Vol 47(4): 351 – 364.
- Honneth, Axel (2006)[1992]: *Kamp om anerkendelse. Sosiale konflikters moralske grammatikk*. København: Hans Reitzels Forlag
- Huberman, Michael A and Miles, Mathew B (red.) (2002): *The Qualitative Research Companion*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Huntington, Samuel P. (1993): *The clash of civilizations?* New York: Council on Foreign Relations.
- Huntington, Samuel P. (2002)[1996]. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simon & Schuster.
- Hvinden, Bjørn (1994)a: *Divided against itself: a study of integration in welfare bureaucracy*, Scandinavian University Press, Oslo.
- Hvinden Bjørn (1994)b: ”Legen - en bakkebyråkrat? En innfallsvinkel til legens rolle som sakkyndig for trygdesystemet.” *Tidsskrift for den norske legeförening* nr. 12. 1994: 114: 1451- 4.

Hvinden, Bjørn (2000): *Romanifolket og det norske samfunnet: følgene av hundre års politikk for en nasjonal minoritet*. Bergen: Bokforlaget

Hvinden, Bjørn (2001): *Storsamfunn og minoritet: sammendrag av resultatene fra delprogram om romanifolket (taterne) og det norske samfunnet*. Oslo: Norges forskningsråd, Området for kultur og samfunn.

Hætta, Odd Mathis (2002): *Samene. Nordkalottens urfolk*. Kristiansand: Høyskolebokforlaget.

Høgmo, Asle (1998): *Fremmed i det norske hus. innvandreres møte med bygdesamfunn, småby og storby*. Oslo: Ad Notam

Igra, Ludvig (1991): *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*. Stockholm: Natur och Kultur.

Ikäheimo, Heikki and Laitinen, Arto (2007): "Analyzing Recognition, Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons". In Bert van den Brink and David Owen (eds.) (2007): *Recognition and Power*. New York: Cambridge University Press).

Jenkins, Richard (1992): *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.

Jacobsen, Christine M. (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*. Oslo: Pax

Järvinen, Margaretha (2001): "Marginalisering – konstruktivistiska perspektiv på ordning och kaos". *Sosiologi i dag*, nr. 2, 2001.(s. 67-86).

Johnsen, Øyvind (1996): *Gode nordmenn*. Oslo: Cappelens Forlag.

Keilson, Hans Axel & Sarpathie, R. (1979): *Sequentieller Traumatisierung bei kindern*. Stuttgart: Ferdinand Enke

Kjeldstadli, Knut (2003): *Norsk Innvandringshistorie*. Oslo: Pax forlag.

Klepp, Ingun (2002): «*Simir botbot bathan mathaha ayay kutega*» (*Ein fugl som flyg omkring åleine vil til slutt lande med hovudet først, somalisk ordtak*). *Diskursiv analyse av relasjonar mellom somaliske familiar og lokalbefolkninga i en vestnorsk bygdeby*. Hovedoppgave ved Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Bergen.

Knudsen, John Christian (1984): *Vårt Samfunn og flyktingene*. Statens Flyktningssekretariat: Oslo

Kørbøl, Aud (1988): *Kulturforskjeller og gjensidig forståelse*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.

Kumar, Loveleen (1997): *Mulighetenes barn: å vokse opp med to kulturer*. Oslo: Cappelen

Kvitastein, Olav A. (1996): "Rekruttering av innvandrere med høy utdanning." *Stiftelsen for samfunns- og næringslivsforskning 71/96*

- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford : Clarendon Press
- Kymlicka, Will (2001): *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford : Oxford University Press
- Larsen, Guri (1992): *Brødre. Æreskamp og hjemløshet blant innvandringens unge*. Pax Forlag, Oslo 1992
- Lauglo, Jon (2000): *Social Capital Trumping Class and Cultural Capital? Engagement with school among immigrant youth*. In: Baron. et.al: *Social Capital: Critical Perspectives*. Oxford, Oxford University Press. Chapter 8.
- Lavik, Nils Johan (1998): *Rasismens intellektuelle røtter: rase, psykiatri og vitenskap - et historisk perspektiv*. Oslo: Tano Aschehoug
- Lavik, Nils Johan (2000): "Men rasismen var ikke død. Et eksempel fra akademisk psykologi." Linjer Nr 1.2000
- Lie, Birgit (2003): *The triple burden of trauma, uprooting and settlement. A non-clinical longitudinal study of health and psychosocial functioning of refugees in Norway*. Doktorgrad ved det medisinske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Lien, Inger-Lise: (1997): *Ordet som stempler djevelen*. Oslo: Aventura.
- Lien, Inger-Lise og Thomas Haaland (1998): *Vold og gjengatferd*. Samarbeidsrapport med Ungdom mot Vold. NIBR
- Lien, Inger-Lise, 2003: "Å finne seg sjæl". Om innvandrerungdommens frihet, makt og motmakt". I Engelstad, Fredrik og Ødegård, Guro (red.): *Ungdom, makt og mening*. Oslo, Gyldendal akademisk, Makt-og demokratiutredningen 1998-2003. Side 304-327.
- Lien, Inger-Lise: (2004): *Ugripelig ung : kriminalitetsforebygging og gjengbekjempelse i innvandringsmiljøene*. Oslo: Norsk institutt for by- og regionforskning.
- Link, Bruce G. and Phelan, Jo C. (2001): *Conceptualizing Stigma*. Annual Review of Sociology 2001: 363 - 385
- Lindstad, Merete og Fjeldstad, Øyvind (1999): *Pressen og de fremmede*. Kristiansand: IJ-forl.
- Lipsky, Michael (1980): *Street-level bureaucracy*. New York: Sage.
- Longva, Pål (1996): *Arbeidsledighet og inntekt blant innvandrere i Norge*. Av Pål Lognva og Oddbjørn Raaum. SNF-rapport 101
- Loona, Sunil (1987): *I smafunnsforskningens ghetto*. I Bo Swedin (red.): *Nordiske migrasjonsforskarseminariet, Sigtuna 1986*. Slutrapport. Aaut-rapport nr.2: 73 -104

- Lødding, Berit (1996): "Jeg ville integrere meg" – aspekter ved minoritetssituasjonen for tospråklige elever, i: Jon F. Blichfeldt m. fl.: *Utdanning for alle? Evaluering av Reform 94*. Oslo: Tano Ashehoug.
- Lødding, Berit (2003): *Frafall blant minoritetsspråklige: om frafall og norsk som andrespråk blant minoritetsspråklige elever i overgangen fra 10. klasse til videregående opplæring*. Oslo: NIFU skriftserie; nr 29/2003
- Marx, Karl (1975): *Karl Marx verker I utvalg 1*. Oslo: Pax
- Marx, Karl (2001): *The German ideology*. Part one [online] / Karl Marx and Frederick Engels; edited and with an introduction by C. J. Arthur. London: ElecBook
- Mauss, Marcel. (1960) [1925]: *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, New York: W.W. Norton.
- Mead, George. H. (1934): *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mendelshon, Oskar (1992): *Jødene i Norge: Historien om en minoritet*. Oslo: Universitetsforlaget
- Merton, Robert. K. (1968): "The Matthew Effect in Science". *Science*, 5 January 1968, 159 (3810): 56-63.
- Merton, Robert. K. (1988): "The Matthew Effect in Science 11". *ISIS*, 1988, 79: 606-623
- Mikaelsson, Lisbeth (2000): *Kallets ekko: Studier i misjon og selvbiografi*. Dr. Philos avh. I religionshistorie. Universitetet I Bergen.
- Miles, Robert (1982): *Racism and Migrant Labour*. London: Routledge.
- Modood, Tariq (2005): *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*. Edinburgh University Press: 2005.
- Modood, Tariq, Triandafyllidou, Anna and Zapata-Barrero, Ricard (2006): *Multiculturalism, Muslims and citizenship: a European approach*. London: Routledge.
- Mullen, Brian, Salas, Edvardo and Driskell, James E. (1989): *Saliency, Motivation, and artifact as contributions to the relation between participation rate and leadership*. *J. Exp. Soc. Psychol.* 25: 545-59.
- Ngugi wa Thiongo (1986): *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. London : James Currey
- NOU 1986:8: *Flyktningers tilpasning til det norske samfunn*.
- Portes, Alejandro & Rumbaut, Ruben. G. (2001): *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of Carlefonta Press.

