

”Simbir botbot badan madax daj ayay kuistakta”
(**”Ein fugl som flyg omkring åleine vil til slutt lande med hovudet først”, somalisk ordtak**)

Ein diskursiv analyse av relasjonar mellom somaliske familiar og lokalbefolkninga i ein vestnorsk bygdeby.

Ingun Klepp

Hovudfagsoppgåve i sosialantropologi 2002

Innholdsliste

Innholdsliste	2
SAMANDRAG	4
FORORD	5
INTRODUKSJON	7
Bakgrunn for studien.....	7
Kvifor Berg ?	8
Problemstilling og analyseperspektiv	9
Diskurs	11
Identitet	13
Etniske stereotypiar.....	14
Ambivalens	15
Framandleik	16
Oppgåvestruktur.....	18
Kap. 1 METODE OG DATAGRUNNLAG.....	19
Innleiing	19
Etnografisk kontekst og praktisk gjennomføring.....	19
Berg.....	20
Kven og kvar var informantane ?.....	21
Feltarbeid i eigen kultur	24
Om ”dobbelt blick” og ”kulturelt bakteppe”	25
Metaforar og poetiske uttrykksformer	29
Somalia – kort om nokre historiske og kulturelle trekk.....	31
Somaliske familiehushald	33
Kap. 2 MEINING - OG HALDNINGSDANNING I DISKURSEN OM SOMALIARANE	
36	
Innleiing	36
Ein overlokal offentlig diskurs om somaliarane	36
Norske media ”om somaliarane”	37
Nokre trekk ved norsk forskning ”om somaliarane”	39
Somaliarane ei ”vanskeleg etnisk gruppe å integrere” ?.....	41
Oppsummering.....	45
Ein lokal offentlig diskurs om somaliarane.....	46
Eit spørsmål om livsstil ?.....	47
Om somaliarane som foreldre - i Sentrum og Dalen	51
Andre etniske teikn	55
Oppsummering.....	58
Kap. 3 ETNISKE STEREOTYPAR OG FORTELJINGAR OM ”DEI ANDRE”	61
Innleiing	61
Ein somalisk diskurs om ”det norske”	61
Historier om det ”sur-søte” offentlege.....	61
Etniske teikn og forteljingar om foreldreskap.....	65
”Vi trodde det var religionsfrihet i Norge” : om dusjing og KRL- undervisning.....	65
”Simbir botbot bathan mathaha ayay kutega”	69
Etniske teikn og forteljingar om nordmenn som naboar i Sentrum og Dalen	72
Oppsummerande refleksjoner	83
Ein lokal naboskapsdiskurs om somaliarane	85
Om etniske teikn og ”syn” på somaliske naboar i Sentrum.....	85

Forteljingar om somaliarane i Dalen.....	88
Oppsummering av nokre ”kompromiss” mellom partane sine syn på kvarandre.....	90
KAP.4 MØTER MELLOM OFFENTLEG TILSETTE OG SOMALISKE	92
FORELDRE.....	92
Innleiing	92
Til ”barnets beste” eller ”kontroll” over livsverder i endring ?.....	92
Tre farsstrategiar	93
Oppsummering.....	100
Tvisyn og paradoks i samarbeidet mellom heim og skule/barnehage	100
Om ”hjelparane si hjelpeløyse”	101
Stabilitet versus mobilitet	103
Individualisme versus kollektivism.....	104
Delte kjønnsfærar – eit ”ubehag” i ein norsk likskapskontekst ?.....	105
Kap. 5 ”DEI FRAMANDE NABOANE”	107
Innleiing	107
Sosiale rom og sosial organisering	107
Lokale symbol: ”Dei som e herifrå” og ”Innflyttarane”	107
Grendelagsmøtet på kafè Rose og ”den ukjende” naboen.....	109
Ulike tilnærmingar til det lokale	112
Når det kulturelt gitte vert teikn på ”framandleik ”	117
Om folkeskikk og dårleg samvit i Dalen	117
Om kunsten å halde ei samtale i gang.....	117
Oppsummering	119
AVSLUTNING.....	119
REFERANSAR.....	122

SAMANDRAG

Denne studien handlar om korleis eit nasjonalt og overnasjonalt stigma om somaliarane, får sitt uttrykk innan lokale sosiale prosessar i eit vestnorsk bygdebymiljø. Det dreier seg difor ikkje først og fremst om somaliske flyktingar, men om *relasjonar* innan og mellom somaliske familiar, og etniske nordmenn.

Gjennom å fokusere på delar av det somaliske eksilmiljøet i denne bygdebyen; avgrensa til familiarne som hadde busett seg der, vert foreldrerolla og synspunkt på kva som var til *det beste for borna*, trekt fram som forhandlingsgrunnlag og kompromiss i skjeringsfeltet mellom ulike diskursive praksisar.

Den overordna problemstillinga har vore å gjere greie for faktorar som er avgjerande for at hegemoniske prosessar som kan føre til negativ stereotypiproduksjon, vert modifisert og avgrensa, og dermed får mindre gjennomslagskraft i daglegdagse situasjonar lokalt.

I kapittel 2 og 3 viser eg gjennom ein presentasjon av ulike diskursar, på ulike sosiokulturelle nivå, "om somaliarane" og "om nordmenn" og "det norske", korleis forteljningane om kvarandre vert påverka av idear om sosial nærleik versus avstand, og kva meining lokale symbol og teikn på forskjellar og likskapar fekk for produksjonen av stereotypiar om dei/den andre.

I kapittel 4 og 5, vert interaksjonen mellom dei somaliske informantane og majoritetsbefolkninga fokusert. Her er det lagt vekt på å få fram dynamikken som var representert ved dei lokale variasjonane Sentrum og Dalen, og dei implikasjonane "framandleik" som sosial prosess i bygdebyen fekk for partane i den interetniske relasjonen. Denne delen av oppgåva vil i særleg grad fokusere på dilemma som dei somaliske foreldra stod overfor i eksil, og som m.a. kom til uttrykk gjennom ulike måtar å forvalte og vedlikehalde etnisk tilknytning på.

Til slutt: Studien representerer ingen total karakteristikk av kvardagslivet for dei somaliske familiarne, det er heller ikkje ei analyse av sjølve lokalsamfunnet. Målsettinga er meir å presentere nokre problematiske sider ved relasjonane, som vonleg kan gi ny innsikt, og bidra til ei nyansering av det negative biletet som er presentert i nasjonale og overnasjonale diskursar om somaliarane.

FORORD

Dette er ein antropologisk studie av somaliske foreldre i møte med majoritetsbefolkninga i ein vestnorsk bygdeby. Interesse mi for temaet er samansett, men har heilt klart samanheng med engasjementet mitt i det norske fredskorpset, i perioden 1983-1986. Eg arbeidde desse åra i landsbyen og nomadesenteret *Wajir*, i det nord-austlege Kenya; grensestroka mellom Somalia og Etiopia. Region her er hovudsakleg folkesett av etniske somaliarar. Gjennom det norske fredskorpset og barnevernsorganisasjonen Child Welfare Society of Kenya, arbeidde eg og mannen min i eit rehabiliteringsprosjekt for somaliske familiar, mødre¹ og barn.

I februar 1984 vart omlag 3000 etniske somaliarar i nemnde område tekne til fange og mange hundre vart regelrett massakrerte, av den kenyanske regjeringa sine spesialstyrkar (General Special Unit). Eg skal ikkje gå nærmare inn på fortolking av bakgrunn og forløp for desse hendingane², som vi som utanforståande opplevde svært "tett på". Eg vil likevel nemne at dette var eitt av fleire liknande overgrep mot etniske somaliarar i regionen på åttitalet og byrjinga på nittitalet. Å vere saman med lokalbefolkninga under dei vanskelege tilhøva i 1984³, og i tida etter, som deltakande observatørar i kampen for å finne attende til eit normalt kvardagsliv, skapte varige relasjonar. Kontrakten med det norske fredskorpset i Kenya vart avslutta i 1986, men kontakten med folk frå området, har vara ved, gjennom vedlikehald av personlege vennsksbands. Eg har lært somaliarar å kjenne som like individuelt forskjellige og samansette som alle andre eg kjenner. I møtet med somaliarane i Noreg har eit slik "delt rom" framstått som ein døropnar for meg som feltarbeidar – både i overført tyding - og i ei meir bokstaveleg tyding.

Sidan den første perioden i det norske fredskorpset, har eg på ulike vis vore engasjert i arbeid med barn og unge både i og utanfor⁴ Noreg. Som barnevernspedagog med røynsle frå arbeid innan barnevernet i ei norsk kommune, har eg vore oppteken av omgrepet *barnets beste*. Dette interessefeltet representerer ikkje hovudfokus i studien, men vil likevel vere eit gjennomgåande tema. Omgrepet som etterkvart har fått ein spesiell retorisk klang både i nasjonale (t.d. lov om barneverntenester og barnelova) og overnasjonale (barnekonvensjonen) rettslege dokument og diskusjonar⁴, viste seg nemleg som eit viktig forhandlingstema mellom lokale diskursive praksisar.

Med bakgrunn i tre års arbeid saman med somaliske foreldre på deira "heimebane" og mi "bortebane", representerte feltarbeidet i Berg, ei heilt spesiell oppleving for meg. Konteksten var "snudd". Eg møtte no somaliske foreldre på mi "heimebane" og deira "bortebane". Arbeidet med hovudoppgåva kan difor omtalast som ei reise i tid for min del. Gjennom informantane sine forteljingar, "møtte" eg også att mine eigne historier med utspring frå tida i *Wajir*.

Det er mange som fortentar takk i samband med denne oppgåva. Takk til NORAD og Det Norske Fredskorpset for eit interessant og uhyre lærerikt oppdrag i *Wajir*, nord-aust Kenya i 1983-86. Det vart starten på ei varig interesse for fleirkulturelle aspekt ved tilveret. Ei spesiell

¹ Mange enker etter krigshandlingar i området

² For meir informasjon : *Wagalla massakren. Noreg i tyranniets ærend ?* Bjørndal, J. (1988)

³ Regionen var også hardt ramma av tørke slik også Somalia var i denne perioden.

⁴ Det Norske Fredskorpset i Botswana 1990 og Red Barnet, Danmark/Redd Barnas beredskapsgruppe, Norge i Rwanda 1997

takk til Ebla Sugule Mohummed, som har vore ei god veninne og ”kulturoversettar”, sidan vi møttest første gong i 1983.

Eg vil også takke alle informantane mine i Berg. Ei særskild takk til dei somaliske familiare for stor gjestfridom og vilje til å opne heimane sine for meg. Utan dei ville denne oppgåva aldri blitt til. Eg vil også rette ei stor takk til tilsette i det offentlege hjelpeapparatet i Berg, for ei unik positiv haldning til å la ein frå utsida få ”kikke inn” .

Tusen takk til rettleiaren min, professor Ørnulf Gulbrandsen, for kyndig fagleg rettleiing og oppmuntring undervegs. Takk også til kollegaer ved Avdeling for samfunnsfag ved Høgskulen i Volda, som velvillig har lagt tilhøva til rette for meg i dette arbeidet. Eg vil også takke professor Aud Talle for at ho i ei tidleg fase i skriveprosessen, tok seg tid til å lese delar av oppgåva, og kome med nyttige innspel.

Og så til familien min: Tusen takk Jostein for at du har vore ein trufast lesar, og har kome med kreative og kritiske spørsmål og kommentarar heile vegen. Og ein million takk til Sebastian, Karen og Inga for at dokke har vore så tolmodige, både med meg, og den etterkvart utslitne kommentaren min ”*Når oppgåva blir ferdig, då.....*” .

INTRODUKSJON

Bakgrunn for studien

Det er mykje som tyder på at frå byrjinga av nittitalet og fram til 1998, skjedde det ei klar endring i *måten* somaliarane vart omtala i riksmidia⁵. I laupet av desse åra hadde det blitt eit stadig aukande negativt fokus på dei som "vanskelege og konfliktskapande", både her til lands og i andre land (Hervik,1999, Toft,1999, Gundersen,2001). Overskrifter som "Blodige gjengoppgjør - somaliske ungdommer involvert", "barnevernsaker overrepresentert av somaliere" og "somaliske ungdommer som tikkende bomber", var ikkje uvanlege i denne samanhengen. Eg oppfatta denne retorikken som gjennomgåande og hardtslåande, med sine negative karakteristikkar av somaliarane som gruppe. Det er ingen overdriving å nemne at ved søk på "somaliere" på nettaviser, var (og er) omlag 90 % av det som kjem fram negativt fokusert. Mykje kunne tyde på at diskursen om somaliarane i media hadde gjennomgått eit "paradigmeskifte" i laupet av denne perioden.

Fjernt var no sympatien for dei tørkeramma og hardt prøvde folka på Afrikas Horn, på åttitalet og tidleg på nittitalet.⁶ Mykje kunne tyde på at endringane skjedde i kjølevatnet av at FN gjekk inn i Somalia i 1993. Under "Operation Restore Hope", og med 25.000 amerikanske FN soldatar, var målet å gjenopprette ro og orden og sørge for å få matsendingane fram til dei tørkeramma, og ikkje i hendene til dei ulike klansleiarane og *warlords*⁷. Men så skjedde det altså; mediaoppslaga fekk brått eit nytt ansikt. Det var ikkje lenger somaliske "offer" som vart fanga inn på TV skjermen, via CNN sine lyskastarar, men "våre eigne" FN soldatar, drepne og dratt gjennom gatene i Mogadishu, med ei jublande folkemengd rundt. Var det i kjølevatnet av desse episodane, at det skjedde ei endring i måten å omtale somaliarane på i media ?

Frå mi side vert dette kun gjetningar og spørsmål. Det som likevel er mogleg å registrere er at medieoppslaga, fekk ei vending om lag på denne tida (1994-95), og somaliarane framstod frå no av som "ville, uregjerlege og barbariske". For å sitere Tore Gundersen⁸ med referanse til Toft (1999): "Fra å ha sympati som et herja og hardt prøvd folk, dukker nå somaliere i større og større grad opp som "brysomme" innvandrergupper i ulike land" (2001:8).

Dette representerte også eit vesentleg problem i det fleirkulturelle Norge. Ein ting var å forholde seg til somaliarane *from afar*, noko ganske anna var det no å måtte forholde seg til dei innafor den romlege nærleiken.

På det tidspunktet eg starta førebuinga til feltarbeidet, hausten 1998, var det eit relativt avgrensa forskingsmateriale knytt spesifikt til somaliarane i Noreg. I tillegg var det

⁵ Viser her til Hylland Eriksen, Neumann og Salimi sin artikkel "Skremmebildene av annen generasjon" i Dagbladet 8. 01.99, der dei m. a. Skriv at: "Norge har forandret seg igjen. 1998 ble året da en ny gruppe trådte inn i offentligheten. I denne nye gruppen som forfatterane omtalar som "annengenerasjons innvandrerungdom", er somaliarane sentrale. Jamfør også Jan M.Haakonsen sin artikkel "Er de verre enn andre ?" i Dagbladet (31.06.2000)

⁶ Den gong var det m.a. Band Aid med den kjente popartisten Bob Geldof i spissen, som sette dagsorden i media, med det globale slagordet (og hit-plata) "We are the World", og med den norske avleggaren "Sammen for livet" (Forente artister). Det var også markante medieoppslag i radio, TV og norsk dagspresse, som tok avstand frå overgrep mot sivile somaliarar. Ikkje minst fekk overgrepa som skjedde i Kenya og Wajir i 1984 stor merksemd i norske media, også på slutten av åttitalet. Norske myndigheter kom i "klammeri" med president Moi i Kenya, m.a. på grunn av norsk media sin offensive kritikk mot kenyanske myndigheter sine overgrep mot etniske somaliarar i Kenya.

⁷ I sør-Somalia har ulike "warlords" tatt kontrollen over havner og handel, der også den italiensk mafia er nemnt som ganske involvert (Gundersen, 2001).

⁸ Hovudoppgåve i sosialantropologi, 2001: "I utlandet, men ikke abroad". Eastleigh - tradisjon og mobilitet i en somalisk bydel i Nairobi.

meste av tilgjengeleg materiale, knytt til urbane strok⁹ (Djuve og Hagen,1995, Marametdjian,1995, Vassenden,1997, Kalve,1997). Ein av grunnane til det kan nok forklarast med at Oslo¹⁰, og nokre av dei andre større byane i Noreg, hadde flest somaliske flyktingar.

Så langt eg kunne registrere var heller ingen av dei forskingsarbeida som til då låg føre om denne gruppa, baserte på interaksjonsdata. Det var då ca. 12 år sidan dei første somaliske flyktingane kom til Noreg. Ei sentral målsetting for den statistiske forskinga (også omtala som levekårsforskning) som låg føre (Vassenden, 1997, Kalve, 1997, Djuve og Hagen,1995), var å framskaffe kunnskap om likskapar og ulikskapar mellom nordmenn og innvandrargrupper.

Kort oppsummert framstår somaliarane i nemnde forskingsrapportar, anten som den mest problembelasta gruppa, eller i beste fall i teten av grupper som skårar høgst i høve levekårsvariablar med minusforteikn. Med andre ord; somaliarane er gjerne dei største brukarane av offentlege støtteordningar (sosialhjelp), har vanskar med å etablere seg på bustad- og arbeidsmarknaden, har høgste fødselstal pr. kvinne, er involvert i flest barnevernsaker, og har den høgste skilsmissefrekvensen samanlikna med andre par med felles landbakgrunn (ibid).

Bortsett frå at biletet av somaliarane i norsk forskning vart måla med akademiske og forskingsmessige penselstrok, representerte dei langt på veg ei forlenging av det miserable gruppebiletet, som vart teikna av dei i media. Kvar for seg formidlar dei ulike forskingsprosjekta som her er referert til, viktig kunnskap om levekårsforskjellar mellom innvandrargrupper og nordmenn. Samla sett framstår dei likevel som ei unison røyst av tilskrivne eigenskapar, som kan ha vore med på å bygge opp under fordomar og stereotypiar knytte til ei spesifikk gruppe menneske.

Det kunne synast som den statistiske forskinga med sin manglande kontekstualisering av ulike fenomen, slo spesielt negativt ut nett for denne minoritetsgruppa. Kan ei blant fleire moglege forklaringar på det vere, at somaliarane som gruppe, var berarar av fleire framande etniske teikn i ein norsk kontekst, og slik framstod som meir "annleis" enn andre flyktinggrupper nordmenn etterkvart hadde blitt "meir vant til" ? Var det dermed også ei mogleg forklaring på at norsk flyktingpolitikk og integrasjonsstrategiar, såg ut til å vere lite kompatible i høve til nett denne gruppa flyktingar ?

Desse og fleire spørsmål dannar bakgrunn for studien. Og det var nett fordomar og stereotypiar som enda opp som sentralt fokus.

Kvifor Berg ?

Ein av dei første kommentarane eg vart møtt med frå flyktingkonsulenten i Berg under forundersøkingane til feltarbeidet, var denne:

"Vi har i grunnen lite med somaliarane å gjere, samanlikna med andre flyktinggrupper. Dette trass i at dei utgjer den største gruppa flyktingar i bygda. Somaliarane ordnar seg sjølve, og dei aller fleste har jobb i fabrikkane. Det hender dei ber om hjelp til å skaffe kommunale bustader, men stort sett ordnar dei seg også husvære sjølve."

⁹ Eit unntak er representert ved Bjarne Øvrelid sin artikkel "På sporet av den norske bygdebyen med kryssande spor av 22 somaliarar, i Woon, Long Litt (1993) red. : *Felleskap til besvær ? Om nyere innvandring til Norge*. Universitetsforlaget, Oslo. Denne artikkelen fokuserer kontekstuelle forhold ved "det norske" og "det somaliske" som interaksjonelle prosessar som verkar inn på kvarandre.

¹⁰ Av 5300 somaliske asylsøkjjarar i Noreg var 2715 busett i Oslo (Oslo Statistikken 1997).

I skarp kontrast til biletet som var teikna av somaliarane innanfor den overlokale diskursen, framstod nett denne replikken som eit viktig insitament for å velje Berg som feltarena. Var det mogleg å ta eit nytt bilete av somaliarane? I så fall kunne Berg vere interessant som feltarena, nettopp fordi dei vanlege teikna på problem, syntest å vere fråverande.

Problemstilling og analyseperspektiv

Med utgangspunkt i *måten* somaliarane vart omtala og framstilt på innanfor ein hegemonisk overlokal diskurs, arbeidde eg vidare utifrå ein sentral ide om at dette dreidde seg om prosessar som kunne få visse implikasjonar for korleis medlemmar av gruppa vart både omtala og møtt i kvardagslege situasjonar lokalt.

Sjølv om møte mellom majoritetsbefolkninga og dei somaliske flyktingane i Berg, såg ut til å vere ei historie fylt av idyll – i relasjon til det negative gruppebiletet som vart presentert av dei t.d. i media, var situasjonen likevel meir nyansert enn som så. Eg vart nemleg tidleg merksam på dei *ambivalente* kjenslene som prega partane i lokale sosiale prosessar. Sjølv om dei somaliske flyktingane i Berg kunne vise til høg deltaking i arbeidslivet; i sterk kontrast til biletet av dei som arbeidsledige sosialhjelpsklientar andre stader i landet, vart dei likevel karakteriserte som ”*litt problematiske*”. Altså; på den eine sida levde dei i rimeleg harmonisk sameksistens med lokalbefolkninga i Berg, medan dei på den andre sida, og etter nærmare innsyn i relasjonen mellom partane, vart omtala som ”*problematiske*”.

I tråd med det som er sagt så langt, er den overordna problemstillinga i denne studien, å gjere greie for faktorar som er avgjerande for at hegemoniske prosessar som fører til negativ stereotypiproduksjon, vert modifisert og avgrensa, og dermed får mindre gjennomslagskraft i daglegdagse situasjonar lokalt.

Eg vil syne til korleis relasjonen mellom dei somaliske familiane og majoritetsbefolkninga i Berg såleis var påverka av idear om sosial nærleik vs. avstand, og ikkje minst kva betydning visse teikn på forskjellar og likskapar fekk for produksjonen av forteljingar og stereotype oppfatningar ”om somaliarane”– og vise versa. Eg kan her kort nemne at dei somaliske foreldra, som syntte vilje (folkeleg uttrykt) til å utsetje seg sjølve for ”det norske”, m.a. ved å busette seg lengst mogleg utanfor si eiga etniske gruppe, vart klart meir positivt omtala og møtt både i naboskapet og mellom majoritetsbefolkninga elles. I motsett tilfelle: Der fleire somaliske familiar busette seg innanfor den romlege nærleiken av kvarandre, vart forteljingane om dei, både som foreldre og naboar, prega av langt fleire negative stereotypiar enn tilfelle var for dei førstnemnde.

Nordmenn tok sjeldan initiativet til kontakt med somaliarane, og kanskje i særleg grad dersom somaliarane sjølve ikkje viste teikn, som på norsk symboliserte interesse for å ha kontakt med andre enn sine egne. Eg vil også vise at forskjellar og variasjonar i lokale sosiale prosessar, mellom dei to lokalitetane som eg kallar Sentrum og Dalen, på avgjerande måtar fekk betydning for korleis dei somaliske familiene valte ulike tilnærmingar til lokalsamfunnet.

Frå lokale offentlege informantar si side vart det problematiske i all hovudsak kopla til somaliarane som foreldre, og familiane sin *livsstil*; ein livsstil som dei særleg meinte hadde uheldige konsekvensar for borna deira.

Eg vil i lys av det eg her har sagt, ha fokus på nokre av dei røynsle og refleksjonane somaliske informantar gjorde seg som foreldre i møte med denne vestnorske bygdebyen, og den sosiale praksisen som utvikla seg både i høve til borna, men og innanfor ulike sosiale arenaer – gjennom foreldrerolla. Eg talar no om prosessar som påverka kvarandre gjensidig,

og må såleis tolkast i nær tilknytning til kvarandre. Prosessane var forankra både i det somaliarane kom i frå – og omgjevnadene ("her og no" situasjonar) i Berg, og ikkje minst idear om framtida. Med andre ord var også foreldra sine oppfatningar a, og på den betydning slekta og klansmedlemar hadde i eksil.

Med sine uendelege tydingar, kan omgrepet *barnets beste* knytast til ulike diskursar, og inneheld førestillingar om kva som fremjar og hemmar vekst og utvikling hjå born og unge utifrå visse idear om verdiar og mål i barneoppsedinga. Syn på familien som institusjon, og forholdet mellom foreldreansvar og det offentlege sitt ansvar for borna sin vekst og utvikling, framstod såleis som viktige aspekt i forhandlingar og kompromiss om kva som var til det beste for borna. Institusjonelle, politiske, juridiske, økonomiske, sosiale og kulturelle føringar frå statleg og kommunalt hald, er dessutan faktorar som grip inn og regulerer kvardagen til folk. Ikkje minst er flyktingar ei gruppe som i særleg grad får merke velferdsstaten sitt gjennomregulerte system – både på godt og vondt.

Presiserast bør også at i dette studiet vil borns beste vurderingar ikkje utgjere eit tematisk hovudfokus, men representerer likevel ein sentral analytisk innfallsvinkel, for å fange opp "det problematiske" innanfor ulike lokale diskursar.

Sosial og kulturell differensiering, i eit lite miljø, kan tenkjast å innebere fleire og langt meir komplekse situasjonar å takle, enn det ein kanskje tenkjer om bygdebymiljø. For kva var det som kjenneteikna kommunikasjonen mellom lokalbefolkninga i Berg og lokalbefolkninga frå landsbygda i Somalia ? Kunne ein forvente noko anna enn at kommunikasjonen mellom partane var "litt problematisk" ?

Møter i dagleglivet mellom etnisk norske og somaliarar i Berg, kan òg framstillast som møter mellom representantar for ei majoritetsgruppe og ei minoritetsgruppe. Det dreier seg difor oftast om møter mellom ein sterk og ein svak part (Grønhaug, 1979). Sjølv om somaliarane som minoritetsgruppe utgjorde sistnemnde part, ikkje minst i lys av dei hegemoniske prosessane eg har vore inne på, kan dei likevel ikkje sjåast berre som den svakaste parten i relasjonen. Eg ser dei somaliske informantane som handlande subjekt og aktive aktørar i høve til utforminga av eigen livssituasjon i Berg; ikkje minst fordi dei i møte med norsk kultur, også vart utfordra til refleksjon kring "det somaliske". Kulturelle fenomen, som tidlegare representerte det gitte (doxiske felt), vart det no meir høve til å tale om, revurdere og eventuelt forkaste eller vedlikehalde. Det siste gjerne også i sterkare grad enn tilfelle var då dei budde i heimlandet.

Sentrale spørsmål som vil bli drøfta i denne studien er m.a. :

Kva former for identitetstilskrivning og stereotypisering er dei somaliske foreldra gjenstand for gjennom majoriteten sine forteljingar "om somaliarane", og korleis framstår denne identitetstilskrivninga og dei stereotype oppfatningane i relasjon til dei somaliske foreldra sine eigne representasjonar?

Kva faktorar verkar inn på det lokale offentlege sine forteljingar om somaliarane, og vise versa, og korleis framstår interaksjonen mellom partane i ulike situasjonar og innanfor ulike roller ?

Kva betydning har lokale variasjonar i sosiale prosessar, for synet på "dei framande" som hjelpetrengande flyktingar eller som naboar, og korleis kan stereotypiar modifiserast eventuelt forsterkast av lokale prosessar ?

Kva kjenneteiknar interaksjonen mellom lokale naboskap og dei somaliske familieane, og kva for implikasjonar får lokale symbol på det å vere meir og mindre *annleis, forskjellig* eller *lik* "oss" eller andre kjende kategoriar ?

Kva sosiale prosessar verkar inn på relasjonsbygginga mellom partane, og kva faktorar verkar inn på aktørane sine evne og vilje til å ta kontakt med ”den framande naboen” og å ”halde samtalen i gang” ?

For å drøfte desse spørsmåla vil det vere naudsynt å gje ei nærmare avklaring på nokre analytiske perspektiv eg vil nytte. Nokre føresetnadar må likevel klargjerast først: Menneska kommuniserer med kvarandre ved hjelp av typiske dømer og underforståtte meiningar, som ikkje er mogleg å gjengi eller oversette fullt ut med ord. Slike underforståtte meiningar, kan også kallast klassifikasjonsskjema (kognitive skjema) (Bourdieu, 1995). Kven som seier kva til kven, når og under kva tilhøve vil i dette perspektivet vere avgjerande. Det interessante er følgjeleg ikkje det folk ser, men heller kva dei ser med. Til dømes brukar folk dei underforståtte typiske trekka som utgangspunkt for å vurdere om ein flyktning frå Somalia er vanskelegare å integrere i det norske samfunnet, enn til dømes ein flyktning frå Bosnia.

I denne studien vil det bli fokusert på forteljingar om forskjellar (differences); ikkje først og fremst forskjellar *per se*, men heller *kven* som definerer forskjellane, og *korleis* forskjellige kategoriar er representert innanfor ”forskjells – diskursen” (Avtar Brah, 1996: 115).

Det analytiske rammeverket for denne studien er i første rekkje knytt til omgrepet **diskurs** som eit tematisk og avgrensande perspektiv. Dei andre berebjelkane, er framstilte som: **identitet, etniske stereotypiar, ambivalens og framandleik** .

Diskurs

Eg brukar omgrepet diskurs som reiskap for ei tematisk avgrensing, og for å kunne tale om visse idear som vert forvalta og drive fram av informasjon og inntrykk frå ulike sosiokulturelle nivå (Hovland, (1996: 40) ¹¹. Ved å rette fokus på språklege uttrykk og systematisk bruk av omgrep, er målet mitt også å spegle det relasjonelle utviklingsforløpet mellom aktørane innanfor dei ulike sosiokulturelle nivåa. Ved bruk av diskurs som overordna perspektiv, vert analysen open for at aktørar med forskjellige interesser og ståstader i temaet, kan ta del. I dette tilfelle har alle meiningar og synspunkt om t.d. kva som er til barnets beste, både det offentlege hjelpeapparatet (overlokalt og lokalt) foreldre og naboar - uansett etnisk tilknytning. Dei treng ikkje dele kultur for å vere deltakarar i diskursen (ibid).

Dette fører an til sjølve hovudpremisen for diskursomgrepet, definert av Foucault (1972), som praksiser som systematisk formar viten, sosiale subjekt, sosiale relasjonar, subjektivitet og begrepsrammer. Fordi Foucault fokuserar på prosessane bak fenomen og tilhøva i verda, meir enn sjølve dei språklege ytringane om fenomen og tilhøva i verda, vert diskursen sin materialitet vektlagt meir enn sjølve meningsinnhaldet (Schanning, 1996). Dermed er det mogleg å hevde han nyttar omgrepet diskurs for å erstatte meningsinnhaldet i dei meir omfattande og lausare termane kultur og ideologi, slik Lutz og Abu-Lughod (1990), påpeikar. Foucault hevdar også at all tenking, forståingsformer og ytringar i historiske epokar har sitt fundament i visse grunnleggjande føresetnadar (Schanning, 1993). Det dreier seg om at desse føresetnadane som han kallar ”mulighetsfelt” er allereie eksisterande utsegn, hjelpemiddel, praksisar og institusjonar. Det er desse ”mulighetsfelta” som til ei kvar tid avgjer kva som er mogleg å snakke om og kva som har med kvarandre å gjere (Schanning, 1996a :4).

Eg vil nærme meg omgrepet diskurs som ein dynamisk, men like fullt normativt regulert kommunikativ prosess, som verkar inn på aktørane si forståing av røyndomen, innan

¹¹ Gjennom boka ”Moderne urfolk” (1996), eit studie av samisk ungdom og ulike former for identitetstilknytning, har eg fått nyttige innspel til bruken diskursomgrepet i eige studie.

eit avgrensa sosiokulturelt felt. Når til dømes flyktningkonsulenten i Berg, på UDI sine nasjonale og regionale flyktningkonferansar, hadde fått presentert historier frå deltakarane om at "det er problemer med somaliarane overalt", kan det vere grunn til å anta at dette verka inn på flyktningkonsulenten sine underforståtte trekk (klassifikasjonsskjema) for vurderingar av dei somaliske foreldra i Berg. Ho, og fleire av dei andre offentleg tilsette, var urolege for korleis det skulle gå med samme etniske gruppe i Berg, om ikkje hjelpeapparatet fekk kontroll over "det problematiske".

Sjølv om diskursomgrepet kan vere eit reiskap til å oppdage endringane og dynamikken av aktørane sine sjølvrepresentasjonar og røyndomsforståingar innanfor eit gitt felt, vil det over tid verte skapt meir og mindre stabile normative mønstre for kommunikasjon og samhandling mellom partane.

Foucault sitt diskursperspektiv er kritisert frå fleire hald. Mellom anna hevdar Fairclough (1992), at Foucault sitt inntak er makroetnografisk, og dermed stengjer for ein mikroetnografisk metodisk framgangsmåte. Ein annan kritisk innvending frå Fairclough (ibid) si side, er at Foucault har fråskrive seg andre diskursar enn den dominerande, som interessante. Han hevdar at Foucault handsamar diskursen som determinerande for subjektiviteten (Hervik, Peter, 1999), og at aktørar som reagerer mot diskursen, er uinteressante eller vert definert bort (ibid). Dette er kritiske perspektiv eg vil ta med i analysen av eigen empiri, ved å trekke fram lokale aktørar sine ulike strategiar for motstand og vedlikehald av stereotype oppfatningar (i særleg grad presentert i den overløke diskursen) av gruppaa.

I boka "Vitenskap som skapt viten" (1997) konfronterer den norske filosofen Espen Schaanning, Foucault sine perspektiv, med andre franske teoretikarar. Blant desse er sosiologen Bruno Latour. Som Foucault hevdar han at diskursen ikkje kan sjåast som eit autonomt felt, lausrive frå naturen og samfunnet, som noko utvendig i forhold til verda omkring. Latour skriv m.a. at:

"Diskursen er ikke en verden, men en befolkning av medspillere (actants) som blander seg med så vel tingene som samfunnene, som får disse til å opprettholde hverandre og som opprettholder dem" (Schaanning, 1997 :206)

Som Foucault har Latour lagt vekt på å analysere diskursen på samme nivå som tinga, kjennsgjerningene, teknikkane, hjelpemidla, praksisane og institusjonane. Det er berre på denne måten ein kan skjønne korleis og kvifor diskursar har konsekvensar (ibid). Perspektivet hans skil seg imidlertid frå Foucault, ved at han legg endå større vekt på dei materielle omgjevnadane som vert sett i verk i diskursen. Han definerer materialitet i denne samanheng som alt det ein dreg vekslar på ved å gjere utsegnen overtydande og slagkraftig. Begge teoretikarane legg vekt på at fenomen må analyserast i høve til korleis fenomen vert til. "Vi studerer vitenskap i *virksomhet* og ikke ferdiglaget vitenskap (...) hevdar Latour (Schaanning 1997:207).

I denne samanheng er "ressursmobilisering" vesentleg for at utsegn skal framstå som truverdige, helst av personar med høg "truverdighetsfaktor" (mitt uttrykk). Døme på dette kan vere forskarar, ekspertar og profesjonelle innafor sine fagfelt; på folkemunne; "folk som har greie på ting". Likevel kan uttalene deira vere fånytted dersom dei ikkje vert lagt merke til. "Man må bli sitert og referert til. Man må bli brukt. En artikkel som ingen noen gang henviser til, er derfor en død artikkel" (Schaanning,1997:213). Ein påstand sin sanningsverdi er med andre ord ikkje avhengig av om den korresponderar med røynda, men kor mange gongar og kor ofte den vert sitert (ibid).

I motsetnad til Foucault-orienterte diskursanalytikarar som fokuserer på relasjonane og subjektiviteten i sjølve diskursane, vel kritiske diskursanalytikarar som t.d. Fairclough, Wodak og van Dijk, å fokusere på "(...) magten til at iværksatte diskurser

(Hervik, Peter, 1999:32). I dette perspektivet på diskurs, vert forholdet mellom individet og dei politiske, sosiale, økonomiske og kulturelle omgjevnadene relativisert og mindre viktige som analytiske nivå. I staden opnar perspektiva opp for å kunne fokusere på det dialektiske forholdet mellom dei ulike nivåa diskursane er operative i.

Eg vil nytte både Foucault og Latour sine perspektiv på diskurs, supplert med dei Hervik (1999) presenterer som kritiske diskursanalytikarar (Fairclough, Wodak, og van Dijk). Med dette utgangspunktet kan folk med heilt forskjellige ståstader og interesser ta del utan at dei treng å dele kultur.

Identitet

I møter mellom folkegrupper som vert forstått som forskjellige, vil behovet for å skape og vedlikehalde mening i eiga livsverd, ofte framstå som eit påtrengjande identitetsprosjekt¹². Identitet definerer eg her i fyste rekkje som dei delane av personane sitt sjølvbilete, som vert ønska stadfesta av andre (Gullestad, 1989:104). Fredrik Barth (1969) talar gjerne om forhandlingssituasjonar der grenser vert markerte m.a. ved å intensivere tematiseringa av *de andres* og egne særdrag.

I «*Purity and Exile*» (1995) gir Liisa Malkki eit bilete av korleis fordriving og deterritorialisering kan skape den sosiale konstruksjonen av «nationness» og historie, identitet og fiendskap. Malkki gjer greie for korleis essensialiserte kategoriar av identitet slik som *hutu* og *tutsi* vert produsert og reproduert i eksil. Den syner korleis den kulturelle transformasjonen og dermed også sjølvforståinga av den opprinnelege etniske identiteten som *hutu*, etter 12 år framstår som diametralt ulike mellom flyktningar som busette seg i by og dei som budde i flyktningleir. Ho kallar dette ein etnografi av prosessar og forbindelser. Forbindelser forstår eg her m.a. som transformasjon og kanskje sementering av eit hierarkisk fiendebilete frå Burundi, inn i notida, i eit eksiltilvere i Tanzania.

Gjennom ein karakteristisk måte å presentere forteljningane sine på, er flyktningane med på å konstruere si eiga historie gjennom det Malkki kallar *mytico – histories* (1995:106) :

“This historically specific conjuncture of perceived relations between past and present was in the process of generating a mythico-history of the present, of exile”

Daglegdagse hendingar i leiren vart transformert inn i desse mytiske historiene og etnografen vert såleis i stand til å rekonstruere ei historie fylt av konflikt og vold, kategorisering av *hutu* og distinkte *andre*. Ho gjev dermed innsikt i flyktningane sine ulike strategiar for å skape kontroll over eigen livsverd. Ved å identifisere seg sjølv som eit folk i eksil, responderte dei på sitt eige nasjonale utlende ved å konstruere ein ny nasjon.

Eg trur at dette er perspektiv som kan ha relevans i analysar av dei sosiale prosessane knytt til dei somaliske foreldra sine tilpassingsstrategiar lokalt. Historier om fortid (fordriving, krig, tortur, svik), notid (savn, etniske grenser, stigma, sterke kontrastar til eigen sosiokulturelle bakgrunn, fiendebilete; islam vs. kristendommen og eit sekularisert vestleg samfunn m.m) og framtid (vedlikehald av eigen etniske og kulturell identitet, repatrieringsutsikter m.m).

Det metaforiske innhaldet i historiene, henta frå tradisjonelle somaliske ordtak, kan til ei viss grad samanliknast med Malkki sitt omgrep *mytico-histories*, og funksjonen desse hadde for å skape kontinuitet i eiga livsverd i eksil. For å forstå korleis informantane kommuniserte om identitet og tilknytning til ulike fellesskap, har eg funne det nyttig å bruke Tambs-Lyche sine perspektiv på etniske stereotypier sin oppbygging og form.

¹² Symbol for tilknytning vil bli utvikla og trekt fram gjennom stadig utdjuping eller etablering av kulturelle og identitetsmessige grenser (Hovland, 1999, Barth, 1969, Eidheim, 1971)

Etniske stereotypiar

Når A som er etnisk norsk møter ein person B som vert kjent att som ”somaliar” og ”flyktning”, vert alle førestellingane om somaliarar og flyktningar mobilisert. Nemningane ”somaliar” og ”flyktning” gir B identitet før A har lært B å kjenne. Ved å klassifisere personar eller grupper skjer det samstundes ei klassifisering av ein sjølv. A blir den som ikkje er flyktning, den innfødde, den norske (og ”normale”) og representant frå majoritetsgruppa. Det skjer ei rangering og ei grensemarkering etter ein verdiskala og etter ein etnosentrisk målestokk. Det den eine framhevar som eigen identitet er avhengig av kva personen oppfattar som den andre sin identitet. Ein kan såleis tale om ein dialektisk prosess.

Førekomsten av etniske skiljeliner mellom likestilte samfunn er eit særtilfelle; rangsforskjell er snarare regelen, hevdar Tambs-Lyche (1990). Eg vil nytte Tambs-Lyche sine perspektiv på etniske stereotypiar for å forklare nokre sentrale mønster ved måtar informantane i Berg, kommuniserte tilknytning til, og skilnad frå kvarandre, gjennom rangering av både andres og eigen livsstil. Rangeringa skjedde gjerne etter ein skala over kven som var mest eller minst lik ”oss”. På denne måten kan symbolsk stadfesting av rangsforskjellar vanskeleg skiljast frå stadfesting av kulturforskjellar i ålmenn forstand.

Med referanse til Barth (1994) er det ikkje nødvendigvis slik at dei teikna som folk sjølve brukar for å markere skiljeliner, er dei mest karakteristiske eller mest opphavelige trekka for den kulturen det dreier seg om. Ved rangering og referanse til ein verdiskala, vil grensene mellom etniske grupper ikkje vere nøytrale, objektive einingar ein kan gripe om. Dette inneber eit analytisk problem hevdar Tambs-Lyche, og viser til at desse grensene i staden må forståast som ”(...) et kompromiss mellom de to parters syn på hverandre” (1991:141). Det er desse syna Tambs-Lyche framstiller som stereotypiar, forklart som kulturelle konstrukt der dei einskilde teikna og symbola som vert tolka som etniske, får si kontekstuelle mening.

Stereotypiar opptre parvis, skriv Tambs-Lyche (1976, 1991:141), ”(...) slik at det til A-gruppens stereotypi av B svarer en tilsvarende stereotypi av A hos B-gruppen”. Kvar for seg vil stereotypiane ha tre referansepunkt. Dette inneber for det første at ”Kari” sin stereotypi av ”Ahmed” vil måtte referere seg til ”Kari” sitt stereotypiserte sjølvbilete. Derneft vil stereotypien måtte referere seg til eit bilete av den vidare sosiale verda som ”Ahmed” i ”Kari” sine auge er del av. For det tredje vil stereotypien måtte referere seg til dei teikna ”Ahmed” sjølv er sendar av, overfor ”Kari”.

Rangering mellom partane er ingen føresetnad for at stereotypiar framstår som skildra ovanfor hevdar Tambs-Lyche. Når eg seinare skal forklare nokre av dei mønstra som kjem til syne gjennom informantane sine forteljningar, vil desse likevel bli analysert i lys av eit rangsforhold mellom partane. Dette perspektivet har eg valt fordi eg meiner forholdet mellom somaliske og norske informantar i Berg, kan forklarast med utgangspunkt i dei heilt spesielle prosessane¹³ som etniske forskjellar er utslag av.

Ved ein presentasjon av to idealtypiske modellar for samhandling og transaksjon, mellom grupper i eit fleiretnisk samfunn, forklarar Tambs-Lyche stereotypidanning mellom rangerte folkegrupper. Han hevdar at vi må konsentrere oss om referansepunktet som gruppene har i *verdsbiletet* sitt (1991:141).

¹³ Jamfør Reidar Grønhaug (1979:2): ”I et samfunn med flere etniske grupper, bærer vi vår etniske identitet med oss i nær sagt alle de sosiale situasjoner vi går inn i. Spesielt gjelder dette når identiteten blir signalisert ved ytre kjennetegn. De etniske forskjellene er utslag av helt spesielle prosesser, som ikke kan reduseres for eksempel til den økonomiske dynamikken som ligger under klasseforskjellene. Det å redusere likhetsdebatten i Norge til spørsmål om for eksempel klasse, kjønn og utkantsproblemer, bidrar til å glatte over de etniske ulikhetene og de former for urettferdighet som knytter seg til dem. Bevisst eller ubevisst vil en da være med på å fortsette den undertrykking av etniske minoriteter som foregår i vårt land.”

Den eine modellen presenterer han gjennom det indiske *hierarkiet*, og refererer til Dumont (1966) sine studiar av det indiske kastesystemet: Krigaren og presten vil sjå rollene og identitetane sine som forskjellige, men med referanse til det same systemet. Stereotypiane som gruppene har av kvarandre vil ein kunne gå utifrå er overeins med kvarandre. På same vis vil sjølvbiletet hjå gruppene justerast til den rolla gruppene oppfattar at dei sjølve spelar innafor heilskapen. Ein kan seie at det i prinsippet finnast eit helskapsbilete av det fleiretniske samfunnet som vert delt av partene. Det er her tale om gjensidig respekt mellom partane så lenge ein held seg på eit idealtypisk nivå.

Dette vil ikkje vere tilfelle dersom gruppene i eit fleiretnisk samfunn oppfattar seg sjølve, i konkurranse med kvarandre.

Tambs-Lyche plasserer den andre idealtypiske modellen innanfor det han kallar eit egalitært verdsbilete. Heilskapen vert her å sjå som summen av partane, der kvar gruppe må justere oppfatninga av seg sjølv og heilskapen, etter eigen og andre sin suksess. Sjølve konkurransesituasjonen inneber at rang og makt ikkje nødvendigvis svarar til den vurderinga gruppene har av eigen fortjeneste. ”Suksess hos B vil kunne bli forklart av A ved gruppens mangel på moral, ærlighet, ære, eller andre moralske kriterier, som så igjen vil kunne bli fremhevet i det etniske selvbildet hos A ” (1991:141). I følgje t.d. Roosens (1989) kan det synest som etniske grenser vert utdjupa raskare og meir intenst nett fordi partane i relasjonen opplever å konkurrere med kvarandre.

I den første modellen skissert ovanfor vert altså folk oppfatta som ulike av natur, og rangsforskjellar vert implisitte eit felles referansepunkt i verdsbiletet. I den andre modellen vert folk oppfatta som fødde like, men nokre skaffar seg fordelar; rangsforskjellar vert gjort eksplisitte og må forklarast.

Den interetniske dynamikken mellom etnisk norske og somaliarar i Berg vil bli forklart med referanse til begge desse modellane. Den eine modellen utelukkar nødvendigvis ikkje den andre, men opnar opp for ei meir differensiert forklaring på dilemma og paradoks i ein interetnisk relasjon mellom grupper med ulike verdsbilete.

Vi treng våre stereotypiar for å kunne manøvrere enkelt i omgjevnadane våre skriv Eriksen, Neumann og Salimi (2001) – ikkje minst for å etablere orden i ei verd som elles trugar med å bli kaotisk. Det er ikkje minst i lys av dette at omgrepet ambivalens kan vere eit supplerande perspektiv på ”det problematiske” som oppstod i interetniske relasjonar i Berg.

Ambivalens

Eg har innleiingsvis nemnt at relasjonane mellom tilsette og somaliske foreldre var prega av ambivalens og tvisyn. For å forklare noko av denne kjensla av ambivalens, som også framstod som problematisk, vil eg nytte perspektiv på omgrepet, representert ved m.a. Douglas(1966/1997), Bauman(1991, 1997) og Goffman(1967).

Menneska røyner allereie i tidleg barndom at det ikkje nødvendigvis er slik at realitetane i livet samsvarar med våre enklaste kategoriar. Episodar og situasjonar kan difor stadig opplevast som tvitydige fordi dei ikkje stemmer overeins med dei førestillingane vi i har om røynda. Gjennom forsøk på å skape stabilitet i ei verd av stadig skiftande inntrykk, er det likevel slik at vi helst (medvite og umedvite) søker inntrykk som stadfestar karta (antakingar, førestellingar, klassifikasjonsskjema) våre – og avviser inntrykk som avvik frå karta. Mary Douglas skriv at kvar einskild av oss skaper ei stabil verd ut frå eit kaos av vekslende inntrykk, ei verd der gjenstander har former som vi kan kjenne att. Ho skriv at:

”Når vi sanser bygger vi ustanselig på dette mønsteret, idet vi griper fatt i noen nøkkelinntrykk og forkaster andre. De nøkkelinntrykkene som lettest blir akseptert, er slike som passer lettest inn i det mønsteret vi er i ferd med å bygge opp. Tvetydige inntrykk vil vi helst oppfatte som tilpasset resten av mønsteret. Inntrykk som ikke passer inn, blir gjerne avvist” (1966/1997:51).

Douglas skildrar ulike måtar å forhalde seg til det som er tvitydig. I denne samanheng skildrar ho anomali og tvisyn i nær tilknytning til kvarandre. Anomali kan sjåast på som eit avvik, eit element som ikkje passar inn i ei gitt gruppe eller mønster. Det tvitydige er eit kjenneteikn ved utsegn som kan tolkast på to måtar. Sjølv om omgrepa ikkje er synonyme, meiner ho likevel det er lite å vinne ved å differensiere mellom dei to uttrykka når det gjeld den praktiske bruken av dei. Douglas skildrar ulike måtar å forhalde seg til det avvikande og tvitydige på :

Vi kan forholde oss negativt, og late som om vi ikke ser eller merker dem, eller om vi merker dem, kan vi stille oss fordømmende. Vi kan forholde oss positivt og med hensikt konfrontere anomalien og prøve å skape et nytt virkelighetsmønster som har plass for det. Det er ikke umulig for et individ å revidere sitt eget personlige klassifikasjonsskjema. Men intet individ lever isolert, og ens eget skjema er til dels overtatt fra andre”(1966/1997:53).