- Prieur, Annick (2002): "Objektivering og refleksivitet – om Pierre Bourdieus perspektiv på design og intervju". I, M.H, Kristiansen, S. og Prieur, A.(red)(2002): *Liv, fortællinger og tekst. Streiftog i kvalitativ sosiologi*. Aalborg Universitetsforlag: Aalborg. (109 – 134)
- Prieur, Annick (2003): "Senmoderne elendighet. En kommentar om relevansen av Bourdieus bok *La Misère du monde* i Norden i dag". *Sosiologisk Tidsskrift* Nr. 3, 2003. s. 301 - 322.
- Prieur, Annick (2004): *Balansekunstnere: Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Oslo: Pax forlag.
- Putnam, Robert 1995, "Tuning In, Tuning Out: The Strange Disappearance of Social Capital in America" *PS: Political Science & Politics*. 27: 664-683.
- Reed, Lisbet (2001): *Men vi vil jo helst ha norske søkere. Om flerkulturell rekruttering til kommunal sektor*. Vest-Agder fylkeskommune/FLERprosjektet.
- Rex, John (1970): *Race relations in sociological theory*. London : Weidenfeld and Nicolson
- Rex, John and Mason David (1986): *Theories of race and ethnic relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richardson, John. E (2004): *(Mis) Representing Islam: The racism and rhetoric of British broadsheet newspapers*. Philadelphia: John Jeremys Publishing Company
- Rogstad, Jon (1997a): *Utstøting fra arbeidsmarkedet blant arbeidstakere med innvandrerbakgrunn*. Av Jon Rogstad og Oddbjørn Raaum. SNF rapport 74/97
- Rogstad, Jon (2000): *Mellom faktiske og forestilte forskjeller: synlige minoriteter på arbeidsmarkedet*. Rapport / Institutt for samfunnsforskning; 17:2000. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Rogstad, Jon (2003): "Makt i det flerkulturelle arbeidslivet". I Brochmann, Grete. Borchgrevink, Tordis. og Rogstad, Jon (2002): *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*. Oslo: Gyldendal Akademisk. (s. 85 – 107)
- Roll-Hansen, Nils og Broberg, Gunnar (1996) *Eugenics and the welfare state. Sterilization policy in Denmark, Sweden, Norway and Finland*. Michigan State University Press
- Rosenlund, L. (2002): *Regelmessigheter i den postmoderne uorden – om sosiale og mentale strukturer*. Sosiologi i dag, Årgang 32, Nr. 1-2/2002. s. 51 - 91
- Said, Edward. W. (1978): *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sandberg, Sveinung og Pedersen, Willy (2006): *Gatekapital*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sartre, Jean Paul (1993): *Væren og intet*. Oslo: Pax
- Sayer, Andrew (2005): *The Moral Significance of Class*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Schierup, Carl-Ulrik and Ålund, Aleksandra (1991): *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*. Aldershot: Gower
- Schwartz, Jonathan (1985): *Reluctant Hosts. Denmark's Reception of Guest Workers*. Kultursociologiske Skrifter 21. København.
- Skirbekk, Sigurd (1999): *Ideologi, myte og tro ved slutten av et århundre. Sosiologisk kulturteori og funksjonsanalyse*. Oslo: Tano Aschehoug
- Skjervheim, Hans (1976): *Deltakar eller tilskodar og andre essays*. Oslo: Tanum-Norli.
- Senter mot etnisk diskriminering (SMED): 2000: *Underveis mot et bedre vern Del II kap. 2*.
- Spector, Malcolm & Kitsuse, John. I. (1977): *Constructing Social Problems*. New York: Aldine de Gruyter.
- Stigen, Arnfinn (1992): *Tenkningens historie Bind 2*. Oslo: Gyldendal
- Storhaug, Hege (2003): *Feminin integrering: Utfordringer i et fleretnisk samfunn*. Oslo: Human Rights Service
- Storhaug, Hege (2006): *Men størst av alt er friheten: om innvandringens konsekvenser*. Oslo: Kagge
- Talle, Aud (2003): *Om kvinnelig omskjæring: Debatt og erfaring*. Oslo: Samlaget.
- Taylor, Charles (1992): "The politics of recognition", in A. Gutmann (ed.) *Multi-culturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles, Appiah, Anthony K., Gutman, Amy (1994): *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press
- Tvedt, Terje (1993): *Norske forestillinger om den ikke-europeiske verden på 1970- og 1980-tallet. Et eksempel på krysskulturell representasjon*. Dr.philos. avhandling. 1993, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Bergen
- Tvedt, Terje (2003): *Utviklingshjelp, utenrikspolitikk og makt - den norske modellen*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Ulfrstad, Lars-Marius (1997): *Bostedsløshet i Norge: kartlegging av bostedløse i kontakt med hjelpeapparatet*. Norges byggforskningsinstitutt Prosjektrapport 216.
- van den Brink Bert and David Owen (eds.), (2007): *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Villa, Mariann og Haugen, Marit S. (2005): *Naboskap i Bygda*. Sosiologisk tidsskrift Nr. 03
- Villa, Mariann (2005): *Bygda som bustad R-01/05* Norsk senter for bygdeforskning