Ambivalens vil i dette studiet bli nytta i analysen av ”det problematiske” i møta mellom tilsette innan lokale offentlege instansar og somaliske foreldre. Med bakgrunn i dei føresetnadene (klassifikasjonsskjema) som aktørane gjekk inn i møta med, vil ambivalens i første rekkje bli knytt til dei motstridande kjenslene og til rådløysa¹⁴ som prega interaksjonen mellom partane (kap.4).

Var dei somaliske foreldra ein anomali i ein norsk flyktningkontekst ? Bauman karakteriserar ambivalens mellom anna som ein konsekvens av moderniteten. Han talar om det moderne samfunn sin draum om det perfekte samfunn, der det framstår ein trong for å rydde av vegen det som skapar uorden. I boka *Moderniteten og Holocaust (1997)* talar Bauman òg om behovet for å renske kategoriane sett i system. Innanfor det moderne prosjekt vil trongen for å skape eintydige kategoriar vere tiltakande.

Også skam og sjenanse og det pinlege i relasjonane kan tematiserast i tilknytning til dette omgrepet. Kvifor var det så vanskeleg for mange nordmenn å ”berre ta kontakt” med sine somaliske naboar ? Goffman (1967) talar om framandgjering frå interaksjonen når aktøren oppfører seg på ein slik måte at dei ho eller han samhandlar med ikkje lenger maktar å halde oppe engasjementet sitt i interaksjonen.

Nokre perspektiv frå det teoretiske materiale om ambivalens, vil også bli trekt inn i kap.5, som omhandlar lokale naboskapsrelasjonar. Her vil også det motsette av ambivalens bli presentert. Nemleg om det å vere medviten (Bringslid,1996:141) på det som skjer når samtalen går i stå, eller når t.d. engasjementet dabbar av etter at dei ti første spørsmåla er oppbrukt (Jamfør Lea i Dalen, kap.5).

Å vere medviten dreier seg om å vere fortruleg med ambivalens, ikkje minst med bakgrunn i røymsler frå *kultursjokk*. Ein har kompetanse om den andre sitt perspektiv. Døme på dette vil bli presentert gjennom etnisk norske innflyttarar (som til dømes Jorunn og Arne) og somaliaren Osman i Dalen, og deira refleksjonar over det dei har sett ”ute” (utlandet) eller andre stader i Noreg.

Framandleik

Eg starta feltarbeidet med ei tru på at visse særtrekk ved det lokale kan vere avgjerande for korleis medlemmar av minoritetsgrupper meistrar dagleglivet i eksil. Korleis ei gitt gruppe menneske vert omtala og *sett* av majoritetsbefolkninga, kan ha forskjellige implikasjonar for individa i gruppa – alt etter kor tett eit samfunn det her er tale om (Christie, 1982). Utifrå dette perspektivet ønskte eg å finne ut om det overløke ryktet; eller stigmaet knytt til somaliarane som gruppe, hadde implikasjonar for individa sine lokale tilnærmingar, og

¹⁴ Referert til opplevinga av å vere hjelpelaus ”hjelpar” i relasjonen

tilpassingsstrategiar. Kva inntrykk hadde dei somaliske foreldra av nordmenn sine oppfatningar ”om somaliarane” ? Tok foreldra på noko vis til motmæle mot det som også kan kallast hegemoniske diskursar? Kan eit negativt overlokalt rykte av gruppa fungere som insitament til at aktørar gjennom handling lokalt, prøver å tilbakevise eller endre dette ryktet ?

Med bakgrunn i røynsler også frå eiga heimkommune, var eg kjend med den sosiale avstanden som ofte kan prege relasjonen mellom flyktingar og deira etnisk norske naboar. Sosial avstand og isolasjon som fenomen kan likevel ikkje berre knytast til relasjonen framandkulturelle – etniske nordmenn. For kven kjenner eigentleg naboen sin i dag, og kva inneber det ”å kjenne” naboen sin ? Marianne Gullestad (1989) skriv mellom anna at :

”Folk som er naboer, kan i sosial forstand bo i totalt forskjellige nærmiljøer. Noen personer har et rikt nærmiljø med mange typer kontakter; folk en vet noe om, bekjente, venner og nære slektninger. For andre personer består nabolaget av mange ukjente, samt noen få personer en vet noe om, noen få bekjente og kanskje en eller to nære veninner/venner.”

Sosiale praksisar som er kjenneteikna ved mangelen på interetniske relasjonar, kan altså i følge Gullestad (1989) og Bringslid (1999) vere like fråverande når det gjeld intraetniske relasjonar i majoritetsbefolkninga. Eit fenomen som lett kan fortolkast som noko særlege for relasjonen *flykting – etnisk norsk*, men som altså etter ei tid i landet, gjerne avhengig av kontakta med nordmenn, blir forstått som noko som også skjer mellom nordmenn . Eg talar no om den moderne bygdebyen, eller kanskje meir korrekt; den postmoderne bygdebyen. Det handlar om såkalla bygdemiljø – som tradisjonelt har hatt hevd på dei tette nære relasjonane. Men kvar tok dei tette, nære relasjonane vegen ?

Her vil eg igjen trekke fram Nils Christie sin klassikar ”Hvor tett et samfunn ?” (1974) med perspektiv på omgrepet avhengigheit innanfor to typar samfunn: det vesle samfunnet versus det forstørra samfunnet. Christie skriv om det vesle knoppkytingssamfunnet der avhengigheita er omfattande og personifisert:

”Gården kan brenne, en demning ryke, et barn kan bli sykt. Et skikkeleg forhold er en forsikring mot fremtidige forlis” (1974:25).

Som følge av at det er eit gjennomsiktig samfunn han skildrar, og at deltakarane fungerer som personar og ikkje som roller,

”(...)vil alt som skjer være med på å bekrefte eller benekte at det er et skikkelig forhold som hersker, eller at det den annen er eller ikke er en skikkelig person” (1974:25)

Eg har nytta Christie for å få fram eit bilete på ei type samfunn som for dei somaliske informantane mine ligg nærmare det samfunnet dei forlet (i Somalia) enn det som møtte dei i Noreg.

Mary Bente Bringslid har i si doktoravhandling tematisert *framandleik* som sosial prosess i *bybygda*. Ho argumenterer for at moderne bygdebymiljø ikkje lenger er slik dei klassiske moderniseringsdikotomiane (Jamfør Christie, 1974) indikerar, nemleg mindre komplekse sosiokulturelle miljø, men er heller på mange vis meir komplekse enn bymiljø (1997: 9). Ho peikar på at sosial og kulturell differensiering i eit lite miljø, kan tenkjast å innebere fleire og langt meir komplekse situasjonar å takle i dagleglivet enn kva tilfelle er i større og meir urbane miljø. Med andre ord at det trengst langt større sosiokulturell kompetanse enn i eit større, differensiert miljø (litt stor by).

I bygdebyar og små bygdemiljø kan det vere avgjerande å kjenne kodene for ulike kontekstar fordi dei fleste utspelar seg innanfor den romlege nærleiken. Eit døme på dette kan vere når sosialkuratoren møter klienten sin på butikken eller på bygda sin einaste kino, eller

restaurant. I kva grad er ho/han fortsett kurator i dette møtet ? Bør kurator helse, prate eller late som ho ikkje kjenner klienten sin ? Dette er fenomen som kan vere vanskeleg nok for nordmenn å takle, men der partane likevel har ei viss tilknytning til kvarandre gjennom felles referanserammer innanfor eit verdsbilete. Kjennskap til velferdsstaten sine abstrakte institusjonar, symbolisert med tryggleik og omsorg for alle, inngår som del i dette verdsbiletet. Poenget mitt er difor: Kor vanskelege kan ikkje desse møta, som eksemplifisert over, framstå for personar med bakgrunn i eit heilt anna system, der tryggleik og omsorg er symbolisert ved nettopp dei konkrete og personlege relasjonane.

Bringslid nyttar både Simmel (1964,1978) og Bauman (1989, 1992,1993) i sine tolkingar av "den framande". Bauman definerar den framande som *the alien next door*, altså den framande naboen. Det vert her sikta til ein ukjend person som har slått seg ned i den romlege nærleiken. Bauman sitt omgrep sosialt rom formulerer seg i forhold til modernitetens kapasitet når det gjeld avnaturalisering av kvardagslivet. Med det siktar han til ei rekkje sentrale kulturelle og sosiale føresetnader som kvardagslivet oftast kviler på. Føresetnadar som også kan omtalast som kulturell kapital (Pierre Bourdieu,1977) og som Bringslid (1996) framstiller som det som får sosiale situasjonar til å "gli av seg sjølv".

Sjølv om Bringslid ikkje først og fremst fokuserer på "det framande" i relasjonen mellom flyktingane og majoritetsbefolkninga, har perspektiva hennar på *framandleik* som sosial prosess vore nyttig for å forklare noko av det som skjer når "verkeleg framande" i eit bygdemiljø er sett til å samhandle.

Det er heller ikkje slik at det berre er fordommar som styrer åtferda til aktørane. Den sosiale oppsedinga handlar òg om å vere høfleg og "å ha folkeskikk", der vektlegging av eigenskapar som å vere imøtekomande, hjelpsam, hyggeleg – også overfor framande, gir meining i sosiale relasjonar.

Oppgåvestruktur

Eg har fram til no introdusert bakgrunn for val av tema og sjølve problemområdet, samt dei mest grunnleggjande analytiske perspektiva eg vil nytte som verkty vidare. **Kapittel 1** inneheld ei metodologisk framstilling av ulike problemstillingar knytt til arbeidet med hovudoppgåva. I særleg grad vil eg presentere nokre forskingsmessige utfordringar ved å gjere feltarbeid i eigen kultur, og korleis bruke eige "kulturelle bakteppe" som verkty. I dette kapitlet vil det også bli gjort greie for etnografisk kontekst og praktisk gjennomføring av feltarbeidet. Nokre historiske og kulturelle trekk frå Somalia vil også utgjere viktig datagrunnlag.

I **kapittel 2** og **kapittel 3** vil fokus vere retta mot ulike diskursar innanfor to ulike sosiokulturelle nivå. I kapittel 2 vil eg presentere ein overlokal og ein lokal offentleg diskurs "om somaliarane". Fokus vil vere retta i særleg grad mot media sin negative stereotypdanning i høve somaliarane som gruppe, og nokre implikasjonar dette får for meining – og haldningsdannande sosiale prosessar lokalt. I kapittel 3 vil eg gjere greie for ulike former for identifikasjon slik dei kom til uttrykk gjennom informantane sine forteljingar og stereotype syn på kvarandre. Med andre ord, ein somalisk diskurs om det norske og nordmenn, og norske naboar sin diskurs om somaliarane.

Kapittel 4 og **kapittel 5** vil begge dreie seg om interaksjonen mellom somaliske familiar og majoritetsbefolkninga. Kapittel 4 vil i første rekkje dreie seg om relasjonen mellom dei somaliske foreldra og det lokale hjelpeapparatet, i form av ulike møter og roller. Her vil m.a. ambivalens og det tvisynte i relasjonane representere analytiske omgrep. Kapittel 5 vil dreie seg om lokale naboskap knytt til den interetniske relasjonen i første rekkje. Omgrep som *framandleik* og *den ukjende nabo* vil bli tematisert og drøfta.

Kap. 1 METODE OG DATAGRUNNLAG

Innleiing

Kven var så informantane mine - og korleis gjekk eg fram for å etablere kontakt med dei ? I dette kapitlet vil eg gjere nærmare greie for den praktiske gjennomføringa av datainnsamlinga. Deretter vil eg skildre nokre sentrale metodologiske sider ved feltarbeidet, som kan ha hatt ulike implikasjonar for analysen av innsamla materiale. Her vil m.a. spørsmål og problemstillingar knytte til feltarbeid i eigen kultur stå sentralt. Eg har såleis valt å gå heller grundig inn på dette feltet – m.a. fordi eg ønskjer å synleggjere korleis tidlegare røynsler – ikkje minst ”frå fjerne og ukjente strøk” (jmf. Signe Howell,2001) - kan aktivere evnene til å oppdage ulikskapar i vår eigen ”bakgård”.

Sidan den første perioden i det norske fredskorpset har eg på ulike vis vore engasjert i arbeid med born og unge; både i og utanfor Noreg¹⁵. Som barnevernspedagog, med røynsle frå kommunalt barnevernsarbeid, har eg gjennom fleire år vore oppteken av omgrepet *barnets beste*. Dette interessefeltet representerer eit gjennomgåande tema i dette studiet, også fordi det var eit tema som ofte vart fokusert på av informantane innan det offentlege. Nemnast bør òg at dette omgrepet har fått ein spesiell retorisk klang; ikkje minst med referansar til nasjonale (t.d. lov om barneverntenester og barnelova) og overnasjonale rettslege dokument og diskusjonar (barnekonvensjonen).

Moglege tolkingsmåtar, inkludert feiltolkingar, av narrative uttrykksformer hjå informantane, vil i denne samanhangen verte kommenterte under det eg kallar ”Metaforar og poetiske uttrykksformer”.

Siste del av kapitlet omhandlar dei somaliske informantane sin sosiokulturelle bakgrunn, og den etnografiske konteksten, som feltarbeidet gjekk føre seg i. I ein presentasjon av nemnde felt vil eg m.a. peike på nokre sentrale trekk ved det norske samfunnet, som kan ha verdi for korleis ein kan forstå dei somaliske flyktningane sin sosiale situasjon i Berg.

Under ”Somalia og sosiokulturelle trekk” har eg gjort eit avgrensa utval, som er baserte på vurderingar av kva som kan gje meining og relevans for ei seinare analyse. Det som her vert framstilt som grunnpilarar i ein sosiokulturell bakgrunn hjå somaliarane, er i hovudsak basert på I. M Lewis og Hassan Keynan sine studiar av somalisk kultur og samfunn.

Etnografisk kontekst og praktisk gjennomføring

” *Berg - venleg, vill og vakker !*” stod det så forlokkande om Berg i turistheftet, utgjeve av bygda sin turistinformasjon. Heftet hadde lege på dashbordet i bilen min ei tid – og låg der framleis - den spesielle ettermiddagen, tidleg i august 1999; på veg til feltarbeid i Berg. Det var første dag til eit feltstudie som skulle vare til januar 2000. Då eg runda neset, låg sola lavt der ute i havgapet, og kasta eit raudglødande skjær innover fjorden. Intenst blank spegla fjorden alle dei stupbratte fjellssidene i seg; Vilt og vakkert. Det var eit landskap i frodig grønt, kjølig blått og grått og med eit forførande rosa skjær over seg. Eg tenkte der eg køyrde innover langs fjorden, at vel hadde eg vore her før, oftast som forbipasserande til ei av nabokommunane, men aldri hadde eg sett bygda slik som denne augustdagen, som om det var første gongen ! Eg undra meg difor kva Halima og Ahmed hadde sett, då dei runda same

¹⁵ Det Norske Fredskorpset i Botswana 1990 og Red Barnet, Danmark/Redd Barnas beredskapsgruppe, Norge i Rwanda 1997

svingen for første gong, og dei enorme fjellssidene kom til syne ? Kva var det dei hadde håpa på å finne her mellom fjell og fjord ?

Berg

Denne bygdebyen, som eg hadde valt som arena for feltarbeidet, var ingen ukjend stad for meg, sidan eg var oppvaksen i ei kommune nær ved. Berg hadde eitt folketal på kring 7000 innbyggjarar, og vart rekna som bygdeby¹⁶; Dette m.a. grunna av organiseringa av nemnde samfunn, som femna om ei sentrumskerne, med fleire omliggande bygdedistrikt. Kommunen hadde så godt som inga arbeidsløyse¹⁷, og kan difor seiast å vere ei industrikommune i ekspensjon. På mange måtar var denne staden – og kommunen - ei typisk gründerkommune, i alle høve var dette ei nemning som mange av dei ”opphavlege”, ofte nytta om heimstaden sin. Likeeins bør det nemnast at også meir negative nemningar som: ”Gud, mammon, pietisme og sunnmørsk grådighet”, var levande nemningar - særleg mellom ”dei andre” - utanfor Berg – når staden vart skildra i folkelege termar.

Ekspensjon, særleg innan næringslivet, var tvillaust ei viktig årsak til at kommunen hadde hatt ei jamn tilflytting av arbeidssøkjjarar, ikkje minst synt ved at mange kvinner var yrkesaktive. Ein kan difor seie at kommune og næringsliv hadde lagt godt til rette for eit aktivt yrkesliv – ikkje berre innan kategoriane kjønn – men også synt ved ein medveten flyktning/arbeidsinnvandrarpolitikk, der eit overordna mål synest vere ei ”vinn – vinn - haldning”, med økonomisk framgang som overordna mål.

I det høvet kan nemnast at kommunen dreiv over 80% av barnehageplassane, og låg såleis godt over både fylkes- og landsgjennomsnittet for barnehagedekning. Kommunen hadde også teke imot flyktningar sidan 1987, gjennom ein aktiv flyktning- og arbeidsinnvandrarpolitikk, som på ulike måtar, truleg også kan sjåast i samband med den positive økonomiske utviklinga i Berg, i dette tidsromet. Berre sidan 1994 –1995 hadde t.d. ca. 50 somaliske flyktningar kome til kommunen som arbeidssøkjande. I laupet av 1999/2000 hadde dette talet stige til over 60. Utanom dei somaliske flyktningane, var det 40 bosniske, 37 frå Sri Lanka, 14 chilendarar og 6 irakiske kurdarar. Ein stad mellom 20 – 30 nasjonalitetar var registrert i bygdebyen Berg i august 1999.

På grunn av den gode arbeidstilgangen i dei mange fabrikkane i bygda, og den geografiske plasseringa nær ein større by, kan det hevdast at Berg var van med ”innflyttarar” - både frå andre kommunar i Noreg - men også frå andre nasjonar. ”Bergingane”, som i all hovudsak levde av eksportretta industri, kan også karakteriserast som godt reisevande, både i inn - og utland; Nett grunna det utanlandsorienterte næringsgrunnlaget, som staden hadde som økonomisk fundament.

Sjølv om mange av dei eldre ”bergingane”, som eg kallar: ”dei som e herifrå” (folkelege kategoriseringar), gjerne framstilte staden som ei homogen bygd, vart det tidleg i feltarbeidet likevel klart for meg at denne bygdebyen ikkje alltid svara til ein slik karakteristikk. I så måte vil eg vil kome nærmare inn det - og andre lokale symbol og kategoriseringar i seinare kapittel.

¹⁶ Berg kan også klassifiserast som *distriktsby* i følgje Kjetil Sørli (2000), i og med at *distriktsby* som omgrep inkluderer delar av ein nærliggjande større by. Mange bergingar pendla dagleg til Byen, og vise versa. Det var og eit somalisk miljø i Byen (men langt færre enn i Berg), og fleire av somaliarane i Berg hadde klansvenner i Byen.

¹⁷ 2 sosialhjelpsklientar pr. 1000 innbyggjarar. Eit tal som igjen ligg under halvparten av landsgjennomsnittet.

Kven og kvar var informantane ?

Sidan omtala bygdeby berre ligg eit par timars køyring frå eigen heimstad, vurderte eg i forprosjektperioden å vere dagpendlar under feltarbeidet. Dette slo eg ifrå meg fordi eg då truleg ville gå glipp av viktig informasjon om lokale tilhøve¹⁸, som berre det å bu på staden kunne gi. På vårparten hadde eg difor undersøkt om det var mogleg å leige ein hybel i ein av dei kommunale bustadene i sentrum. Eg ønska helst å bu der, fordi eg hadde fått vite, gjennom telefonsamtalar med nokre somaliske kvinner og flyktningkonsulenten, at dei fleste av dei somaliske familiarne hadde busett seg i desse bustadene. Sidan andre, og opplagt meir ”trengande”, enn meg, stod på venteliste til nemnde husvære, slo eg frå meg denne tanken. Det skulle også vise seg at for ein innflyttar,¹⁹ (i min kategori), var det fleire tilbod på det private bustadmarknaden. Eg tok då kontakt med ein kjenning²⁰, og fekk tilbod om å bu i huset hennar. Det ligg ca. 15 min gange frå dei kommunale bustadene. Husvertinna mi dei neste månadene var sjølv innflyttar til bygda, og representerte såleis ei viktig innføring i lokal kunnskap; ikkje minst fordi ho hadde eit perspektiv, som ein som kom utanfrå.

På vårparten, før eg starta feltarbeidet, hadde eg hatt kontakt med to somaliske familiar og flyktningkonsulenten. Eg informerte dei då om prosjektet mitt. Responsen var positiv frå alle desse. Eg vart såleis straks invitert til å vere deltakande observatør i den tverretatlege gruppa, som planla å starte opp prosjektet: ”Å vekse opp i to kulturar”, som skulle startast opp frå hausten av.

For å vinne tillit og forståing mellom informantane, hadde eg ei tru på at ein munnleg framgangsmåte – eller tilnærming - ville gje det beste resultatet. Eg kjende meg rimeleg sikker på at somaliarane lettare ville kunne gjere sine vurderingar av meg og prosjektet mitt, dersom det vart eit personleg møte, og ikkje eit informasjonsbrev, som danna den første kontakta.

Dei to første vekene i Berg gjekk stort sett med til å orientere meg geografisk i bygda. Kvar budde informantane mine - og kvar kunne eg finne dei ulike kommunale instansane som skular og offentlege fritidsarenaer ? Og ikkje minst: Korleis var bygda organisert i høve til ulike bustadområde og næringsliv ?

Det var heller ikkje utan verdi kva for rekkjefølgje eg nærma meg desse felta på. Eg valde, først og fremst, å orienterte meg mot heimane til dei somaliske flyktningane, for å klargjere motiva mine. Dette skjedde om lag på same tid som eg gjorde meg kjend med ulike uformelle møtestader i Berg, som kafeane, gata og friviljugsentralen²¹. Deretter tok eg meir kontakt med forskjellige offentlege instansar, og prøvde å skaffe meg oversikt over dei ulike funksjonane i bygda, og kven av dei tilsette som hadde noko samkvem med flyktningane.

Kafeane og ”gata”

Dei første vekene nytta eg ein heil del tid på dei lokale kafeane i Sentrum. Dette vart gjort mest med mål for å kunne fange opp noko av livet i ”gata”, særleg på føremiddagane. I det

¹⁸ Omgrepet ”det lokale” vert brukt i ei mangetydig forstand; og kan sjåast på som det stadsesifikke og i motsetnad til det ”overlokale”. Jamfør Mary Bente Bringslid (1996) sin bruk av omgrepet. Kan og forståast med referanse til R. Grønhaug (1972) sin bruk av omgrepet lokalitet: som eit særskilt forum, eller sett av fora der medlemmane handlar innanfor og i nærver av kvarandre som sosiale personar. Medlemmane av ein lokalitet inngår her i integrasjonsprosessar innanfor eit mangfald av lokale relasjonar.

¹⁹ ”Innflyttar” som lokalt symbol vil bli nærmare handsama i seinare kapittel. Særleg kap.5

²⁰ Kjennskap frå Redd Barnas Beredskapsgruppe.

²¹ Friviljugsentralen kan seiast å vere både formell og uformell som møtestad for folk i Berg.

høvet fann eg eit konditori med god utsikt, både til forbipasserande utanfor - og gjestane inne i lokalet.

Eg skjøna relativt snøgt at folk i Berg ikkje dyrka kafèlivet i særleg grad. Sjølv sagt kunne ein ”gå på kafe”, men ein burde helst ha gode grunnar for å gjere det. Og om ein hadde det , så burde ein likevel ikkje sitje der for lenge. Døme på slike aksepterte grunnar og grupper, kunne vere pensjonistar, som hadde ”slete heile livet”, og som no ”slo i hel tid” saman med gamle kjenningar over ein kopp kaffi. Der kunne òg vere ei heimeverande mor med småborn, på handletur i Sentrum, med innlagt pause med brus og kake. I tillegg var der eit fåtal av menn, som arbeidde skift i fabrikkane, som tillet seg ein prat med karane før dei gjekk på jobb.

At eg skulle studere korleis flyktningar fann seg til rette i bygda var forståeleg for fleire av dei norske, som eg kom i snakk med. Derimot syntest mange at det var uvant og merkeleg, at eg også skulle studere dei ”innfødde bergingane”. Kafèbesøka vart likevel sjeldnare etterkvart som eg vart husvarm hjå dei somaliske familiane, og tida i stor grad vart nytta i heimane deira .

Heimebesøka

Å gå på heimebesøk vert gjerne assosiert med ein sentral strategi innanfor det kommunale hjelpeapparatet. Etter fleire år som sosialkurator måtte eg sjølv reflektere over rolla mi, både før og under vitjinga hjå somaliarane. Sjølv om eg no som antropologstudent hadde ei anna rolle, var det likevel likskapstrekk med tidligare rolle som sosialkurator. I begge rollene var kontaktetablering og relasjonsbygging i fokus, og med eit overordna mål om å oppnå tillit. Det kravde ikkje minst høfleg og respektfull opptreden. Ein vesentleg føremon, og skilnad frå tidlegare liknande situasjonar, var likevel at eg no verken var ”hjelpar” eller ”kontrollør” frå det offentlege. Truleg vart eg likevel sett på som ein representant for ”dei andre” og ”det norske”.

I feltarbeidet ønska eg å etablere kontakt med så mange somaliske familiar som mogleg. Som følgje gjekk eg frå dør til dør i dei kommunale bustadene og ringde på – men berre der vindauga var dekte av gardiner. På førehand var eg blitt fortalt av m.a. etniske norske på byen at somaliarane alltid dekte vindauga sine med tjukke gardiner; Og dette stemte når det galt familiane i Sentrum. Dei som ikkje var heime, første gongen eg oppsøkte bustadane deira, tok eg kontakt med seinare, pr. telefon, der vi gjorde avtale om når eg kunne kome på besøk. Etter nokre dagar var informasjonen om prosjektet mitt nådd alle dei somaliske familiane i kommunen. Familiar som eg til då ikkje hadde rukke å ta kontakt med – tok sjølve kontakt med meg, og inviterte meg til det første heimebesøket. Eg opplevde såleis tidleg at ”jungeltelegrafan” var effektiv som informasjonsflyt mellom familiane, og at alle var positive til det initiativet som eg hadde teke.

Hovudinformantane mine vart dei åtte somaliske familiane som budde i Berg, då eg starta feltarbeidet. Dei utgjorde fire ektepar og ein einsleg far som hadde busett seg i Sentrum. To ektepar budde i Dalen og eit ektepar, utan born, som hadde slege seg ned i Vika. Heimebesøka hjå alle desse var både planlagde og spontane. Somme dagar stakk eg berre innom utan varsel - andre gongar var vitjingane meir planlagde; gjerne knytte til inviterte måltid. Eg vart då ofte introdusert for slektningar som var på besøk. Nemnast kan òg at nokre av familiane hadde eg meir kontakt med enn andre. Særleg galdt det den eine av familiane i Dalen. Sidan alle familiane praktiserte islam seriøst, var det ikkje sjeldan at eg kom midt i bønnetida, eller at eg allereie var der når tida var inne for å utøve religiøse ritual. I byrjinga gjekk dei gjerne inn på eit anna rom for å be. Etterkvart opplevde eg at dei praktiserte bønneritual i stova, usjenert av nærværet mitt. Dette tolka eg som teikn på tillit og aksept.

Vaksenopplæringsenteret (VOS)

All norskundervisning retta mot flyktningar i Berg var vaksenopplæringa sitt ansvar. Rektor spurde meg tidleg i feltarbeidet om eg kunne tenke meg å vikariere for lærarane ved sjukdomsfråfall. Dette svarte eg ja til, etter å ha reflektert over rolla mi - og vurdert kva eventuelle implikasjonar dette kunne få for vidare datainnsamling og integritet. Eg kom då til at tidvis vikariering kunne verte ein interessant innfallsvinkel med mål å kunne etablere kontakt med dei unge einslege somaliske flyktningane i bygda. Og ikkje minst; også andre flyktningar frå andre etniske grupper, som kurdarar, bosniarar og tamilar, som fekk undervisninga si ved VOS. VOS og undervisninga vart såleis ein arena for informasjonsflyt, der elevar og lærar utveksla meiningar om situasjonen i Berg. Gjennom engasjementet som vikarlærar vart lærarrommet ein naturleg tilhaldsstad for meg. Dit kunne eg no kome og gå når eg ønska det, og samtalene med dei andre lærarane representerte følgjeleg verdfull informasjon. Miljøet på det vesle lærarrommet var prega av sosial inkludering, dialog og politisk og sosialt engasjement. Eg opplevde såleis tidleg at lærarane ved VOS var opptekne av korleis bygda inkluderte - eventuelt ekskluderte flyktningar og nyleg tilflytte i Berg.

Den tverretatlege gruppa

Under heile feltarbeidet, og delvis også i ei periode etter at eg flytte frå Berg, var eg deltakande observatør i den kommunale tverretatlege gruppa, som arbeidde med førebyggjande prosjekt-/miljøskapande arbeid, retta mot flyktningane i kommunen.

Eg tok del i nemnde møte - som gruppa avheldt i 1999 - og delvis 1. halvåret i 2000. Mellom anna planla og gjennomførte gruppa eit kurs, som varte i to dagar i samarbeid med Somalisk Informasjonssenter i Oslo. Målgrupper var lærarar, førskulelærarar, tilsette i helse- og sosialetaten og somaliske foreldre. Målsettinga for tiltaket var særleg sentret kring utveksling av informasjon om somalisk og norsk kultur og historie, samt å skulle vere ein arena for drøfting av relevante tema knytte til samarbeidet mellom skule og heim/foreldre. I etterkant av kurset intervjuar eg Issak, som var foredragshaldar og kursleiar. Han kom frå Somalisk Informasjonssenter i Oslo. Issak hadde budd i Noreg sidan 1989, og mesteparten av tida i hovudstaden. Eg har sidan hatt jamleg telefonkontakt med han, og såleis hatt høve til å drøfte ulike problemstillingar i Berg, særleg i komparasjon til ein meir urban kontekst, som Oslo kan representere.

Barneskulane og barnehagen

Siste månaden i feltarbeidet gjennomførte eg også observasjonar i to grunnskular, ei skulefritidsordning og ein barnehage, fordelt mellom Sentrum og Dalen. Observasjonane mine omfatta dei fire somaliske borna, som då gjekk i skule og barnehage. Eg var m.a. nyfiken på korleis dei, og andre ungar med tospråkleg bakgrunn, vart integrerte i leik - både ute og inne. Ikkje minst var eg nyfiken på desse spørsmåla, fordi fleire av informantane innan det offentlege hadde ytra seg om språkproblem - særleg sett i høve til at somaliske ungar kunne ha vanskar med å skjønne norske leikekoder.

Rolla mi desse dagane, som observatør, var som oftast lokalisert til klasserommet, leikerommet og ei rad aktivitetar ute i friminutta. Sidan dei eg observerte var born, var det i praksis ikkje mogleg - og heller ikkje ønskjeleg - å "berre observere". Som born flest, var ungane, særleg i starten av, nyfikne på kven eg var; om eg var lærar, eller forelder. Fordi ungane stendig vende seg til meg, m.a når lærar var oppteken med nokon av dei andre ungane, fekk eg etter kort tid funksjonen som "hjelpelærar" - og rolla som "deltakande observatør". Før observasjonane tok til, hadde eg snakka med alle dei somaliske foreldra, og klargjort kva som var målet med vitjingane. Ikkje minst vart dette gjort grunna i at dei somaliske borna "var mål for observasjonane". Foreldra fortalde at dei syntest det var positivt

at eg ville sjå til korleis borna deira hadde det i skulen. Nokre sa mellom anna at: "Du skal gjere det du må gjere. Du har støtta vår uansett". Eg sende eit brev til dei etnisk norske foreldra og informerte også dei om prosjektet mitt. Dei vart der oppmoda om å ta kontakt, dersom dei ønskte ytterlegare informasjon eller hadde innvendingar til det som skulle skje. Det kom ingen innvendingar, eller spørsmål, frå nokon av dei tilskrivne.

Frivillegsentralen (FSV)

Kvar torsdag var eg deltakande observatør i "kvinnegruppa" ved Friviljugsentralen i Sentrum. Her møttest kvinner frå ulike etniske grupper frå m.a. Noreg, Somalia, Sri Lanka (tamar), Kurdistan, Bosnia og Polen.

Organisert informasjon, og meningsytringar frå private aktørar i bygda, fekk eg også gjennom eit grendalagsmøte, der omlag alle husstandane i bustadfeltet, der eg budde var representerte. I alt møtte 25 personar - i tillegg til to representantar frå bustadselskapet i kommunen og flyktningkonsulenten - som også var tilstades. Bakgrunnen for møtet var eit protestskriv med underskrifter frå alle husstandane i "grenda". Denne protesten var spesielt retta mot bustadselskapet si planlagde bygging av eit husvære med fire familiebusadar. Eit bygg som primært var tiltenkt flyktningar.

Kontaktar på "nettet" - og verda utanfor Berg

Både under- og i etterkant av feltarbeidet har eg hatt hyppig kontakt med eksilsomalilarar, ikkje minst via Internett - ulike stader i verda; som til dømes i Swansea²², London²³, Nairobi, Wajir og Canada. Eg har såleis hatt høve til å vere "fjernobservatør" til utveksling av meiningar - kring ei rad tema, som har vore relevante for dette studiet. Eg har såleis hatt gode høve til å stille ei rekkje spørsmål som har vore knytte til forskjellige kulturelle fenomen, som tidvis har vore vanskelege å skjøne for ein "outsider". Gjennom nemnde kontaktnett har eg såleis oppdaga Internet som ein verdfull sosial- og fagleg arena", både for meg personleg - og for somaliarar i diaspora.

I det høvet femnar ikkje minst "mi verd utanfor Berg", om somaliske vener frå tida i Wajir, der fleire i dag har etablert nær kontakt kontakt via "nett", telefon og post. I så måte vil eg særskilt nemne den gode veninna mi, Ebla, som for tida bur i London. Ho har m.a. vitja Noreg og familien min, seks gongar, sidan vi lærte kvarandre å kjenne i "North Eastern" på – 80-talet. I åra, etter at vi skildest som kollegaer og vener i Wajir, har vi hatt hyppig kontakt pr. telefon, brev og Internett. Ebla har såleis vore den viktigaste kulturoversetjaren min, gjennom tjue år.

Feltarbeid i eigen kultur

I arbeidet med denne oppgåva har eg erkjent at det finnast ei rad utfordringar, ikkje minst av moralsk (og moralistisk?) karakter knytt til det å skulle studere ein "framand og uforståeleg kultur", som er tett omkransa av ein kjend og forståeleg kultur. Før eg går vidare, vil eg kort kommentere bruken av omgrepet *kultur*, som eit analytisk omgrep. Når eit slik omgrep er nytta, kan det kanskje framstå som ein klar avgrensa storleik; som t.d norsk kultur, somalisk kultur osv. Dette gjev – om så er - eit unyansert bilete av røynda, då kultur har ein flytande og dynamisk karakter, som ikkje kan plasserast i nokon avgrensa "bås". Følgjeleg er nemninga betre eigna til å kaste lys over sider ved - eller trekk ved - kulturelle praksisar. I og med at eg

²² En somalisk venn frå tida eg budde i Wajir, no student i Swansea . Han har systematisk oversendt internettpost til meg som har omhandla relevante tema for mitt studie

²³ Ei nær veninne og arbeidskollega frå Wajir. Vi har hatt regelmessig kontakt sidan 1986 gjennom mange besøk (i Kenya og Noreg). Ho er for ei toårs periode busett i London.

har hatt som mål å analysere ulike tilhøve, både på gruppe- og individnivå, vil dette såleis få ulike implikasjonar også for å nytte kulturomgrepet.

Her kan nemnast at på individnivå vil, det som vert omtala som den somaliske eller norske kulturen - eller den somaliske eller etnisk norske gruppa - kunne framstå som upresist, fordi det på dette nivået finnast store variasjonar. Individ har m.a. ulike mål i livet, dei gjer ulike val, har ulike meiningar og vert påverka av forskjellige faktorar. Når data vert brakt opp på eit aggregert nivå, vil noko av variasjonen, som femnar om individet, kunne forsvinne. På gruppenivå vil ein såleis ofte søke å finne felles delte meiningar, der det vert lagt større vekt på å framheve noko som kan kjenneteikne ei heil gruppe (Barth, 1994). Quinn og Holland (1987) omtalar dette som delte kulturelle modellar. I den vidare utlegginga vil difor kulturomgrepet bli erstatta med omgrepet *diskurs*.

Gullestad (1989) har argumentert for at antropologar må utvikle større innsikt i eigen kultur, og at mangel på nemnde kunnskap gjer antropologisk forskning meir etnosentrisk og provinisell enn naudsynt. I det høvet vert ho imøtegått av antropologen Kirsten Hastrup, som hevdar at det er umogleg å studere eigen kultur antropologisk (1991:10). Hastrup hevdar likevel at ein godt kan studere eige samfunn, på den måten at ein undersøker det nettverket av sosiale relasjonar, som den nærmaste konteksten utgjer:

”Men man kan ikke umiddelbart studere sin egen kultur, fordi kulturen er et implikationsrum, som forudsætter en analyse og en objektivisering. Kultur kan derfor kun være ens ”egen” i den forstand at man selv har analyseret sig frem til den, ikke fordi man har den” (Hastrup, 1991:11).

Sidan eg i dette studiet har vore meir oppteken av symbolske uttrykk og sosiale relasjonar, mellom dei somaliske familiare, i møte med norske lokalmiljø, er det nok i mindre grad ein kulturstudie i Hastrup sin forstand. Ein vesentleg del av det eg studerer er såleis ikkje ”min kultur” – men ”somalisk”, eller somalisk/norsk. Samstundes kan ein seie at ”vår norske kultur” heller ikkje er ”min eigen kultur”, sidan eg berre har avgrensa tilgang til ”vår kultur”, gjennom ein annan person(Ulf Hannerz,1991:15). Bjarne Øvrelid (1993:24)²⁴ skriv på bakgrunn av eit års kontakt (av profesjonell og personleg karakter) med 22 somaliarar i hans eigen ”heimlege bygdeby” :

”Eg vert som det heiter, ”konfrontert” med ein ukjend kultur. Men eg vert i like stor grad konfrontert med ein kjend kultur: min eigen. Kan eg vedkjenne meg min eigen kultur i mitt daglege samkvem med somaliske vener?”

Spørsmålet som Øvrelid her stiller, har hatt stor aktualitet for meg under feltarbeidet, og har følgeleg dukka opp i ulike situasjonar. Eg vil likevel stille spørsmål ved om ”konfrontasjonen” med eigen kultur hadde vore like nyttig som analytisk reiskap, om det ikkje hadde vore for tidlegare erfarte kultursjokk - og oppdagingar av det norske - også ”der ute” ?

Om ”dobbelblikk” og ”kulturelt bakteppe”

Eg delar difor Signe Howell (2001:17) sitt syn på at fordelene ved treninga, som ein får i framande omgjevnader, som nett inneber å rette blikket mot det underlege i det alminnelege, og gjennom erfarte kontrastar kunne kaste lys over det grunnleggjande. M.a.o: Korleis ein evnar å kunne eksplisere det sosiale feltet som ein er i; inkludert sitt eige ? I så måte påkallar Ingjerd Hoem (1992) feltarbeidaren om å ha eit ”dobbelblikk”, for om mogleg få ny innsikt i

²⁴ ”På sporet av den norske bygdebyen med kryssande spor av 22 somaliarar” (i Long Litt Woon, red. 1993)

eige miljø. Det handlar såleis om at den kunnskapen som ein har med seg inn i feltarbeidet, og kunnskapen som ein er på jakt etter, oftast er doxiske og nedfelte i kroppsleg praksis. Eg ser det slik at å oppdage forskjellar i meininga, ”ny informasjon”, difor inneber å djupdykke i doxiske felt (inkludert ”det norske”), der også det skamfulle og tabuprega, med alle sine barrierar kan verte henta fram, reflektert over - og ikkje minst verte omgrepsfesta.

Eg har tidlegare poengtert at dette studiet ikkje først og fremst omhandlar somaliske flyktningar, men *relasjonar innan, og mellom somaliske familiar og medlemar av ei etnisk norsk majoritetsbefolkning*. ”Det norske”, og variasjonar innanfor norske sosiale felt, representerte nærmast ei større utfordring å oppdage, enn til dømes ulike trekk ved ”det somaliske”. I staden for å jakte på informasjonen, som m.a. det forskjellane i ”eigen bakgård” representerte, vart det såleis lettare å jakte på forskjellar som kunne reduserast til ”interetniske ulikskapar”.

For ikkje å bli misforstått, vil eg likevel understreke at også desse forskjellane representerte viktig informasjon for denne studien. Det er heller ikkje mogleg å skilje nemnde prosessar - heilt frå kvarandre - fordi dei overlappar kvarandre, og delvis representerer kvarandre sine føresetnadar. Men faren låg nettopp i ei overforenkling (reifisering), og fokus på forskjellar mellom ”det norske” og ”det somaliske”: M.a. synt som ”to separate verder”. Å oppdage forskjellar og variasjonar innanfor det lokale norske, var såleis avgjerande for å forstå meir av dei somaliske foreldra sine tilnærmingar lokalt, nett fordi det omhandla prosessar, som var innevevde i kvarandre.

Det kulturelle ”bakteppet mitt”, frå åra i *Wajir*, representerte følgeleg også innsikt om ”det norske” - og dermed lokale sosiale prosessar i Berg. Sjølv om røynslene ”frå der ute” ikkje var som antropologstudent, men som bistandsarbeidar og barnevernspedagog - meiner eg likevel dei er relevante å trekke fram som røynsler, parallellar, og poeng - som kan ha prega både planlegging, fokus og gjennomføringa av denne studien.

Gjennom samhandling med lokalbefolkninga i *Wajir*, vart eg utsett for ”det norske” og ”eigne”. Eg siktar her til eigne barrierar og reaksjonsmåtar i høve til kulturelle praksisar, som eg oftast umedvite vurderte og rangerte, innanfor ein skala av motsetnadar og kontrastar som ”naturleg”, ”unaturleg”, ”likt”, ”ulikt”, ”behageleg”, ”ubehageleg”, ”forståeleg” - og til tider totalt uforståeleg. Alt relatert til tidlegare røynsler og referansepunkt i eige verdsbilete.

I det følgjande vil eg gjere ei avgrensing til to dømer, der eg vart medviten eigne haldningar, som konsekvens av det å oppdage forskjellar i møte med ”det somaliske”. Begge desse døma handlar såleis om sosiokulturelle fenomen, som nærmare vil verte skildra og forklart, i seinare kapittel.

Det første dreier seg om omskjering av somaliske jentebarn. Det bør nemnast at allereie før fenomenet kvinneleg omskjering vart trekt fram i norsk presse, med full tyngde og ”høg tabloid faktor” - hausten 2000 – hadde det føregått ein ”stille” revisjon mellom mange av dei somaliske familiene i eksil. Dette var ein prosess som faktisk hadde funne stad over lang tid; så langt tilbake i tid for nokre, at dei framleis var i heimlandet. Med referanse til Aud Talle sin artikkel *But it is mutilation* (2001) er det nettopp dette ordet ”stille” som eg vil gripe fatt i. Kvinneleg omskjering i ein somalisk kontekst er ein rituell praksis, som i generasjonar har vore til dei grader vanleg, at den som oftast ikkje har vorte snakka om. Det er såleis ”noko ein berre gjer” - ofte utan dei store seremonielle festane, som ein høyrer om i andre afrikanske kontekstar, særleg når det handlar om omskjering av menn. Og kanskje det er difor, som Talle så passende spør, at så få antropologar har teke tak i denne kulturelle praksisen under feltstudia sine ?

I det høvet kan det nemnast at for eigen del tok det over eitt år, i *Wajir*, før eg kom nemnde fenomen ”på nært hald”. Det skjedde i samband med ei episode, der eit par fjerne

slektningar, av ei 7 år gamal jente på barneheimen²⁵ der eg arbeidde, kom for å få henne *sydd*. Dette var første gongen eg høyrde tale om denne praksisen, utanom at det galt Nurtha - ein kollega og nær veninne av meg. Henne hadde eg turt å stille ein del spørsmål kring dette temaet, som eg syntest var vanskeleg å bringe på bane. Eg var likevel klar over at omskjering stendig gjekk føre seg like utanfor husveggen min, men likevel utan at eg "oppdaga" det. Den gongen "trudde eg" likevel at ei slik forståing først og fremst skuldast dårleg språkforståing frå mi side, samt somaliarane si eiga haldning til denne praksisen. Med andre ord: At somaliarane eigentleg prøvde å skjule denne skikken for meg, ikkje minst fordi dei nok inst inne syntest det var leitt - eller at det kanskje var flaut å snakke om.

Dette gjorde også at eg sleit med eigne haldningar, og opplevde det litt pinleg i byrjinga, då eg spurte Nurtha ut om omskjeringspraksisen. I det høvet forbausa ho meg like mykje kvar gong, ved å fortelje ope om eigne røynsler som femåring. For henne var det ei hending ho skildra som frykteleg smertefull, og som ho framleis hadde friskt i minne. For eigen del kunne ho fortelje at ho som femåring var lite budd på det heile: "Det berre hendte ein dag", etter at mora hadde ordna det praktiske - og gjort avtale med kvinna som skulle utføre inngrepet. Nurtha fortalde at jenter, som var eldre enn henne, i ein alder av 6-8 år, då inngrepet vart utført, var oftast meir budde på denne skikken enn ho sjølv hadde vore som femåring. Det var heller ikkje uvanleg at jentene sjølve bad om å få dette inngrepet framskunda, med mål å få status som "ei skikkeleg jente". Omskjering var såleis ingen løyndom, slik eg hadde hatt forventningar om. Når eg spurde fekk eg svar. Men det måtte kanskje ein utanfrå for at dette temaet skulle kunne talast om? I alle høve om det skulle stillast spørsmål ved fenomenet, som også utfordra denne praksisen sitt eksistensgrunnlag?

Poenget med denne historia er å vise korleis eg, den gongen, projiserte det "skamfulle" og "pinlege", i eigne doxiske felt, over på somaliarane. I følgje Aud Talle(2001) kan det å vere ei *sydd* kvinne i vår del av verda, framstå nærmast som synonymt med å vere ei "halv kvinne" (Talle, 2001).

Sett frå "den norske barnevernspedagogen og bistandsarbeidaren" sin posisjon og mandat, var også omskjering eit svært alvorleg overgrep mot *barnets beste*. Kenyansk barnevernsløvgjeving, som t.d "Children's Act, formaliserte og understreka nett eit slikt syn. Men trass i det: Korleis handtere ei kjenslemessige utfordring av denne storleiken, utan å "lukke augene halvt att". Eit poeng er også, at etter som tida gjekk, og eg fekk innsyn i noko av det meiningsberande med omskjeringspraksisen, opplevde eg det heile som noko mindre dramatisk enn det eg i utgangspunktet hadde gjort.

Som antropologstudent og etnografisk "oversetter" i Berg, kan røynslene frå *Wajir* omtalast som ankerpunkt for eigne assosiasjonar kring "det norske", og eigen posisjonering i møte med kvinneleg omskjering, i ein kontekst omkrinsa av det norske. Talle (2001) omtalar det antropologiske oversettingsproblemet som ytterst akutt i møte med den etnografiske problematikken, som kvinneleg omskjering representerer. Ho refererer til Kirsten Hastrup (1995:83), som seier at vi ikkje må blande saman vår tekstlege framstilling med tinga vi skildrar, fordi avstanden mellom vitkapeleg læresetning og levd liv er avgrunnsdjup. Særleg gjeld dette, når temaet handlar om kvinneleg omskjering. Gjennom deltakande observasjon i Berg, saman med røynslene frå *Wajir*, var det likevel til tider mogleg å tre inn i eit slags felles erfaringsrom med informantane, og slik bli meir begripelige for kvarandre (Jamfør Talle,1995: 35).

Når det er nemnt opplevde eg likevel ikkje at omskjering, som tema, vart eit "delt erfaringsrom" i den grad at eg ønska å gje meg inn på eit meir omfattande studie av fenomenet. Til det var eg nok i for stor grad fanga av eigne barrierar og tabu kring temaet. Først då feltarbeidet nærma seg slutten, hadde eg nok mot til å lytte til informantane sine

²⁵ Barneheimen var del av paraplyorganisasjonen Child Welfare Society of Kenya, og utgjorde ein avgrensa del av rehabiliteringsprosjektet for dei familiene i grensestroka som var hardast ramma av krigshandlingar og tørke.

stemmer, når det galdt dette temaet. Før den tid, var det nok mest mine egne indre stemmer om denne praksisen som gjorde seg mest gjeldende.