- Vaage, Odd Frank (2002): *Til alle døgnets tider. Tidsbruk 1971–2000*. Statistiske analyser 52. Oslo-Kongsvinger: Statistisk sentralbyrå.
- Varvin, Sverre (2003): ”Fremmedfrykt”. *Linjer* Nr 2 - 2003
- Varvin, Sverre (2002): *Flukt og Eksil. Traume, identitet og mestring*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wacquant, Löic (1996): “The Rise of Advanced Marginality: Notes on its Nature and Implications”, *Acta Sociologica* 39 (2): 121–40.
- Wacquant, Löic (2004) a): *Pointers on Pierre Bourdieu and Democratic Politics*. Constellations: Volume 11 no.1. 1 -15. Oxford: Blackwell Publishing
- Wacquant, Löic (2004) b): *Critical Thought as Solvent of Doxa*. Constellations: Volume 11 no.1. 97-101. Oxford: Blackwell Publishing
- Wallerstein, Immanuel (2006): *European universalism : the rhetoric of power*. New York: New Press.
- Wieviorka, Michel (1995): *The arena of racism*. London: Sage
- Wikan, Unni (1995): *Mot en ny norsk underklasse. Innvandrere*. Oslo. Gyldendal
- Wikan, Unni (2002): *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. The University of Chicago Press.
- Williams, R. Robert (1997): *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley: University of California Press
- Young, Iris (2000): *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press
- Ytrefhus, Line Alice (2004): *Intellektuelle i eksil: integrering og ekskludering i et livsverdenperspektiv*. Avhandling (dr. art.) - Universitetet i Bergen, 2004. Seksjon for kulturvitenskap, Institutt for kulturstudier og kunsthistorie, Universitetet i Bergen.
- Øia, Tormod (1998): *Generasjonskløften som ble borte: ungdom, innvandrere og kultur*. Oslo : Cappelen akademisk forlag.
- Øia, Tormod (2003): *Innvandrerungdom – kultur, identitet og marginalisering*. NOVA rapport 20/2003
- Østby, Lars (2005): *Myter og virkelighet om innvandring og integrering*. Plan – 2005 – Nr 06.
- Ålund, Alaksandra (1985): *Skyddsmurar — Etnisitet och Klass i Invandrarsammanhang*. Stockholm: Liber forlag.