Det andre dømet omhandler, det Habermas (1984) kallar *systemverda* si kolonisering av *livsverda*; eller tesen om den moderne rasjonalisering av samfunnsprosessen og "terapeutokratiet" (ekspertane) si overtaking av problemløysing. For korleis posisjonerte dei somaliske foreldra seg i forhold til det lokale offentlege hjelpeapparatet? Og ikkje mindre viktig; korleis oppfatta hjelpeapparatet somaliarane sine posisjoneringar i lys av denne systemverda? Når somaliarane vert oppfatta som "vanskelege å ha kontrollen over", eller som den gruppa flyktingar som: "Har vanskelegast for å tilpasse seg det norske samfunnet" - er tesen min at dette ofte handlar møter mellom ulike verdsbilete. For å forstå korleis dei somaliske familiane prøver å skape kontinuitet mellom to livsverder, er det difor vesentleg å skjønne korleis dei norske informantane prøver å skape mening i sitt "terapeutokrati", i møte med ei gruppe menneske, som ikkje "passar inn i systemet" - mellom anna ved å framstå, eller verte oppfatta, som "lite kompatible"?

I det høvet vil eg prøve å forklare korleis ein gjennom å oppdage forskjellar - "der ute" - kan oppdage egne regelbundne og djupstrukturerte handlingsmønster i eiga livsverd. Eg talar følgjeleg om ei type automatiserte prosessar eller "kart", som alltid er der, og som i særskilt grad vert kopla inn når alt rundt ein vert uforståeleg. I den samanhengen vil eg konkretisere denne ytringa gjennom eit utdrag frå eit tidlegare skriftleg arbeid, som ber tittelen: "Praktisk sosialt arbeid i skjeringsfeltet mellom ulike verdsbilde" (Klepp, 1995: 11):

"Som den norske sosialarbeidaren eg var, orienterte eg meg straks mot dei formelle hjelpeinstansane og administrasjonen i lokalsamfunnet. Også kalla det formelle nettverk. Med bakgrunn i delsystem med kvart sitt kompetanseområde, der det offentlege har ansvar for dei fleste hjelpetilbod - rekna eg med at dei instansane som eg fann likna mest på desse i Wajir, skulle bli mine nærmaste samarbeidspartar, utanom sjølve "målgruppa" (familiane) og staben i CWSK.

Men for degodiakvinnene²⁶ var det sjølvsagt langt viktigare å forholde seg til dei verdiane som klanen og familien sette høgst, enn kva eit offentleg kontor representert ved den undertrykkande regjeringa sine folk meinte om deira liv og problem. Om ei kvinne trengte hjelp var det dei eldre og klansmedlemmane med tyngde (religiøs status) som hadde størst innverknad på kvinnene, og dei øvrige medlemmane av klanen. Vi forstod difor etter ei tid gjennom å lytte til våre somaliske kollegaer - ikkje minst counterparten min Nurtha²⁷, at det var vel så viktig å orientere seg mot dei uformelle nettverka som fanst i lokalsamfunnet.

Overvelda som vi var av dei grufulle overgrepa som degodiastammen var blitt utsett for, var vi nordmenn stadig utsett for å gå i den vanlege fella som bistandsarbeidarar ofte gjer: Nemlig å skulle handle raskt og håpe på eit synleg resultat, innan kortast mogleg tid. Det kosta difor mykje psykisk å stå i denne situasjonen og "kjenne smertene deira" - utan å sette i verk tiltak som kunne medføre nye overgrep på somalisk integritet. I ettertid trur eg vi makta dette med blanda hell. Dess meir vi forsto av røynda deira, dess mindre vart likevel faren for å gå i denne fella."

I ettertid kan eg så spørje: Kvifor orienterte eg meg først mot det offentlege - og det eg oppfatta som formelle nettverk i lokalmiljøet? Dette skjedde, trass i at eg visste om, og hadde lese om både somalisk slektskapssystem og verdien av familien i somalisk kultur. Eg forklarar det i dag med at det var "tryggast slik", for det var dette "systemet" vi nordmenn kjende til: Å sette i verk tiltak utan først ein grundig undersøking, for å finne ut om det var ønsker og behov for bistand, og eventuelt kva som var lokale oppfatningar om bistand. Eit

²⁶ Degodiagrappa var mellom dei tre største klansfamiliene i området (Ogadeen, Adjuran, Degodia), som vart hardast ramma under massakren i 1984, og dermed utgjorde dei viktigaste målgruppe i rehabiliteringsprosjektet.

indre bilete av eit (vestleg) offentleg system, prega nok det mentale "kartet" mitt, i ein elles usikker og framand kontekst.

Dette handlar sjølvsagt òg om å vere representant frå den delen av verda, som "eig sanninga", ikkje minst i ein bistandskontekst. Og for all del: Det var viktig at arbeidet viste att gjennom synlege monument. For; kva elles skulle ein nordmann fortelje "skattebetalarane der heime" – om det ikkje kunne visast til konkrete "kvite elefantar" – som i i ettertid – kanskje måtte haldast vedlike ved hjelp av "kunstig andedrett" ?

Utfordringane, i møte med menneske med eit anna verdsbilde, opplevde eg såleis at det i stor grad handla om å gje mellombels slepp på mykje av det eg til då hadde sett på som viktige verdiar i livet mitt (Barth, 1991): Nettopp for å forstå noko av røyndomen deira .

Så tilbake til Berg: Kor lett er det ikkje, til dømes i studiar av "verkeleg framande i eigen bakgård, å faktisk oversjå det opplagte, men ikkje mindre forunderlege eigne? For å gjere poenget med historiene frå *Wajir* tydelegare, vil eg referere til det Aud Talle (2001) kallar "felles erfaringsrom", der ho hevdar at hjørnesteinen i antropologisk metode; deltakande observasjon, krev at antropolog og informant trer inn i eit rom av felles røynsler, og slik vert begripelege for kvarandre²⁸.

Metaforar og poetiske uttrykksformer

"Soomaali been way sheegta, beense kuma maahmaahdo" (Tyder: "Alle somaliske ordtak er kloke og sanne").

Ordtaket og metaforen innleiingsvis set fokus på eit særtrekk ved dei somaliske foreldra sin måte å forvalte og produsere identitet på. Ved utstrekt bruk av tradisjonelle somaliske ordspråk, eller "sayings", viste dei korleis dei markerte grenser mellom seg sjølve som individ, som etnisk gruppe og "det norske". Bruken av metaforane kan difor også framstillast som eit reiskap til refleksjon, i ein tilpassingsprosess i eksil. Når folk "flyttar" frå ein kontekst til ein annan, så er det neppe slik at dei legg etnisk identitet bak seg. Heller er det tvert om, då ein i utlegd ofte oppdagar opphavet sitt, og vert den meir medvite. (Og det gjeld ikkje berre somaliarar: Dei store 17.-mai toga, med bunadskledde nordmenn og norske flagg, som kvart år togar gjennom Nairobi, Dar-es-Salaam og Lusaka sine gater kan vere gode døme på akkurat det).

Gjennom kontakten med "det norske" vart såleis tradisjonelle somaliske ordtak tillagt ny mening, der det m.a. vart høve til å distansere seg heilt, eller delvis frå tidlegare meiningsinnhald, eller at metaforane også kunne gje ny "styrke" og "kraft" i ein ukjend kontekst, som eksiltilveret ofte representerer.

Det var særleg gjennom uformelle intervju av foreldre i *Wajir*, som eg vart merksam på den rikhaldige metaforien i det somaliske språket. Gjennom det metakommunikative repertoaret fekk eg såleis eit lite innsyn i korleis ulike aktørar tolka hendingar - og korleis ordtak kunne gje volum og farge på kulturelle uttrykksformer, ved å uttrykkje seg gjennom "sayings". Ein metafor kan difor sjåast som eit språkleg - eller på andre måtar uttrykt bilete - som symbolsk skildrar tilhøve, som elles kan vere vanskeleg å formidle (Øvreeide, 2000). Metaforar fungerer følgjeleg ved at dei fangar opp og kommuniserer likskap - eller ein kontrast - gjerne som eit heilskapleg trekk ved ein kvalitet, som elles kan vere vanskelig å få fram i ei konkret skildring av ei gjeve sak eller eit tilhøve.

Ein kan nok difor hevde at metaforar er poesien sitt språk, ikkje minst fordi denne uttrykksforma viser seg som meir fengslende og fargerik, enn nøytrale skildringar og

²⁸ Talle er her inspirert av Shweder (1991).

utsegner. Slik metaforen er brukt i det somaliske språket kan den såleis sjåast i tilknytning til den sterke orale poetiske dimensjonen, som nett karakteriserer dette språket (Lewis,1994). Nemnast kan òg at Somalia ikkje innførte eit skriftleg somalisk språk, før på midten av syttitalet. Abdullahi Moallim Dhodan, ein kjend somalisk poet (sitert av Keynan i Tesli & Holm-Hansen, 1999: 186) seier dette:

”Somali poetry is like an X-ray which illuminates the deep structure of the Somali language which is itself poetic, and which embodies all the wisdom, eloquence and aesthetics of the the Somali culture. Poetry has a touch of magic that can transform platitudes into eloquent speech, bad ideas into great ideas”

Den orale poesien, med si store tyngde og gjennomslagskraft, har også av ulike makthavarar og aktørar vorte medvete nytta, både i styrkinga av islam, og i innføringa av eit sosialistisk regime i Somalia (sjå neste tema i oppgåva). Den sterke gjenklagen, som poesien har hatt mellom folk flest i generasjonar, har såleis gjort ”sayings” til eit effektivt politisk reiskap, i formidlinga av både idear og ideologiar. Dette bør sjåast i relasjon til det sterke anslaget av nomadisk levesett i Somalia. Saman med J.Bjørndal intervjuar eg (samtale med er vel meir korrekt), i 1988, høvdingen ”Chief Osman” i *Wajir*, der han skildrar fråveret av ein skriftleg tradisjon, innan somalisk kultur og tradisjon. I dette vesle utdraget fortel han om møtet med dei engelske kolonistane i ”North Eastern”:

”Kva rett hadde vi til dette landet spurde engelskmennene. Hadde vi papir på det ? Papir ? Vi har aldri brukt papir, slik dei kvite gjer det, eller kart og historiebøker. Vi lærte historia som eg fortel den i kveld: Rundt bålet, fortalt av ein eldre, så den kan gå i arv til neste generasjon” J. Bjørndal (1988).

I det følgjande vil eg m.a. trekkje fram noko av det Keynan karakteriserer som ”a darker side” ved den orale poesien – trass i den enorme makta og legen-dariske statusen som den har. For det første hevdar han, i det han siterer Mazuri, (1990:140) at dette er:

”A tradition of conformity, rather than heresy, a transmission of consensus rather than dissidence”.

Idear om endring og kreative eksperiment som verken er nedteikna eller overført for ettertida. For det andre, er den orale tradisjonen eit stadig endrande, tøyeleg medium, der realiteten vert konstruert og rekonstruert for alltid:

” ...and is not allowed to take a permanent, unaltered form. Reality and truth are manufactured collectively, and are matters of opinion and interpretations. (...) This creates an environment in which reality and fantasy, truth and lies, facts and fabrications, genuine informations and rumours become inseparable.”(1999:188).

Vesentlege spørsmål kan her m.a. vere om det er tilfeldig kva for metaforar som vert nytta - eller om det kan vere ein samheng mellom metaforane - og korleis ein tenkjer og forstår omgjevnadene på ?

Metaforar kan såleis nyttast til både å tydeliggjere og å forklare det vi kanskje allereie trur vi veit, men som likevel kan vere vanskeleg å uttrykke ordrett. Metaforar kan såleis vere gode utgangspunkt for å søke etter underliggjande kulturelle forståingar, fordi dei også viser til skjulte meiningar, som kan ligge mellom linene i språkleg uttale (Strauss og Quinn, 1997).

Dei metaforiske uttrykka, i samtalene med somaliske foreldre i Berg, kan difor seiast å fungere som *ankerpunkt for assosiasjonar*. I og med at mange av dei metaforiske uttrykka har

opphavet sitt i ein nomadisk, somalisk kontekst vert uttrykka transformert inn i eit eksiltilverer og i eit norsk bygdemiljø, der dei m.a. kan fungere som fundament og bindeledd mellom fortida, notida og framtida.

Somalia – kort om nokre historiske og kulturelle trekk

”Vi er den femte taggen i flagget”. Dette var ein replikk som eg ofte høyrde i laupet av åra som eg budde i North Eastern Province. Dei fem taggane i det somaliske flagget, frå 1960, symboliserar landeområda Somalia, Somaliland, Djibouti, Ogaden i Etiopia og nord-aust regionen i Kenya. Alle desse områda, folkesett av somalarar, var – og delvis er - levande symbol på ein gamal draum om ”The Greater Somalia”, der alle somalarar skal kunne sameinast innan felles grenser. Kolonimakt og administrative inndelingar var likevel årsaker til at somaliarane, som folkegruppe, vart splitta og busette i ulike land, særleg i det austlege Afrika. Somalia var britisk protektorat i nord, og italiensk koloni i sør, frå 1889 til 1960. I vest koloniserte Frankrike området, som somaliarane kallar Vestre Somalia og Ogadeen. I 1950 vart den franske kolonien ein del av Etiopia, noko som førte til at mange somaliarar flykta til Somaliland i nord. Somaliland og sør-Somalia vart erklært for sjølstendig republikk i 1960, ved at desse to ”koloniane” vart slått saman. I sjølve Somalia er folketalet rekna til ein stad kring 8 millionar²⁹ (Aschehoug og Gyldendal store leksikon,1998), medan ulike estimat hevdar at minst 2 millionar somalarar er på flukt i andre land (m.a. Røde Kors, 1999). 6700 av desse er busette i Noreg (”Somalia- prosjektet”, UDI, Regionkontor Vest, 2001).

I 1990 vart ca. 60 % av befolkninga, rekna å vere nomadar. 20–25 % var bufaste jordbrukarar, og dei resterande 15 % budde i byar; hovudsakleg i Mogadishu, der dei livnærer seg hovudsakleg av handel (Somaliaprojektet, UDI, Region Vest,2001).

I følgje Ioan M. Lewis (1994), ein av dei fremste somaliaforskarane gjennom tidene, har somaliarane alltid hatt ei sterk kjensle av å tilhøyre *ei felles eining*. Somalia er m.a. eit av dei få landa i Afrika, der alle snakkar same språk og tilhøyrer same religion (sunnimuslimar). I følgje somalisk mytologi har alle somaliarar ein felles stamfar; den mytiske *Samaale*. Somaliarane har likevel ikkje klart å transformere denne sterke kjensla, til *ei sams politisk eining*, og *ein stat*, skriv Lewis. Hovudsakleg grunngjev han dette med at nasjonalisme og tradisjonell klanssolidaritet ikkje er kompatible einingar. Denne påstanden vert også støtta av den somaliske forskaren Hassan Keynan som sjølv har gjort feltarbeid i Somalia. Han skriv m.a.:

”Traditionally, the Somali society did not develop a coherent political tradition. The concept of a centralised system of authority first came with Islam in the shape of small theocratic establishments. (...) But the concept of the state as we know it today arrived with European colonialism.” (Keynan, 1999: 150).

Også Keynan skriv, som Lewis, at dei grunnleggjande tradisjonane i det prekoloniale Somalia, som var prega av klanssolidaritet/nomadisme og islam ikkje var kompatible med innføringa av eit statssystem. Han påpeikar også at ein annan vesentleg årsak til at landet ikkje lukkast med statsdanninga, var at dette aldri var kolonimaktene sitt seriøse mål. I tillegg klandrar han og den somaliske politiske eliten, for å mislukkast i å sameine dei konstituerande somaliske tradisjonane, ved å ikkje ville – eller ikkje evne - å utvikle eit varig og tenleg statssystem, som kunne femne om alle somaliarar.

Det somaliske samfunnet, som andre samfunn, er komplekse, og speglar eit unikt mangfald av både spesielle og universelle tradisjonar (Keynan, 1999). I det høvet kan ein tale

²⁹ Eg har knapt kome over to kjelder som opererer med same tal her. Sannsynlegvis skriv det seg frå høgst usikre folketeljingar, som følgje av av årelange krigar, og at landet har ei stor nomadisk befolkning.

om ei samansmelting av fire grunnleggjande tradisjonar, eller "Core Traditions", som forfattaren kallar dei, nemleg: Klanssolidaritet/nomadisme, islam, somalisk nasjonalisme og modernitet/statsdanning.

Each tradition is an independent system in its own right. At the same time it's an integral component of a larger and more complex system" (Keynan, I Tesli og Holm-Hansen red. 1999:148).

Seks hovudgreiner dominerar det somaliske klanstreet. Dei fire hovudklanane Dir, Darood³⁰, Isaaq og Hawiye³¹ er hovudsakleg bygde opp kring husdyrhald og eit nomadisk levesett. For det meste er desse klanane lokaliserte til områda i nord og i vest. Dei to andre hovudklanane: Digil og Rahanwayn, er baserte på jordbruk, og har hovudseta sine i sør og langs kysten. Alle klanane er bygde opp kring fars sitt slektsledd, på somali kalla *tol*, og einkvar somaliar høyrer følgjeleg til ein klan. Nemnast i så måte, er at det ikkje er uvanleg at somaliarar - allereie frå barnsbein av - kan rekne opp namna på forfedrane sine; Ofte 20–25 generasjonar attende i tid. I Somalia er du ingenting utanfor farslekta, og det vert lojalitet i høve klanen. Innanfor dei store klansfamiliane finnast det igjen tallause klanar, og underklanar, som er med på skape meir diffuse lojalitetar. På denne måten utgjer klanssystemet ein av hjørnesteinane i somalisk sosial struktur og politikk (Keynan, 1999, Lewis, 1994).

Når Keynan omtalar klanssystemet, er det likevel ikkje utan å understreke den djupe ambivalensen, som dette slektssystemet også representerer for mange somaliarar i dag. Både mellom dei som lever i Somalia, og dei som har flykta til andre land, kjem slik ambivalens ofte til kjenne. Kampen mellom dei ulike opposisjonsrørslene er langt på veg ofte ein kamp mellom klanar, og framleis kjempar dei ulike fraksjonane og grupperingane om makta i landet. Ein somalisk flyktning, her kalla Hassan, som eg tilfeldig møtte på Gardermoen, sa det om lag slik:

"Clanism, nepotism og tribalism are the three most hampering factors for a democratic development to take place in Somalia".

Då Siad Barre tok over makta ved eit statskupp i 1969, erklærte han året etter at klanssystemet var "dødt og gravlagt". Gjennom sitt diktatoriske leiarskap sat han ved makta fram til borgarkrigen i 1991. For Barre representerte det tradisjonelle klanssystemet motpolen til draumane om ei modernisering av Somalia. Følgjeleg starta han nærmast krig mot dette systemet. På trass av det, er det likevel truleg ingen leiar i Somalia si historie som betre har utnytta nett klanssystemet til eigen fordel enn Barre. Hassan Keynan samanliknar m.a. Siad Barre sitt "clanisation scheme", som eit prosjekt, som i første rekkje vart drive fram av landets *elite* - og særskilt den politiske militære leiinga. Keynan karakteriserar Barre sin politikk som ei "klanifisering av nasjonalpolitikken og ei politisering av klanspolitikken" og samanliknar desse prosessane med det som skjedde i Rwanda forut for genocide, i 1994:

"What happened in Somalia was not an exact replica of the Rwandan nightmare. Nevertheless, there are striking similarities. Chief among these is the key role the elite played in planning and executing the clanisation scheme. The author and most extreme practitioner of this sinister politics was the ruling elite led by Siad Barre. Instead of giving up or sharing power, Siad Barre and his collaborators chose to transform a political problem into an inter-clan rivalry and conflict, and began pitting one clan against another, creating a climate of fear and hatred." (ibid, 1999:163)

I ein somalisk kontekst vert historiene om overgrep og folkemord ikkje berre knytte til det som skjedde - og skjer i sjølve Somalia. Som eg skreiv innleiingsvis har flagget fem taggar. Alt som hender i dei fem landa, representert ved dei fem taggane, vert såleis omforma til

³⁰ Seks familiar i Berg ætta frå denne klansfamilien, alle busett i Sentrum

³¹ To familiar ætta frå denne klansfamilien (ei i Dalen, og ei i Vika)

kollektive historier mellom somaliarar i eksil. Ofte dreier historiene seg om “etnisk reinsking”, “trakasseringar” og “forfølgjing”. Ikkje minst framstod hendingane om etnisk reinsing i nord-aust Kenya, på åttitalet og byrjinga av nittitalet, som høgst levande historier, mellom dei somaliske informantane mine i Noreg. Desse historiene er ikkje spesifikt løfta fram i dette studiet, men vert likevel kort nemnde, fordi dei fortel noko om ei type identitetsforvaltning som kjenneteiknar eit folk, som over mange år har vorte utsett for store menneskelege tap, som følgje av krig.

Alle dei somaliske informantane i Berg, eller for den saks skuld i London, Swansea eller i Canada kjente til “Wagalla-massakren” i *Wajir* i 1984. Sjølv om dei fleste av dei som budde i Berg, aldri sjølve hadde vore i *Wajir*, vart historiene i eksil formidla frå munn til munn. At forskaren i dette høvet kjende til fleire detaljar enn dei sjølve, når det galdt dei spesifikke hendingane i 1984, fordi eg tilfeldigvis var der då, og fekk høve til å ta del i hjelpearbeidet i tida etterpå, kan nok også forklare det eg innleiingsvis i oppgåva skildrar som ”døropnar” under feltarbeidet. Følgjande somaliske ordtak vart brukt til å forklare dette:

”If you get a somali friend, you get a friend for life. But if you get a somali enemy you’ll get an enemy for life”.

Somaliske familiehushald

Dei somaliske familiane hadde busett seg både i *Sentrum* og i *Dalen*. Desse namna har eg valt for å indikere *sentrum* og *periferi*. Unntaket var eit ektepar utan born, som hadde busett seg i Vika - midt mellom Sentrum og Dalen. Fem familiar budde i Sentrum. Desse kom hovudsakleg frå *rurale* strok i nord-Somalia, og dei aller fleste hadde kome til Noreg via eit transittland (ofte Kenya) tidleg på 90-talet (1992,1993). Dei to andre familiane hadde busett seg i Dalen, 5-8 km frå Sentrum -og ca. 3 km frå kvarandre. Familiane her kom frå sørlege *urbane* strok i Somalia (Mogadishu), Etiopia og Kenya, og hadde lengre tid bak seg i eksil og i Vesten. Dette er fakta som eg ikkje skal gå nærmare inn på her, men som vil bli teke opp i seinare kapittel, når eg skal gjere greie for *kvifor* dei hadde busett seg på nemnde stadar.

På grunn av storleiken på kommunen, og flyktningane sin ”synlighet” (m.a. sin mørke hudfarge) fekk eg tidleg i feltarbeidperioden oversikt over kvar dei ulike familiane hadde busett seg. Likeeins om dei hadde leigd husrom hos private, hos kommunen sitt bustadselskap - eller om nokon hadde kjøpt - eller bygd bustadar sjølve. Det synte seg at ingen av ”mine familiar” eigde bustadene sine. Fleirtalet i Sentrum leigde såleis husvære hjå det kommunale bustadselskapet, medan familiane i Dalen og Vika leigde einbustadar hos lokale familiar.

Av dei i alt 21 somaliske borna i Berg var 14 ungar under skulepliktig alder (0- 5 år). Berre dei tre eldste på 9, 13 og 14 år var fødde i Somalia. Dei 18 øvrige var fødde i Noreg, eller i Sverige. Borna sin kvardag var i stor grad prega av foreldra sin kontroll og influering, og var i liten grad påverknad av andre enn slekt og naboar frå eiga etnisk gruppe. Unntaket var borna som gjekk i grunnskule og barnehage, og som dermed også var under påverknad av jamaldringar, medelevar, lærarar og barnehagepersonell.

Om ein snevert legg eit levekårsperspektiv til vurderinga av kva som er god integrering - og såleis i tråd med den norske metaforen ”først yte så nyte”, vil ein kunne seie at dei somaliske flyktningane i Berg skåra heller høgt. Alle familiane hadde minst ei lønnsinntekt, og generelt sett for heile denne etniske gruppa var arbeidsløysa minimal. Mennene jobba skiftarbeid i den lokale industrien og kvinnene hadde anten deltidsjobbar, eller var under utdanning (språkopplæring, alfabetisering eller grunn/og vidaregåande skule) - eller ein kombinasjon av begge delar. Samanlikna med situasjonen for same etniske gruppe i Oslo, slik den vert presentert i Djuve og Hagen sin forskingsrapport (1995 :119), kunne

situasjonen i Berg følgjeleg seiast å vere spesiell – og idyllisk ?. Mellom dei i alt åtte somaliske familiane var det berre ein einsleg forelder (far). Dermed hadde familiane ”mine” få fellestrekk med det som er framheva som særtrekk i Højdahl (2000) sin rapport om splitta hushald i Oslo (som m.a. omhandlar somaliske barns sagn etter mannlege rettleiar i familien, kvinner med stort eineansvar, og foreldre med liten oversikt over borna).

Den første familien kom til Berg i 1994, gjennom såkalla organisert flytting³² (primærflytting). Etter den tida hadde dei aller fleste somaliarar flytta til kommunen på eige initiativ, og ved hjelp av slekt og venner.

Som nemnt hadde Berg, gjennom heile 90- talet, hatt god tilgang på arbeid i industrien, og dermed stendig hatt trong for arbeidskraft utanfrå. Alle dei somaliske informantane mine opplyste at arbeid var den primære årsaka til at dei hadde flytta til kommunen. Sidan midten av 90-talet - og utover - hadde somaliarane vakse til å utgjere den største flyktninggruppa i kommunen.

Fordi mange somaliarar hadde flytta til Berg, på eige initiativ, hadde dei offentlege instansane i kommunen relativt liten oversikt over omtala etniske gruppe, samanlikna med andre flyktingar, som var busette i kommunen. Her kan nemnast t.d. bosniarar, tamilar og kurdarar. ”Det er så vanskeleg å ha kontroll på somaliarane”, ytra m.a. ein norsk informant i hjelpeapparatet. I det låg det mellom anna at flyktingetaten ikkje hadde vore med i etableringsfasen - og at dei mangla informasjon om familietilhøve og historikk (som t.d. flukthistorie). Dette er informasjon som oftast følgjer med dokumenta frå UDI , ved direkteplasseringar i kommunane - eller via asylmottak. Informantane mine hadde med andre ord ikkje vore innom det kommunale *systemet*.

Det var ikkje uvanleg at medlemmer, frå to til tre familiar, i periodar delte bustad og hadde måltida saman. Ei slik busetting var oftast knytt til situasjonar der nye familiar flytte til kommunen, før dei hadde klart å skaffe seg eige husvære, og som følgje mellombels tok inn hos vener frå same klan. For nokre var dette ei ordning som vart føretrekt, sidan det då var mogleg å spare inn nokre kroner i husleigeutgifter. At husværet dermed ofte var tett befolka vart sjeldan av dei sjølv nemnt som eit problem. I staden forklarte dei denne bustadforma både som ei *plikt* og ei *ære*, å vise gjestfridom overfor slektingar og vener når dei hadde behov for støtte. Ein annan gong kunne det vere dei sjølv som var i ein situasjon der dei trong hjelp frå ”sine egne”.

I periodar på 3 til 6 månader var kvinnene frå tre familiar i Sentrum på reise i utlandet. Kvinnene (mødrene) i desse familiane reiste i laupet av sommaren 1999 til utlandet (Jemen, Djibouti, Syria). To av omtala familiar hadde på dette tidspunktet fire jenter kvar, i alderen 0-6 år. Den tredje familien hadde to gutar og ei jente i alderen 0-5 år. Alle desse 11 borna var med mødrene sine til utlandet, medan fedrane vart att i Berg. I periodane der mor og born var bortreiste, vart hushalda ikkje nødvendigvis tilsvarande reduserte i tal. I desse periodane vart det då opning for at andre, som mellombels kunne flytte inn i husværet . På denne måten kan ein seie at hushalda ikkje vart tappa funksjonsmessig, sjølv om vesentlege ”berekjelkar”, som kvinnene i heimen, var borte i lengre periodar. Eg registrerte òg at eit par av mennene utførte konene sine deltidsjobbar³³ i desse periodane. Dette var ofte mogleg sidan dei sjølv arbeidde skift i fabrikkane.

Mobiliteten i den somaliske gruppa, gjorde at eg endra fokus for prosjektet mitt. Som ein konsekvens av reisene vart barnegruppa kraftig redusert; frå 20 til 9 born ei lengre periode utover hausten. Berre fire av desse ni ungene gjekk i skule eller barnehage. Eg hadde i utgangspunktet planlagt å studere borna sine sosialiseringssprossar, og der observasjonar av

³² Flytting frå kommune til annan kommune via det offentlege hjelpeapparatet, t.d. flyktingetaten.

³³ Ei av kvinnene hadde deltidsjobb som reingjeringsassistent i kommunen. Mannen utførte arbeidet hennar i denne perioden. Han var sjølv i skiftarbeid og kunne slik finnei praktisk ordning for dette.

samspel mellom born av somaliske foreldre, og etnisk norske foreldre, skulle ha eit hovudfokus i oppgåva.

Utifrå røynsler, frå eiga heimkommune, hadde eg i byrjinga av feltstudien tankar om at busettingsmønsteret langt på veg var ”styrt” av det offentlege, eller i det minste av bustadmarknaden. Eg var og inne på tanken om at det låg meir praktiske årsaker til grunn for sjølve busettingsmønsteret. Kunne det til dømes vere at nærleik til offentlege hjelpetenester, butikkar og vaksenopplæringssenteret som var avgjerande ? Eller var det slik at nokre såg fordelar ved å bu i dei rolege og landlege omgjevnadene i Dalen, karakterisert med lite biltrafikk og ein trygg skuleveg for borna ?

Faktorar som nemnt ovanfor var tvillaust alle medverkande til bustadvala deira. Likeins var kostnadsfaktoren også med på å spele ei vesentleg rolle for dei - som for folk flest. M det er likevel mogleg å sjå nokre mønster på bakgrunn av heilt andre forklaringar, for kvifor dei ønskte å bu i Sentrum eller i Dalen. Forklaringar som også kan gje innsyn i foreldra sine vurderingar av *barnets beste*.

Kap. 2 MEINING - OG HALDNINGSDANNING I DISKURSEN OM SOMALIARANE

Innleiing

I dette kapitlet vil fokus vere retta mot meinings- og haldningsdannande sosiale prosessar, innanfor to diskursive felt. Begge vil bli presenterte som "offentlege" diskursar om somaliarane, men med ein overordna analytisk skilnad mellom dei to. Den første diskursen; "Ein overlokal offentlig diskurs om somaliarane" omfattar budskap, som påverkar individet si tenking og handling. Peter Hervik³⁴ (1999 :43) kallar dette for "ekstrapersonelle diskursar". Den andre diskursen, som vert presentert innanfor det eg kallar: "Ein lokal offentlig diskurs om somaliarane", er meir prega av kjenslemessige uttrykk, oppfatningar, refleksivitet og motivasjon; også kalla "det intrapersonelle rum" (ibid).

Analytisk fokus innanfor den overlokale diskursen om somaliarane, er hovudsakleg konsentrert om massemedia sine leveransar av historier og kategoriseringar; Dvs. om somaliarane til befolkninga, samt innspel frå norsk forskning om somaliarane som etnisk gruppe. I tillegg vil eg presentere nokre flyktningspolitiske føringar på statleg- og regionalt nivå, som eg trur hadde implikasjonar for korleis somaliarane, som gruppe, vart oppfatta på lokalt offentlig nivå. Det dreier seg altså om diskursive praksisar om somaliarane - innanfor ein breiare norsk samanheng.

I den lokale offentlege diskursen om somaliarane vil eg metodisk sett ha meir fokus på konkrete individ, presentert gjennom lokale institusjonar som skule, barnehage, helsestasjon, barnevern og sosialkontor. Her vil oppfatningar mellom eit utval av profesjonelle aktørar bli trekt fram gjennom forteljingar om somaliarane som foreldre og flyktningskategori. Det er berre gjennom konkrete individ det er mogleg å røyne kva forståing som er motiverande, kva som er internalisert og personleggjorte, og kva som er "eigne kategoriar". (Hervik, 1999)³⁵

I tråd med det som er sagt i den teoretiske innleiinga, handlar det såleis om å presentere observasjonar av språklege uttrykk og systematisk bruk av omgrep knytte til somaliarane som flyktningskategori og etnisk gruppe. I siste del av kapitlet vil eg med referanse til Foucault (1972), Latour (Schaanning, 1997) og Fairclough, Wodak og van Dijk (Hervik, red. 1999) gje ei analytisk oppsummering av diskursen sin materialitet. M.a.o: Alt det ein dreg vekslar på, for gjere utsegn om somaliarane overtudande og slagferdige. Sjølve makta til å sette i verk diskursar, vil også bli poengtert her. Eg har såleis valt å bruke desse perspektiva for å forklare sosiale prosessar - innanfor dei to diskursive nivåa (overlokal og lokal offentlig diskurs) - og dei ulikskapane som syntest å karakterisere forholdet mellom dei.

Ein overlokal offentlig diskurs om somaliarane

"Vi hadde bedre erfaringer med bosniere enn somaliere. De var lettere å få integrert. Det sier rådmann (...) i (...) kommune i Østfold" (Dagbladet, 28.02.2000)

Sannsynlegvis er det mindre enn 10 % av den etnisk norske befolkninga som personleg kjenner ein eller fleire somaliske flyktingar.³⁶ Likevel er det grunn til å gå utifrå at mange

³⁴ Peter Hervik er her inspirert av Claudia Strauss (1992 b): What makes Tony run ? Schemas as motives reconsidered. I: R. D `Andrade & C. Strauss (eds), *Human Motives and Cultural Models*.

³⁵ Hervik refererer her både til Strauss' "forsørgerforståelse", til Vygotskys "internaliseringspremiss" og til Bakhtins "egne" kategorier (1996/1981)

³⁶ Det kan vere relevant å samanlikne situasjonen i Noreg med situasjonen i Danmark. I Danmark er det registrert ca. 12000 somaliske flyktingar, i Noreg ca. 6000. Jfr. Peter Hervik (2001) "Kognitiv antropologi", P1 Online/Synsfeltet

fleire har ei klar oppfatning av denne etniske gruppa i Noreg, som problematiske; Truleg er det grunna i at dei vert oppfatta som svært annleis enn både nordmenn og "andre flyktninggrupper". Denne oppfatninga kan nok langt på veg seiast å vere mediaskapt. Etter å ha følgt nøye med i media³⁷ sin framstilling av somaliarane over fleire år (særleg frå 1996 – 2001), meiner eg det er grunnlag for å hevde at dei som gruppe ofte vert einsidig negativt presentert. M.a. gav søk på Internett, i juni 2001 - med søkjeordet "somaliere" som utgangspunkt, 182 negative ladda "treff" av ein total på 250 "funn".

Eg har difor valt å handsame den overlokale norske diskursen om somaliarane, gjeve til kjenne gjennom norsk media, som eit *overlokalt stigma*. Før eg går vidare vil eg understreke at eg ikkje har søkt etter fakta eller sanningsgehalten i slike karakteristikkar. Det har derimot vore vel så interessant å finne ut korleis diskursen blir forvalta, slik at den verkar "overtydande og sann". I så måte har eg teke fatt i språklege uttrykk og systematisk bruk av omgrep knytte til omtalen av ei etnisk gruppe. Fakta i denne samanhengen har vore: lest, sett og høyrte gjennom riksmidia før, under og i etterkant av feltarbeidet. På tilsvarande vis vil eg ta utgangspunkt i nokre hovudtrekk ved norsk forskning, som eg meiner også har implikasjonar for korleis somaliarane vert klassifiserte av etnisk norske; dette både på statleg- (UDI-) og kommunalt nivå. Ei sentral målsetting ved presentasjonen av den overlokale diskursen, er såleis å synleggjere korleis omtalen av somaliarane, som etnisk gruppe, uttrykt i ein breiare, norsk offentleg kontekst, kan legge føringar på produksjonen av lokale kognitive mønster og stereotypiar.

Norske media "om somaliarane"

Eit spørsmål om "rase" eller "etnisitet" ?

"Har dette virkelig med "rase" å gjøre ?" Dette og fleire spørsmål stilte sosialantropologen Jan M. Haakonsen i eit innlegg i Dagbladet (31.06.2000), etter at fem unge somaliarar mellom 15. og 17. år gamle vart dømde for ei rekkje barneran i Oslo. Saka fekk stor merksemd i media, fordi tiltalen var på heile 53 ran, som var utførte på ein heller svært brutal måte. Håkonsen stiller seg spørjande til kvifor ingen av reaksjonane i media i etterkant var knytte til dei lange fengselsstraffene, som somme av ungdomane vart dømde til - trass i deira unge alder. Forfattaren skriv i innlegget sitt:

"Det som en derimot ville ha forventet hadde skapt en viss debatt, var at byretten øyensynlig skjerpet straffene på følgende grunnlag: "De tiltaltes utenlandske bakgrunn har medført en økt fremmedfrykt, hvilket igjen vil kunne bidra til å vanskeliggjøre sosialiseringen både for dem selv og andre med innvandrerbakgrunn".

Det var kun Antirasistisk Senter som reagerte på dette, ved å hevde at dommen var rasistisk. Håkonsen refererer til leiaren av senteret sin uttale:

"(...) begrunnelsen for dommen bryter med all norsk rettspraksis. Man skal ikke få en ekstrastraff på grunn av hudfarge" (ibid).

Det er her Håkonsen stiller spørsmålet om dommen verkeleg kan ha med "rase" å gjere. Han skriv at ein med litt kjennskap til somaliarane sin situasjon både i Noreg, og i resten av verda for øvrig, lett kan bli freista til å stille spørsmålet om det ikkje var vel så mykje barneranarane sin *etniske* bakgrunn som kom til syne i den noko uvanlege grunngjevinga for dommen. Han skriv at det dessverre ikkje er første gongen ordet "somaliar" inneber negativ spalteplass i

³⁷ Avgrensa til dei største riksavisene (Dagbladet, VG, Aftenposten, Nettavisen) samt Nr og TV 2.

norske aviser, og hevdar at det er mykje som tyder på at somaliarane har byrja å få eit slags "verstingstempel" på seg.

Haakonsen sitt innlegg i Dagbladet representerer såleis ei av svært få motrøyster i ein elles negativ diskurs om somaliarane i norske riksaviser. Mange av oppslaga om somaliarane i avisene, gjev næring til oppfatningar om at somaliske innvandarmenn skal vere spesielt kriminelle, og at det har samanheng med etnisk og kulturell bakgrunn. Under vil eg gje eit avgrensa utdrag, av ulike overskrifter der somaliarar har vore i fokus, og som synest vere representative for omtalen av denne etniske gruppa i riksmedia.

"Penga eller livet! [...] Somalia hadde i dag vært bankranernes paradisi på denne jord, dersom det bare fantes noen banker igjen å rane – etter krig, tørke, nød, borgerkrig og anarki i to tiår".³⁸

"Hungersnød på Afrikas horn. Mellom 1,2 og 1,5 millioner somaliere er truet av sult",³⁹
"Røde Kors gisler i Somalia".⁴⁰

"Hardt skadd etter gjengslagsmål [...] ungdomsgjenger av somalisk og pakistansk opprinnelse [...]"⁴¹ "Somaliere bakerst i boligkøen".⁴²

"Familie på ni stuet inne i kjeller"⁴³, "Imamer skal etterforskes", "Statsadvokaten gransker omskjæring".⁴⁴

"Omskjæring må stoppes, sjekk alle 11-åringar".⁴⁵

"Barne- og familieminister(...) er rasende etter uttalelser om at TV-programmet om Kadra har skadet kampen mot omskjæring".⁴⁶

"Vi hadde bedre erfaringer med bosniere enn somaliere. De var lettere å få integrert. Det sier rådmann (...) i (...) kommune i Østfold".⁴⁷

Hausten 2000 fekk somaliarane nærmast "dolkestøtet", slik mange av dei somaliske informantane har karakterisert konsekvensane av programmet sitt innhald og form⁴⁸ i ettertid: Nemleg TV2-programmet, *Rikets tilstand*, som "Avslørte imamane" (Dagbladet, 5.10.2000). Programmet sette fokus på omskjæring av somaliske jenter, islamske leiarar sitt falskneri og somaliske foreldre som bryt norsk lov ved å reise utanlands for å "lemleste" dottrene sine.

Innleiingsvis i programmet vart det vist filmar frå omskjæringsritualet, der dei kvinnelege kjønnsdelane, klitoris og indre kjønnslepper vart skorpe bort på eit jentebarn. Jenta vart samstundes halden fastspent av eit par vaksne kvinner.

³⁸ Dagbladet, 1998/02/22,

³⁹ Dagbladet, 2000/04/29

⁴⁰ Dagbladet, 1998/04/25

⁴¹ Dagbladet, 1998/10/04

⁴² Aftenposten, 2001/04/09

⁴³ Aftenposten, 2001/04/09

⁴⁴ Nettavisen, 5/10/2000

⁴⁵ Aftenposten, 2000/05/10

⁴⁶ VG, 27/3/2000

⁴⁷ Dagbladet, 28.02.2000

⁴⁸ Ingen av dei somaliske informantane lokalt, var usamde i at temaet kvinneleg vart tatt opp i media. Det var derimot måten det vart gjort på som dei opplevde svært stigmatiserande for heile den etniske gruppa.

”Avsløringane” av imamane, skjedde ved bruk av skjult kamera. Ei somalisk ungjente, Kadra, vart utstyrt med kamera under den tradisjonelle klesdrakta si, *xitaab*⁴⁹. Deretter oppsøkte ho nokre av imamane i Oslo, der ho gav seg ut for å søkje deira råd om kor vidt ho burde følgje foreldra sine råd om å la seg omskjere i utlandet eller ei. Ingen av dei spurte gav henne råd om å handle imot foreldra sine. Nokre råda henne direkte til å la seg omskjere. Imamane sine råd til Kadra vart i etterkant av programmet framstilt i media som ”svik”, ”falskneri” ”lovløyse” og ”grunnlag for nærmare politietterforsking”.

Eit spørsmål i ein debatt om denne måten å framstille den somaliske skikken på, kan sjå ut til å ha vore kor vidt ”metodane heilagrar midla”. I eit slik perspektiv ville det frå programleiinga si side truleg vere uinteressant (og lite sensasjonelt) å framstille ein meir nyansert debatt om omskjering, der mellom anna somaliske menn, med eit anna syn enn imamane som framstilt, fekk kome til. Og ikkje minst: Der verdien av mødrene sine roller - innan denne praksisen - nærmare vart fokusert på. Dei svara som Kadra fekk av eit par av imamane, må også sjåast i relasjon til den autoriteten foreldre og familie har i ein somalisk kontekst. Dette var sannsynlegvis også uinteressante perspektiv for programleiinga i TV-2, dersom målet var å skape størst mogleg blest og høgast mogleg sjåartal. Ein vil truleg lettare kunne oppnå ein slik effekt ved ei dekontekstualisering av den kulturelle praksisen. Slik vil også det ”barbariske” ved praksisen verte knytt til heile denne etniske gruppa, og verte oppfatta som eit hovudbodskap kring om i dei tusen heimmar.

Ein kan her såleis tale om diskursen sin materialitet, som Foucault (1972) kallar dette fenomenet; d.v.s. alt det ein dreg vekslar på for å gjere utsegner meir slagkraftige og effektfulle. I eit slik perspektiv ville ei nyansert framstilling av omskjering som kulturell og sosial praksis mellom somaliarane, neppe ført til å skake opp eller å sjokkere folk, men kanskje heller opna opp for ein meir fruktbar dialog mellom somaliarar og nordmenn om dette fenomenet ?

Generelt for framstillingane av somaliarane i media var at dei anten fokuserte på det som var annleis og problematisk med dei i Noreg, eller ved å gje ei framstilling av ein krig (eller tilhøve) i Somalia, som ikkje liknar andre krigar, men som derimot einsidig har karakter av ”primitivisme”, ”underutvikling” og ”vanstyre”. ”Feider”, ”ran”, ”kidnapping”, ”svoltkatastrofe” og ”kaos” er også sentrale stikkord her.

Eit omgrep som *klan*, som har ei mangfaldig meining (både positivt og negativt) for den somaliske befolkninga, vert òg systematisk sett i samanheng med dei svært negativt lada omgrepa som ”anarki”, ”hemn”, ”feide” og ”kaos” . I tillegg vert innhaldet i innlegga forsterka ved at ”ekspertar” (som t.d. ein rådmann og barne- og familieministeren) uttalar seg - eller ”avslører” forhold som kan setjast i samanheng med denne etniske gruppa. Uttalene vert såleis også tillagt autoritet og ålmenn validitet, fordi desse personane ”burde vite kva dei talar om” .

Nokre trekk ved norsk forsking ”om somaliarane”

Det forskingsmaterialet som samla sett ligg føre om somaliarane i Noreg, kan etter mitt syn ikkje seiast å ha vore med på, i særleg grad, å nyansere det mediaskapte negative biletet av somaliarane. Eg skal i det følgjande argumentere for denne påstanden:

Studiar av somaliarane som etnisk gruppe i Noreg har til no, først og fremst, teke utgangspunktet sitt i urbane strok. Dette kan òg seiast å særmerkje migrasjonsforskninga her til lands generelt sett. Trass i at lokale variasjonar for sosial organisering kan ha implikasjonar for integrasjonsprosessen, har forskarar i mindre grad interessert seg for å finne fram til premisser og føresetnader i norske lokalsamfunn, og norsk kultur som kan få verdi for ”(...)“

⁴⁹ Eit einsfarga heildekkjande klesplagg der berre andletet er synleg.

hvordan fremmede, deres tilstedeværelse og livsstil gis betydning og håndteres av majoritetsbefolkningen” (Frøydis Eidheim (1993:14).

Implisitt at ein kan gå utifrå at innvandrings spørsmål og innvandrara ser ut til å bli ulikt mottekne i norske rurale- og i urbane lokalsamfunn. I det høvet etterlyser Eidheim analytiske perspektiv som gjer det mogleg å studere, og å samanlikne ulike prosessar i bygdesamfunn, ikkje minst for å finne ut korleis kontekstuelle variasjonar kan betinge ulike utviklingsforløp. Her vil eg trekke inn Mary Bente Bringslid si doktoravhandling, ”Bygda og den framande” (1996)igjen, fordi den representerer eit viktig analytisk bidrag til nett perspektiv, som Eidheim her etterlyser - og som eg sjølv vil dra vekslar på i dette studiet.

Felles for det meste av forskinga om somaliarane i Noreg, er at den ikkje er basert på interaksjonsdata, men er ”for enkelthets skyld kalt innvandrarsstatistikk” (jfr. Vassenden, red.1997:17) Denne forskinga har såleis hatt som målsetting å framskaffe kunnskap om likskap - og forskjellar - mellom innvandrara og nordmenn, både når det gjeld demografi og levekår (Jfr. også Djuve og Hagen, 1995). Samanlikna med andre store innvandrargrupper i Noreg, er m.a. somaliarane på topp i statistikken når det gjeld skilsmisseprosent, utrekna etter fem års butid i Noreg. Vidare er somaliarane framstilte som dei største forbrukarane av sosialhjelp og trygder, og ei gruppe som toppar klientraten i barnevernet (Djuve og Hagen,1995, Vassenden, red. 1997, Kalve, 1997). I tillegg har somaliske kvinner det høgste talet på fruktbarhet av alle grupper, synt ved at over 20 % har 6 born eller fleire, skriv Torunn Højdahl i artikkelen ”Du vet aldri hvem du kan stole på” (1999), og refererer til Vassenden (red.1997) og Kalve (1997) sine tal.

Torunn Højdahl sin hovudfagsavhandling ”Somaliere i diaspora. En studie av splittede somaliske hushold i Oslo” (2000), representerer det første studiet av somaliarane i Noreg, der forskaren også nytta interaksjonsdata. Også Højdahl tek utgangspunkt i urbane forhold. Ho gjev ei omfattande skildring og analyse av kva faktorar som fører til at somaliske hushold vert splitta, og kva konsekvensar denne splittinga får for somaliske barn si sosialisering i Oslo. Det som likevel plasserer Højdahl si avhandling ”i godt selskap” innanfor den overlokale diskursen om somaliarane i Noreg, er at ho har teke utgangspunkt i det statistiske materialet som fanst om somaliarane (m.a. Vassenden,1997, Djuve og Hagen, 1995, Kalve, 1997) - og vel og merke; handsama desse funna som fakta om somaliarane. Med dette som utgangspunkt, kan det synast som det i rapporten vert søkt etter nye stadfestingar og grundigare forklaringar på: *Kvifor problema faktisk finnast*. Højdahl skriv innleiingsvis:

”I søking etter relevant forskning har jeg festet meg ved undersøkelser som gir statistiske fakta om somaliere, og pekt på utfordringer og problemer somaliere har i diaspora. Ingen av forskerne benytter interaksjonsdata i sine analyser. Men til tross for metodebruken peker alle ut problemer som somaliene sliter med. Felles for alle undersøkelsene både i Norge, Finland og England er tendensen til at somaliske hushold splittes og oppløses. Videre viser samtlige undersøkelser jeg har referert til, at somaliere har en marginalisert posisjon i arbeidsliv og vanskelige boligforhold” (2000: 16).

Så langt eg kan sjå har Højdahl i liten grad teke høgde for at den forskinga som ho sjølv ”støttar seg til”, også har sine klåre avgrensingar. Med avgrensingar siktar eg her til den kvantitative forskinga sin bruk av store kategoriar (t.d. *somaliarane* og *nordmenn*), og fråværet av kontekstuelle fortolkingsrammer.

Karakteristisk for måten somaliarane har vore i fokus på, det vere seg anten i media eller innan norsk forskning, er som oftast knytt til tilhøve som gjeld dei som gruppe. Her kan td. nemast: ”Forsøksprosjekt på DNA–testing av somaliere som søker familiejenforening” (Dagbladet,17.11.99). ”Tilbod” om DNA testar, registrering av fingeravtrykk, ransaking av person og bustadar, fengsling ved identitetsavklaringar, bruk av meldeplikt og språktestar er

alle verkemiddel som har vorte nytta for å fastslå kva personar som t.d. er i familie med kvarandre - og dermed kan gje grunnlag for familiesameining. "Tilbodet" om DNA testing gjeld nettopp den somaliske gruppa i Noreg, og er meint å forenkle prosessane med familiesameiningar.

Somaliarane ei "vanskeleg etnisk gruppe å integrere" ?

"Somaliere og irakere er flyktninger som ingen norske kommuner vil ha. Derimot vil kommunene ha bosniere som er lette å integrere". (Fritt gjenggeve, NRK-radio).⁵⁰

Biletet som er teikna av somaliske flyktningar, både i media og norsk forskning, er såleis døme på tilhøve som kan ha ført til at dei på statleg (UDI-) og kommunalt nivå, har vorte omtala som *ei vanskeleg etnisk gruppe å integrere* i det norske samfunnet⁵¹. Nokre kommunar gjekk så langt at dei klart gav uttrykk for at dei ikkje ønska å busette denne flyktninggruppa. Mellom desse var òg kommunar som ikkje hadde røymsler frå mottak av somaliske flyktningar. I laupet av 1999 og 2000 hadde UDI fått ei rekkje tilbakemeldingar frå kommunane om dette. Dette var òg bakgrunnen for at ein representant frå UDI kom med uttalen i ei radiosending i NRK (gjenggeve over).

På same tidspunkt sat mange somaliarar med til dels lang ventetid bak seg i flyktningmottak, og var avhengige av at kommunane stilte seg positive til å ta imot dei (UDI, Regionkontor Vest, 2001).

I det følgjande vil eg presentere nokre symbolpar i norsk flyktningpolitikk⁵², som kan synast motsetnadsfylte innanfor den lokale offentlege diskursen om somaliarane. Oppfatningar lokalt om somaliarane, som "litt problematiske", kan såleis etter mitt syn også knytast til nemnde overlokale politiske føringar og "premissar".

Sekundærttilflytte og "problematiske" eller sekundærttilflytte og "sjølvstendige" ?

"Sekundærttilflytting" representerer ei omgrepsmessig sentral kategorisering av flyktningar i Noreg, og femnar om flyktningar som vel å finne seg ein ny stad for busetjing, etter første gongs busetjing i ei kommune (primærbusetjing) (St.melding 17:74). Omgrepet vert heller sjeldan nytta på "folkemunne", og ingen av dei norske naboane eg snakka med gav inntrykk av å skilje mellom primærttilflytting og sekundærttilflytting når dei snakka om flyktningar - eller om "somaliarane". For folk flest vart nemninga "flyktning" som oftast forstått som hjelpeapparatet sitt ansvarsområde, uavhengig av om det var tale om første, andre eller tredje gongs tilflytta til ei kommune. Derimot representerte omgrepa velkjente symbol, innan det offentlege hjelpeapparatet⁵³ i Berg. Eg vil gjere nærmare greie for det symbolske innhaldet i desse omgrepa, i kap.3 og 4. Men først vil eg trekke inn nokre sitat frå St.melding 17, som poengterer nokre generelle føresetnadar ved det symbolske innhaldet i omgrepet sekundærttilflytting:

"Ein del tilflyttingskommunar ser på sekundærflytting som eit problem, spesielt fordi dei får fleire flyktningar å ta hand om både i skoleverket, i vaksenopplæringa og i andre kvalifiseringstiltak enn dei har planlagt for. Flytting kan innebere avbrot i tiltak som flyktningane begynte på i den første kommunen, og dei må kanskje begynne på nytt. Tida

⁵⁰ Truleg i programposten "Dagsnytt 18", juni 2000. Eksakt dato kan diverre ikkje stadfestast

⁵¹ Les også *Somaliaprojektet*, UDI, Regionkontor Vest, 2001

⁵² St. melding 17 (2000-2001)

⁵³ Dess nærmare ein etat var posisjonert i høve administrativt og økonomisk ansvar for flyktningane i kommunen, dess større symbolverdi hadde dei to omgrepa.

som var att av perioden for integreringstilskotet, kan og vere kort, og kommunane opplever manglande dekning av utgiftene. Det kan resultere i at viljen til å busetje nye flyktingar i desse kommunane blir mindre.” (St.meld.nr.17 :74)

Sjølv om ein del kommunar ser på sekundærttilflytting som noko negativt, i lys av at dette ofte handlar om konkurranse om knappe lokale økonomiske ressursar, så har sekundærttilflyttinga også sine klart positive sider, i følgje nemnde stortingsmelding. Dei positive sidene dreier seg om det som kan kallast ideelle målsetjingar ved flyktingpolitikken i Noreg; nemleg at :

”Flyktingen kjem til den kommunen han eller ho ønskjer å bu i, har kanskje allereie nettverk der, og kan kome raskare ut i arbeid enn vedkomande elles ville gjort [...]” (St.melding 17:74).

Målet mitt med å bringe inn desse sitata frå stortingsmeldinga, er å vise det eg oppfattar som eit motsetnadsfylt tilhøve innan norsk flyktingpolitikk, med implikasjonar for relasjonen offentleg tilsette og somaliske flyktingar i Berg. Sjølve føresetnadene⁵⁴ (m.a. planlagde kvalifiseringstiltak og økonomiske rammer) for ei god integrering, treng altså ikkje nødvendigvis å vere compatible lokalt. Eg siktar her til hjelpeapparatet sine oppfatningar av somaliarane som hjelpetrengande på visse områder (sosial kompetanse, skule, barnehage, språkopplæring), utan at desse oppfatningane vert delt av målgruppa sjølv. Dette er aspekt ved relasjonen; offentleg tilsette og somaliske foreldre, som vil bli tematisert gjennom det offentlege sine forteljingar og ”syn” på somaliarane, seinare i kapitlet. I kapitel 4 vil same tema atter bli løfta fram i analysen av det ”det ambivalente”, i interaksjonen mellom lokalt hjelpeapparat og somaliarane, som ”sekundærttilflytte” flyktingar.

”Integrering” og ”Tilbakevending”: Eller ”ein tale - med to tungar”⁵⁵ ?

I det følgjande vil eg kort gjere greie for ei anna side ved norsk flyktingpolitikk, som kan ha innverknad på diskursive praksisar lokalt. Eg siktar her til forholdet mellom *Integrering*⁵⁶ og *Tilbakevending*⁵⁷. I kommunikasjonen mellom flyktingar og majoritetsbefolkninga, kan ulike oppfatningar av innhaldet i desse omgrepa framstå som motsetnadsfylte og problematiske i m.a. lokale diskursar.

I St.melding 17 (s.82) heiter det m.a. at kommunane skal arbeide for at:

” (...) nyankomne flyktingar, så raskt råd er skal bli sjølvhjelpete, både økonomisk og i forhold til å delta og fungere i samfunnet på lik linje med befolkninga elles.”

⁵⁴ ”Føresetnadar” kan i denne samanhengen også refererast til det Pierre Bourdieu (1995) kallar klassifikasjonsskjema.

⁵⁵ Ein ofte brukt metafor blant dei somaliske informantane lokalt når dei skildra sider ved ”det offentlege”

⁵⁶ Omgrepet er referert til i St.melding 17 som ”Inkludering av individ eller av grupper (som minoritetar) på like vilkår i samfunnet, i ein organisasjon eller på ulike samfunnsområde (som utdanningssystemet, arbeidslivet eller på bustadmarknaden). I omgrepet ligg det at det må vere ei gjensidig tilpassing mellom gruppene i samfunnet.” (St.meld.17:7)

⁵⁷ Omgrepet blir nytta om flyktingar og andre som har fått opphald som følgje av at ein søknad om asyl, og som frivillig vender tilbake til heimlandet. Tilbakevending kan skje på eige initiativ eller vere organisert av styresmaktene. Tilbakevendinga kan skje med eller utan offentleg stønad og annan aktiv stimulans eller tilrettelegging (St.meld 17:8)

Dette sitatet er kort skissert noko av "essensen" i omgrepet integrering, slik det vert framstilt i offentlege dokument, som omhandlar norsk flyktningpolitikk. I same St.meldinga (s 19), heiter det likevel at:

"Tilbakevending er eit viktig element i ein heilskapeleg flyktningpolitikk og har stått sentralt i norsk flyktningpolitikk på 1990- talet. Målet er å legge til rette og motivere for at dei som har fått vern i Noreg, skal kunne vende tilbake til heimlandet når forholda ligg til rette for det".

Kva som kan oppfattast som føresetnader for å "delta og fungere på lik linje med befolkninga elles", er eit spørsmål som innbyr til ulike tolkingar. Det er likevel ikkje mitt fokus her. Målet er heller å sette fokus på aspekt ved overordna flyktningpolitiske målsetjingar (ideal), som gjennom ei transformering til lokale nivå, i høve ulike etniske grupper, kan framstå – særleg i sin praksis - som paradoksale.

Før eg går vidare vil eg gjere ei kort avklaring når det gjeld bruken av omgrepet *integrering*. I faglitteratur vert omgrepet brukt ulikt, og på til dels motstridande måtar. Det er likevel vanleg å avgrense integrering mot assimilering⁵⁸ og segregering⁵⁹ (Djuve og Hagen,1995:41). Altså "noko" som skjer i spennet mellom assimilering og segregering.

Omgrepet vert òg nytta i tydinga *inkludering* (av individ eller grupper som minoritet), på like vilkår samanlikna med majoritetsbefolkninga. Det er også slik omgrepa er nytta i St.meldinga, som det her vert referert til. I antropologisk faglitteratur vert m.a. omgrepet inkorporering nytta i staden for integrering (Eidheim, 1971, Grønhaug, 1979). I Eidheim sitt perspektiv er assimilering, inkorporering og segregering omgrep som kjenneteiknar grader av integrering. Assimilering representerer i hans perspektiv full integrering, medan segregering representerer det motsette. Grønhaug talar derimot om inkorporeringslinja, og ei "ny rolleløysing" ved at "innvandrarane" held fast på eigen kultur, og ikkje blir norsk når det gjeld religion, familieskikk, morsmål osv. Like fullt kan han vere medlem av det norske samfunnet (1979: 9). Dette inneber at Grønhaug sitt perspektiv på inkorporering, er meir i tråd med, slik omgrepet integrering vert brukt i offentlege dokument om norsk flyktningpolitikk.

Det er i spenningsfeltet mellom dei to ytterpunkta: minimalisering av interetnisk kontakt på den eine sida - og assimileringsslina på den andre sida - at "barnets beste vurderingar" vil bli framstilte i forteljingane til informantane i Berg; i eit spenningsfelt der partane produserer etniske stereotypiar og "syn" om kvarandre (Tambs-Lyche,1991). Desse tilhøva vil særleg verte vektlagde i kap. 3. Det er også i lys av dette spenningsfeltet eg vil framstille "den framande naboen" med hjelp av Bringslid sitt omgrep *framandleik* (i kap.5).

Så tilbake til det motsetnadsfylte forholdet mellom *integrering* i Noreg, og *tilbakevending* – eller "repatriering" - til heimlandet. Spørsmålet her er ikkje om det er mogleg for eit individ (flyktning) å "oppnå"⁶⁰ deltaking og fungering på lik linje med befolkninga elles, samstundes som han/ho er "motivert for" tilbakevending. Spørsmålet er heller knytt til korleis slike politiske omgrep vert omsette og forstått i lokale diskursar. I dette høvet avgrensa til studiet "om somaliarane" og "om nordmenn". Til dømes var det mange av dei somaliske informantane i Berg, som gav uttrykk for at nordmenn var påfallande opptekne av tidsaspektet ved opphaldet deira. Vanlege spørsmål var difor: "Kor lenge skal du vere her ?", eller "Kor lenge har du vore her ?" eller "Når skal du dra tilbake ?". Desse spørsmåla representerer eit interessant fenomen, ikkje minst i lys av at eg sjølv i laupet av dei tre åra eg

⁵⁸ Assimilering inneber her at innvandrarar gir avkall på eigne spesifikke kulturtrekk, og etterkvart vert så lik majoritetsgruppa at det er uråd å skilje dei ut som eiga gruppe

⁵⁹ Segregering kan her forståast som ein sosial og kulturell enklave, med liten eller ingen kontakt med det norske samfunnet.

⁶⁰ Eg tek høgde for at det her dreier seg om å bygge opp personlege relasjonar mellom minoritet og majoritetsbefolkninga

budde i Wajir aldri fekk slike spørsmål frå lokalbefolkninga. I fall temaet var oppe, var det eg sjølv som tok initiativet til å trekke det inni samtalen. Dette kan likevel ikkje berre knytast til "det uhøflege" i relasjonen, men kan også forståast som eit religiøst aspekt ved somalisk livsstil, som handlar om at ein ikkje skal "spå" om framtida; då det berre er Allah som har makt til det.

Utan å utdjupe dette nærmare, kan ein òg spørje korleis det doble budskap i omtala St.meldinga vert formidla og understreka innan overlokale (og lokale) politiske diskursar (gjerne via media) ? Eg siktar her i særleg grad til FRP⁶¹ og Carl I Hagen sine partifellar. Er det deltaking på like vilkår i Noreg, eller tilbakevending til heimlandet som vert oppfatta som det viktigaste budskap ? Og vidare; kva slags implikasjonar kan slike overlokale uttrykk få for haldning- og meiningsdanning i lokale sosiale prosessar ? Kan dei til dømes ha innverknad på syna på dei somaliske flyktningane, som naboar komne for å bli eller for snart å reise att ? Og kan desse "syna" igjen ha implikasjonar på interaksjonen mellom somaliarane og det lokale naboskapet ? Dette er alle spørsmål som vil bli utdjupe nærmare i kap. 3, 4 og 5.

"Få kommunar vil ha ei familie med 14 barn"

Våren 2000 intervjuja eg tilsette ved UDI-Midt-Norge sitt regionskontor i Trondheim. Utgangspunktet for intervjuet var knytt til tidligare nemnde utsegn i NRK-radio, der ein talsperson frå UDI sentralt, hevda at norske kommunar heller ville ta imot bosniske flyktningar framfor somaliarar, fordi bosniarar var lettare å integrere. Implisitt låg i det at somaliarar var vanskelege å integrere. Arnhild, sakshandsamar ved regionskontoret, kunne fortelje følgjande historie:

"Ja dette kjenner vi til. Det er mange kommunar som ikkje har teke imot flyktningar, fordi dei har høyrte om problem andre kommunar kan ha med somaliarane. Og når dei først skriv at dei vil ta imot, så seier dei at dei helst vil busette jugoslaviske eller bosniske flyktningar. Eg trur det har noko med at dei lettare tek dei norske kodene, og lærer norsk veldig fort. Mange har bra utdanning frå før òg. Kommunane kan velje sjølve kven dei vil ha – heilt ned på individnivå – alder, kjønn, einsleg eller familie. Somaliarar har ofte eit dårleg utgangspunkt då. Få kommunar vil ha ei familie med 14 barn eller så...i alle fall har dei ofte mange barn og det inneber mykje arbeid...Dei veit og at kanskje dei har eitt barn, og så plutselig er det blitt 7 til...anten gjennom sameining eller nye fødsler. Problema med skule og barnehage er ofte det vi på regionkontoret høyrer mest om som problem ute i kommunane. Skulen synest det er vanskeleg å få kontakt med foreldra. Eg trur det handlar om at omgangsformene våre og deira er så forskjellige. Folk er ikkje vane med at naboungane spring inn i hagen og leikar ...men somaliarane er sikkert ikkje vane til dette med fine hagar og hekk. Hugsar frå min tidlegare jobb som kurator i ei kommune...Ungane til somaliarane var mykje ute og leika i hagen til naboen – kom inn og ville ha saft...sparka ballen på naboens bil og sånn. Ofte var dei seint ute om kveldane...Folk spurte "har dei ikkje foreldre ?" "Er dei ville eller ?"

Eg spurte Arnhild om det var andre forhold, som ho trudde kunne vere medverkande til omdømet som somaliarane hadde fått.

"Det er jo dette med boliger da.. Det er kommunar i fylket som har bygd heilt nye fine bustadar for flyktningane. Leiligheter med plass til to familiar og ikkje i blokk slik som

⁶¹ I FRP sitt Handlingsprogram for Innvandring - og flyktningpolitikk heiter det m.a.: "Etter Fremskrittspartiets mening er det en klar forutsetning at flyktninger og asylsøkere som har fått oppholdstillatelse i Norge, skal reise hjem til sine respektive hjemland når forholdene gjør det forsvarlig. Norge må derfor føre en aktiv repatrieringspolitikk overfor flyktninger og asylsøkere som er gitt oppholdstillatelse i Norge".

mange andre stader. Men somaliarane har nekta å bu der. Eg kjenner til ei familie som det var mykje styr med. Kona strigråt og mannen var fortvila...kva skulle han gjere når kona ikkje ville bu der? Han ville så gjerne gå føre som eit godt eksempel, hadde høg status blant dei andre flyktningane òg. Han var imam eller noko sånt. Han meinte i utgangspunktet at dei kunne bu i den nye flyktningbustaden, men kona nekta. Ho ville bu i blokk saman med fleire somaliarar. Eg trur vi må vere klar over at somaliarane prioriterer ikkje fine hus eller leiligheter, slik som vi, framfor fellesskapet med sine egne”.

Arnhild presenterer her eit bilete på korleis forteljingar (og førestillingar), frå lokale diskursar om ”den/dei andre” vert transformert til, og halde vedlike på overlokalt nivå. Når forteljingar om somaliarane når attende⁶² til dette nivået, er dei likevel i langt mindre grad forteljingar om ”Halima” og ”Ahmed”, men meir generelle karakteristikkar av heile den somaliske gruppa i Noreg. Dei etniske teikna knytte til somaliarane i Arnhild sine historier, henta frå kommunane, er dominerande; ” Mange born”, manglande forståing av ein (norsk) skulekodeks, fleksibelt forhold til ”mitt” og ”ditt”, implisitt ein usivilisert og nærmast ”vill” livsstil. Dei kan heller ikkje å bu som ”vi” nordmenn (implisitt dei ”normale”), men må bu fleire (enn kjernefamilien) saman, og då med ”sine egne” i nærleiken. I kontrast til desse teikna, representerer ”vi”, nordmenn, den normale livsstilen, som det i liten grad vert stilt spørsmål ved.

I eit diskursanalytisk perspektiv kan utsegna også forklarast med referanse til det Latour (Schaanning, 1997:207) kallar ”ressursmobilisering”. I både overlokale og lokale norske kontekstar, framstår UDI-personell som høgt truverdige personar, både når det gjeld å uttale seg om ”flyktningar” og ”somaliarar”, og når det gjeld makt til å iverksette diskursar. Dermed framstår også utsegn frå denne overlokale offentlege institusjonen, som døme på truverdige forklaringar på kvifor somaliarane” er vanskelege å integrere i norske kommunar”.

Når dette er sagt vil eg til slutt presisere at sjølv om Arnhild sine historier langt på veg var samanfallande med historier⁶³ frå andre tilsette (tre personar, der ein var tidlegare tilsett) - som eg snakka med i UDI på sentralt og regionalt nivå - inneber det sjølv sagt ikkje at dei kan oppfatast som ”fakta” om UDI-personell sine generelle haldningar om somaliarane. Historiene er heller meint som illustrasjonar, og døme på eit analytisk fenomen knytt til omgrepet diskurs. Dei kan nok òg relaterast til personar og institusjonar med makt til å setje i verk diskursar, som også kan evne å snu nemnde haldningar og ytringar .

Oppsummering

Den overlokale diskursen om somaliarane, slik eg har framstilt den, er på langt nær eintydig når det gjeld kulturelt innhald. Derimot er den prega av variasjonar av både fagleg og politisk argumentasjon, og krav til rasjonelle grunngevingar på den eine sida, til meir folkelege framstillingar på den andre sida; Desse er ofte baserte på munnlege overleveringar, mytar om ”den/dei framande”, og folk sine egne røynsler.

Eg har prøvd å syne korleis dominante ”røyster” i ein overlokal offentlig diskurs om somaliarane kan framstå som premissleverandørar i meiningsskapande prosessar; ikkje minst gjennom å tilskrive ei gruppe utvalde etniske teikn. Ein påstand eller ei utsegn sin sanningsverdi er i dette perspektivet ikkje avhengig av om den korresponderer med ”røynda”, men ofte kor mange gongar den vert referert til og sitert.

Sjølv om eg har hatt fokus på dei ulike aktørane (media, norsk forskning, flyktningpolitiske innspel) sin bruk av omgrep, og språklege utsegn om somaliarane, eller

⁶² ”Attende” er her meint å indikere ein dialektisk informasjonsflyt mellom dei ulike diskursive nivå.

⁶³ Etniske teikn som vart framheva blant desse var m.a. ”dei lyg om namn og kven som er slekt med kven”, ”dei flyttar på seg heile tida”, ”dei er veldig stolte”, ”dei er representerer mykje arbeid i systemet (sakshandsaming)”.

med implikasjonar for somaliarane, er det først og fremst prosessane bak slike språklege ytringar som er av største interesse for dette studiet. Eit viktig utgangspunkt, så langt, er at språk og symbol ikkje framstår som noko som speglar ei objektiv røynd, men tvert imot at den sosiale røynda vert skapt og konstituert gjennom språket og den symbolske meininga som vi tillegg ting, og omgjevningane kring oss. *Korleis* - og *om* eit sosialt problem vert definert som eit problem - kan m.a vere jamstilt med å konstituere det som eit problem. Og kva skjer når, "terrenget talar med kartet" ? Og vidare; kven har så makt til å tale overtydande med "karta" våre ?

Diskursomgrepet kan såleis hjelpe oss til å fange opp dynamikken i endringane av røyndomsforståingane våre, innan eit sosialt felt, i følge Foucault. Det vil likevel over tid bli skapt meir og mindre stabile mønstre for kommunikasjon og samhandling. Den overlokale diskursen om somaliarane kan oppsummerast som negativt dominert, og såleis som eit døme på slike stabile mønstre for kommunikasjon som referert til her.

Frå denne ståstaden vil eg gå vidare med fokus på lokale sosiale prosessar i Berg. Kva skjer med dei negative stereotype oppfatningar om "somaliarane", når dei vert transformert både inn i lokale kontekstar, der partane er sett til å samhandle innanfor ulike sosiale felt ? Kva implikasjonar kan ein hegemonisk overlokal diskurs om somaliarane som gruppe, ha for (re)produksjonen av kategoriar og forteljingar om "dei andre" innan kommunale etatar i bygdebyen Berg ?

Ein lokal offentleg diskurs om somaliarane

"Somaliarane er så forskjellige frå dei andre flyktningane i bygda" (Marit, medlem i den tverretatlege gruppa)

Sjølv om dei somaliske informantane ikkje var deltakarar i diskursen, ved sjølve å vere aktørar (tilsette) i det offentleg, bortsett frå to morsmåslærarar⁶⁴, var dei i meir og mindre grad i dialog med "det offentlege". Dermed var dei også med på å differensiere biletet av seg sjølve som flyktningkategori.

Det som i første rekkje plasserte dei somaliske familiene i ei særstilling i høve til dei fleste andre flyktningane i Berg, var at dei alle hadde flytta dit på eige initiativ. Dei var, som nemnt, det som i statlege- og kommunale termar vert kalla *sekundært flytta*. Ein kan med Akman og Ytrehus⁶⁵ sine omgrep, hevde at den sosiale statusen deira hadde skifta frå å vere økonomisk støtteverdige flyktningar i ei kommune, til ikkje støtteverdige flyktningar i Berg; utan dermed å bli støttekrevjande "sosialklientar". Ein vesentleg skilnad mellom dei og "folk flest" var likevel at dei framleis hørde til kategoriane "flyktning" og "somaliar", med alt det innebar av kognitive stereotype oppfatningar.

"Oppslag i media har nok innverknad på våre oppfatningar og haldningar. Mange av dei kritikkverdige tilhøva i ein kan finne i innvandarmiljøa, vert det skrive om. Og det er greitt. Men folk generaliserer og gjer desse handlingane til å gjelde alle flyktningar og innvandrarar. Men det er ikkje slik det verkeleg er" (Lokalavisa i Berg 19.11.99)

Slik vart Arne, tilsett ved skulekontoret og medlem i den tverretatlege gruppa, referert i eit intervju med journalisten i lokalavisa. Det skjedde under den tverretatlege gruppa sitt to dagars kurs om " Å vekse opp i to kulturar, med utgangspunkt i somalisk kultur".

⁶⁴ Denne lærarfunksjonen hadde vore isolert frå dei andre ved at undervisninga ofte vart holdt etter vanleg skuletid

⁶⁵ Haci Akman og Line Ytrehus: *Avmakt. Flyktningers erfaringer og behov i møte med det offentlige*. Ein kvalitativ levekårsundersøkelse blant flyktningar i ein bydel i Bergen.

Gjennom m.a. deltakande observasjonar i den tverrfaglege gruppa fekk eg innsyn i den lokale offentlege diskursen om somaliarane, både som flyktningkategori og som foreldre. Medlemene i gruppa var ofte ulikt posisjonerte i høve til somaliarane, avhengig av kva type kontakt dei hadde med dei; både i eigenskap av stilling og profesjon (status og rolle) - og om dei i tillegg var nabo med nokre av dei. Den lokale offentlege diskursen var såleis påverka av at einiskilde medlemmer var meir informerte enn andre i gruppa om korleis stoda var i andre kommunar, og kva som var skrive om somaliarane i media og ulike forskingsrapportar. At somaliarane vart oppfatta som "litt problematiske" kan truleg knytast til den overlokale diskursen om nemnde gruppe, men må likevel også sjåast i lys av lokale forhold.

Eit spørsmål om livsstil ?

"Det e ikkje råd å ha kontroll på somaliarane"

Fleire tilsette innan det offentlege hjelpeapparatet omtala dei somaliske flyktningane som svært annleis enn både "nordmenn" og andre minoritetsgrupper i bygda. Nokre fortalde at dei kjende seg "hjelpelause" som "hjelparar" i høve til denne kategorien flyktningar. Det vart påpeika som svært positivt at dei hadde ordna seg arbeid og hus på eiga hand, utan at dei hadde går vegen om det offentlege hjelpeapparatet. Problemet vart heller knytt til somaliarane sin "livsstil", og historiene som fleire hadde høyrte om "dei" frå andre kommunar. Døme på slike historier kunne vere flyktningkonsulenten som hadde vore på UDI sin regionsamling for flyktningkonsulentar, og der det ho hadde fått formidla at:

"Det er problemer med somaliarane overalt når det gjeld å innrette seg etter norsk skule og barnehage system".

På eit av dei tverretatlege møta, der temaet var "oppvekst i to kulturar", poengterte flyktningkonsulenten difor at:

"Det er viktig å ligge i forkant av slike problem".

Det vart i same møtet peika på at Berg var i ei særstilling for å kunne lukkast i så måte, fordi det var så god tilgong på arbeid for flyktningane i kommunen, og:

"Viss vi (det offentlege) får grep om problema før dei utviklar seg, og dei ikkje kjem ut av kontroll, så kan dette gå bra".

Ei anna historie var det Lise, ein av sosialkuratorane, som refererte til på det samme tverretatlege møtet. Ho hadde teke del i ei konferanse i Oslo om "etnisitet i barnevernet". Ho fortalde :

"Der var det ein sudanesisk føredragshaldar...alle som var tilstade spurte han, kva det var med somaliarane, sidan dei flyttar på seg heile tida. Han sa då at "dei berre er slik, det må vi sjå i augene, slik er det - og slik vil det vere framover."

Fleire av representantane i den tverretatlege gruppa trekte fram at "all denne reisinga" også var registrert mellom somaliarane i Berg, og at det skapte vanskar med omsyn til å kunne planlegge ulike opplegg og tiltak. At sume av mødrene og borna, i periodar, var på reiser i utlandet - eller var på besøk hos slektningar i andre norske kommunar - vart omtala som til

dels frustrerende for offentlig tilsette, med t.d. ansvar for skule- og barnehage. Ein informant sa det slik:

”På skulen veit dei snart ikkje kva dei skal forholde seg til. Kjem barnet tilbake i klassa eller ikkje ? Bøkene ligg klare og ventar i hylla...” .

I samtalene med dei tilsette ved barneskulen i Sentrum, vart dette forklart slik av ein av lærarane:

”Dei gjev då ikkje beskjed om kor lenge dei skal vere borte, og *om* dei skulle gjere det så held det seg oftast ikkje oppe likevel”.

Lise i barnevernet forklarte dette slik:

”Dette vert eit problem for dei somaliske borna, fordi dei må lære seg norsk på ny og på ny.”

Ho peika på at nokre av borna i førskulealder kunne litt norsk før dei drog til utlandet med mor, men hadde gløymt alt då dei kom attende:

”Og likevel ønskjer dei ikkje å ta imot barnehageplass” (Lise)

Det vart presisert i gruppa at *mobiliteten* i dei somaliske familiane, forsterka trongen for barnehageplass, og at hjelpeapparatet burde satse meir på å motivere foreldra til å sende borna i barnehagen.

Fleire trekte fram mennene som ”ansvarlege” for den negative innstillinga, både i høve til barnehagen og anna organisert barnepass. Dette resonnementet gav meining fordi mødrane var under grunnskuleutdanning og norskopplæring. Kari sa det slik:

”Kvinnene har jo tidlegare sagt ja til å ta imot eit tilbod om barnetilsyn, fordi dei så gjerne vil fortsette med utdanninga si. Så då må det jo vere mennene som nektar, når kvinnene no i ettertid seier at dei ikkje vil likevel – eller rett og slett berre boikottar heile opplegget ”.

At det samstundes var vanskeleg å ha oversyn og kontroll over kvar dei somaliske flyktningane til ei kvar tid budde, vart trekt inn som argument for den same ”ustabiliteten” og mangelen på oversikt. Flyktningkonsulenten ytra dette:

”Dei flyttar dessutan inn hjå kvarandre, medan andre kanskje flyttar ut. Kven som bur kvar, er heilt umogleg å halde styr på lenger”

”Dei gjer ingenting gratis”

Somaliarane vart oppfatta som mest opptekne av å skaffe seg arbeid og tene pengar, og lite interessert i det som elles gjekk føre seg i bygda av sosiale aktivitetar. Kari (ved Friviljugsentralen), fortalde at dei somaliske mennene var svært høflege og hyggelege, men:

”Dei gjer ingenting gratis, dersom det er snakk om å gjere noko på dugnad for fellesskapet”.

Ho forklarte dette med at:

”Dei kan ikkje ha nokon tradisjon for å gjere dugnad for folk dei ikkje kjenner personleg, for dersom det dreier seg om å hjelpe ein konkret person dei kjenner, så stiller dei gjerne opp.”

Som vikarlærer ved VOS⁶⁶, fekk eg òg ta del i nokre av lærarane sine forteljingar om somaliarane som elevgruppe. Eg opplevde sjeldan at somaliarane som gruppe, vart omtala som ”problematisk”. Dei vart meir omtala som ”annleis” enn ”dei andre flyktningane”. Fordi norskopplæringa var prega av små intime klasser, fekk lærarane eit nært forhold til kvar einskild elev, og elevane framstod difor oftast som individ i forteljingane. Eg registrerte likevel ein kjønnsespesifikk forskjell i lærarane sine utsegn ”om somaliarane” på gruppenivå. Dei somaliske kvinnene vart som oftast omtala i klart positive vendingar, som:

”Blide, stolte og flotte (”aristokratiske”), og ivrige etter å lære, og få seg ei utdanning”.

Dei somaliske mennene vart gjerne omtala med følgjande karakteristikkar:

”Dei er ivrige etter å lære norsk, for å få det arbeidet dei ønske”.

Eller som :

”stolte og arrogante” og ”dei kan lett bli fornærma”

Nokre lærarar gav såleis uttrykk for at denne elevgruppa hadde eit medvite forhold til å lære seg norsk, som ledd i å få den jobben eller den utdanninga som dei ønskte. Eit par av dei som underviste somaliarar, hevda likevel at somaliske menn, meir enn kvinnene, hadde urealistiske tankar om kor lang tid det ville ta å lære seg norsk, og om eige prestasjonsnivå. Martha som underviste både somaliarar og flyktningar, med annan nasjonal bakgrunn, sa at ho trudde dei somaliske mennene hadde ein klar tendens til å overvurdere eigne kvalifikasjonar. Ho sa det slik:

”Enkelte trur dei er verdensmester i norsk etter kort tid, og at dei kan bli både professor og lege om dei vil. Men det er jo ikkje så enkelt i realiteten.”

Forholdet til *tid* og *avtaler* var likevel det som oftast vart trekt fram som ”litt problematisk” mellom fleire av lærarane:

” Det kan nok vere eit problem at dei ikkje heilt vil akseptere at dei må halde avtaler, vere presis og gje melding når dei ikkje kan møte opp” (rektor).

Også Martha fortalde at ho ikkje var særleg imponert over dei somaliske mennene, når det galdt å overhalde tid og avtaler. Dette illustrerte ho m.a. med følgjande historie:

”Når eg fortel Abdi at han er 5 minutt for sein til timen, blir han veldig fornærma og kan faktisk forlate klassen i sinne. Eller når Ali ikkje har møtt til undervisning to dager på rad, og likevel trur han har kontrollen, ja så må eg jo fortelje han at han slett ikkje *har* kontrollen. Og da blir han tydeleg fornærma. Men dei kjem som regel tilbake og unnskylder oppførselen sin”.

Martha si forklaring på kvifor både Abdi og Ali ”ikkje toler å bli motsagt” var at dei var muslimske menn, og såg på henne som ”berre ei kvinne”. Dermed vart Abdi og Ali sine handlingar i situasjonen, generert til heile gruppa ”muslimske menn”.

⁶⁶ Vaksenopplæringscenteret.

”Dei held seg berre til sine egne”.

Denne karakteristikken av somaliarane var hyppig brukt i den tverretatlege gruppa. Same oppfatning kom til uttrykk også hjå andre tilsette i det offentlege, som ikkje var representert i nemnde gruppe:

” Denne gruppa har vore mest sosialt isolert, og ser ut til å ha størst vanskar med å innrette seg den lokale kulturen. Både familiane og dei einslege har liten kontakt med andre enn si eiga etnisk gruppe” (Mari, lærar på ein av barneskulane i Sentrum).

Ein av lærarane ved VOS, med lang røynsle frå samhandling med flyktningar i bygda, hevda følgjande:

” Berg er ingen lett kommune å kome til som ny, sjølv om det nok ikkje er verre her enn andre stadar. Men det har alltid vore ein markert forskjell på innflyttarar og innfødde. Tidlegare har flyktningane⁶⁷ på mange måtar vore nesten usynlege i bygda; då dei har *gjort* seg sjølvne usynlege. Heilt til somaliarane kom. Dei framstår liksom så tydelege i gatebildet. Dei er høge og veldig mørke, men det e 'kje berre det - dei opptrer som regel også i grupper i gatebildet. Og ein annan ting; dei oppsøker offentlege utestader - det er nytt! Flyktningane har som regel ikkje gått på slike stader før. Men det er aldri noko styr med dei der. Dei oppfører seg høfleg og skikkeleg og held seg til sine også der. Nei, då er eg meir uroleg for dei norske som går der og lagar kvalm. Men fordi flyktningane alltid har halde seg for det meste i heimane til kvarandre, så har vi sannsynlegvis unngått ein del konflikter i Berg. Bosniarane er også ein del ute, men dei merkar ein då ikkje så lett likevel, for dei er så like oss”.

Denne forteljinga er representativ for synspunkt som kom fram mellom fleire andre informantar, innan det offentlege hjelpeapparatet. Særleg dei som sjølvne var ”innflyttarar” i Berg, kunne viste til liknande historier som denne. Historiene signaliserte m.a. ei underleggjande uro for at flyktningane, som var svært ”synlege” kunne vekkje til live ubehagelege episodar.

”Det har jo vore einskilde episodar her før; ikkje mange...men dei var trasige nok likevel, som då lokale ungdomar i bil pressa nokre tamilarar i bil utfor vegen ...særleg den tida det ikkje var så lett å få jobb her i Berg...på slutten av åttitalet og byrjinga av nittitalet eller der omkring.”

Uroa for slike ubehagelege episodar var ikkje einseitig knytte til at somaliarane var synlege, men like mykje til kvar dei var synlege. Og ikkje minst; At dei var usynlege på ”feil arenaer”.

Om å bli sett på ”feil stad” kontra ”rett stad”

Det vart ved fleire høve i historiene poengtert som ”synd”, at somaliarane aldri møtte fram ved aktivitetane og arrangementa som vart skipa til av lokale organisasjonar (kulturelle, kyrkjelege, idrettslege arrangement). Likeins at dei sjeldan møtte til foreldresamkome på skulane. Dette var sosiale arenaer lada av positive symbol, for folk flest i bygdebyen Berg. Når så nokre få (3-5) somaliske, ugifte menn samstundes var ”synlege” på utestaden ”Paletten” (restaurant, pub) i Sentrum, der sjansane for ”trøbbel” kunne vere tilstade, vart dette framstilt som urovekkjande; Dette til tross for at somaliarane i følge læraren ved VOS, ”alltid oppfører seg høfleg og skikkeleg der”. Paletten vart gjerne relatert til ein stad med

⁶⁷ Ho siktar her til chilendarar, tyrkarar, tamilar og bosniarar

alkoholservering der også "sosiale kasus" og ungdomsgrupper på "drift" kunne finne sitt tilhald.

"Det hender sjølvsagt at vanlege folk også går der, men etterkvart reiser folk til Byen når dei skal ha seg ein kveld ute."

For nokre av dei eg snakke med om denne utestaden, var det tydeleg at det ikkje var særleg lurt for nokon, å bli sett for ofte der. Å vere "flyktning" og for "synleg" på Paletten, var difor urovekkjande mellom nokre av informantane i hjelpeapparatet, som kjende "ansvar" for flyktningane sitt rykte i bygda. Dersom somaliarane derimot hadde vore meir synlege innanfor dei positive arenaene, var det opplagt at nokre hadde oppfatningar om at tolegrensa mellom "folk flest" ville ha vore meir fleksibel og akseptierende.

Ein informant i hjelpeapparatet uttrykte dette slik:

" Det er klart at dersom somaliarane hadde vore meir integrerte i bygda; vist interesse for det som skjer for eksempel i lokale lag og organisasjonar her, og vore med ungane sine på aktivitetar som dei fleste andre foreldre gjer, ja då trur eg ikkje folk ville ha vore så skeptiske til å sjå dei på utestadene heller".

Ein annan ytra dette:

"Slik det er no, så er dei berre opptekne av å tene pengar og gå på arbeid, og så heim til sine. Det e jo flott at dei har arbeid og klarer seg sjølve, men dei lærer ikkje den norske kulturen på den måten. Og det er ungane deira som får lide mest for det."

"Han koselege oppi Dalen som prøver å få dei andre til å bli meir sosiale"

Representantane i den tverretatlege gruppa, gav til kjenne ei oppfatning om at dei somaliske familiene i Dalen framstod som meir interesserte i å ha kontakt med nordmenn, enn dei som hadde busett seg i Sentrum. "Han koselege oppi Dalen" vart gjerne trekt fram for markere ein skilnad mellom "veremåtar", som lokalbefolkninga la til merke. At dei to familiane i Dalen hadde valt å busette seg berre blant nordmenn; langt frå andre somaliarar, og kvarandre, var teikn på "ei interesse" for det norske, som "dei i Sentrum mangla". Men det vart også referert til "livsstilen", og " dei er ikkje så muslimske", fordi dei sender borna i barnehagen, handhelsar på det andre kjønn, og ikkje minst ; Er blide og humoristiske.

Begge familiane i Dalen, vart med denne grunngevinga, referert til som meir sosiale og opne enn sentrumsfamiliane. I særleg grad vart Osman trekt fram som:

"Han koselege opp i Dalen, som prøver å få dei andre til å bli meir sosiale".

Når representantane i gruppa omtala Osman, var det som ein det var lett å få kontakt med, blid og humoristisk, og ein viktig samarbeidspart i prosjektet "Oppvekst i to kulturar". Dei hadde også merka seg at Osman ønska endringar, og at han ville vere med på tiltak som kunne føre til større sosialt samkvem med nordmenn.

Om somaliarane som foreldre - i Sentrum og Dalen

Representantane i den tverretatlege gruppa, forklarte at den primære oppgåva deira i tida framover (hausten 1999 – våren 2000) var å arbeide for å få i gong dialog mellom dei somaliske foreldra og skule- og barnehagepersonellet. Dette vart framstilt som ein viktig førebyggjande strategi - der "borna sin situasjon" vart fokusert på i særleg grad.

Sjølv om det vart poengtert at bygda også hadde andre flyktninggrupper, som trengde å bli følgt opp, bestemte gruppa seg likevel for å prioritere somaliarane. Ei viktig grunngeving for ei slik haldning var at :

” Dei ser ut til å vere dei av flyktningane i kommunen som har vanskelegast for å innrette seg etter det norske samfunnet” (flyktningkonsulenten).

Korleis denne prioriterte oppgåva skulle setjast i verk, var det gjerne ulike oppfatningar om, både mellom dei ulike etatane (horisontalt), og mellom aktørar innan same etat (vertikalt): Ofte avhengig av profesjon (ideologi), ressursmessige (økonomi og personell) og juridiske rammer. Idear og framlegg til strategiar, for korleis gå fram for å oppnå *endring* var difor ofte tema på møta.

Både medlemene i den tverretatlege gruppa og andre tilsette i kommunal verksemd, særleg innan skule og barnevern var gjennomgåande opptekne av dei somaliske borna sin kvardag. Kva som var til det beste for borna var difor ofte gjenstand for drøftingar i gruppa. Nokre hadde oppfatningar om at dei somaliske foreldra medvite heldt borna sine borte frå det norske nærmiljøet, på ein slik måte at dei ikkje fekk lære norske, kulturelle kodar for samhandling (ofte relatert til leik og skulearbeid).

Signal frå skule, barnehage og barnevern, om at ikkje alt var som det burde vere for dei somaliske borna, vart gjerne fanga opp av den tverretatlege gruppa. Dei som var med der vurderte det profesjonelle mandatet sitt til nettopp å ta slike ”teikn” på alvor, og prøve å ”gjere noko med det”, dvs. sette inn det dei kalla førebyggjande tiltak som kunne føre til endring på sikt.

Slike spesifikke etniske teikn, som representantar i gruppa trekte fram som problematiske for majoritetsbefolkninga å skjønne eller akseptere, vart gjerne drøfta utifrå *ei årsak – verknad forståing*.

Sentrum:

Døme på slike signal (teikn) var det lærarane i Sentrum karakteriserte som ein problematisk kommunikasjon med foreldra:

”Vi skriv brev på brev og kallar inn til foreldremøte, men vi får ingen respons. Eg har prøvt å ringe, men dei er aldri heime. Eg har ikkje tid til å gjere så mange forsøk heller” (Marie , lærar)

”Borna deira snakkar for dårleg norsk”

Lærarane hevda òg at borna var for svake i norsk språk, sett i høve til at dei aller fleste som var fødte i Noreg:

”Foreldra snakkar berre somalisk i heimen, og all denne reisinga til utlandet gjer ikkje språket betre akkurat ” (Marie).

At foreldra i Sentrum ikkje nytta seg av barnehagetilbodet for borna, var såleis eit problem, som det måtte jobbast vidare med, i følgje representantane i den tverrfaglege gruppa.

Under eit av møta i nemnde gruppe, der temaet var somaliarane sitt forhold til skule og barnehage, forklarte ei av helsesystrene, Berit, at ho syntest det var vanskeleg å fatte kvifor dei somaliske foreldra ikkje sjølve sette meir pris på skuletilbodet i Noreg:

”Dei må då skjønne at skule og undervisning er bra for borna – i alle fall dersom dei har god omsorg for borna sine. Dei må då *vile* borna sine vel dei òg !”

I etterkant av denne ytringa oppstod ein diskusjon mellom representantane om kor vidt somaliarane hadde fokus på skulegong - slik nordmenn har det. Og om det var rett å knytte god vs. dårleg omsorg opp mot foreldra sine prioriteringar her ? Dette spørsmålet var det oppgåveskrivaren som stilte. Representantane var ulikt posisjonerte i høve til dette spørsmålet. Representantar innan barnevernet og skuleetaten peika på at god omsorg - og det beste for barnet var knytt til at foreldra "såg" borna sine behov for hjelp til å kunne takle både det norske og det somaliske. I det låg norskopplæring og skulegong etter norske "reglar":

"Det er nødvendig for at borna skal forstå dei norske kodene og kunne samspele med norske barn" (Lise frå barnevernet).

"Borna deira kan ikkje å leike"

Under perioden der eg observerte borna i grunnskulane, hadde eg fleire samtaler med lærarane og dei tilsette i skulefritidsordninga. M.a. vart følgjande ytra:

"Borna deira har problem med å leike som andre ungar. Dei spring ofte frå det eine til det andre. Dei kan vere litt voldsomme i leiken, fordi dei ikkje skjønar kodene: Riv ned når det skal byggast opp. Og så er det reglane i spela som er vanskelege for ungane å oppfatte. Dette gjer at det lett kan oppstå konflikter i barnegruppa. Dei andre elevane blir fort irriterte."

Reidun, ein av førskulelærarane, forklarte at leik var eit "tomt" omgrep for somaliarane. Dette hadde ho lært om på eit "flyktningkurs" som ho hadde vore med på ein gong i Oslo. Ho forklarte at fordi foreldra heller ikkje hadde lært korleis leiken i Noreg er, var det vanskeleg for dei å lære borna sine noko om dette. Dette peika ho på, som medverkande årsak til at foreldra heller ikkje prioriterte å kjøpe leiker til borna sine. Når dei somaliske borna i tillegg "aldri" var saman med norske born, utanom dei få timane på skulen, kunne ein ikkje vente anna enn at dette vart problematisk for borna, forklarte Reidun, og la til at:

"Somaliske born hevdar seg godt i fysiske aktivitetar, som ballspel og den slags, når dei først har lært reglane."

I neste kapittel vil eg syne gjennom dei somaliske informantane sine eigne forteljingar om *leik*, at Reidun nok hadde lært noko vesentleg på kurset i Oslo, men at omgrepet *leik* for foreldra likevel ikkje var eit tomt omgrep, men representerte eit kognitivt annleis innhald, enn i ein norsk kontekst. Med støtte i Bourdieu (1977) sin teori om at menneska er predisponerte for å handle på visse måtar - søke visse mål - kan ein gå ut ifrå at dette også fekk implikasjonar for korleis foreldra overførte idear og verdiar om leik til eigne born. Gjennom sin sosialisering i barndomen - og seinare gjennom dagleglivet sin praksis - hadde foreldra gjort seg røymsler og teke opp i seg idear om korleis "røynda er konstituert" (Bourdieu, 1977). Desse ideane fekk difor verdi for korleis dei overførte verdiar og idear til eigne born.

Om det "meningslause" ved fritak frå dusjing og KRL- undervisning

Spørsmålet om fritak frå å dusje etter gymnastikktimane vart òg drøfta, særleg blant lærarane i barneskulen, men også den tverretatlege gruppa hadde synspunkt på dette. Episodar der nokre av foreldra hadde bedt om at borna deira vart fritekne frå å dusje saman med klassekameratane av same kjønn, vart karakterisert som "meningslaust". At muslimar var strenge med omsyn til at jentene skulle skjule særskilde kroppsdelar, vart av nokre framstilt som eit fenomen som dei kjente til når det galdt muslimar. Men at gutar ikkje fekk lov til å

dusje saman med andre gutar, var nytt og ubegripeleg. Lærarane sa dei godt kunne prøve å legge til rette for at eleven/ane slapp å dusje samtidig med dei andre, men gav likevel uttrykk for at dette ”ønsket” var å gå litt for langt frå foreldra si side. Ein lærar sa dette:

”Dette gjer ungane deira berre endå meir annleis enn dei andre. Det verkar som det er foreldra som har problem med dette – ikkje ungane ! Kvifor overføre problema på barna ?”

Litt forvirrande verka det for nokre skuletilsette at ikkje alle dei somaliske foreldra hadde sett fram eit liknande ”krav” eller ”ønskje” overfor skulen. Ein av lærarane sa det slik:

”Det går jo greitt med Ali og dusjinga, kvifor skal det vere så problematisk for Ahmed då ?”

For å finne fornuft i desse forskjellane forklarte nokre av dei tilsette i hjelpeapparatet, at dei trudde dette hadde samanheng med graden av religiøsitet, og at:

”Nokre foreldre er meir muslimske enn andre”.

Slike oppfatningar kom og fram når det galdt spørsmålet om fritak frå KRL-undervisninga i grunnskulen⁶⁸. At ein far hadde sagt han ville søke skulekontoret om fritak frå KRL-timane for borna sine, skapte diskusjonar blant lærarar og andre offentlege tilsette:

”Dei forstår ikkje at det ikkje går an å få fritak frå desse timane; og søker om fritak på same måten som var praksis før, då lova var annleis og det var mogleg å få fritak frå kristendomsundervisninga” (lærar).

Denne enskildepisoden vart såleis tilskriven heile gruppa (”Dei” forstår ikkje osb.) når saka vart drøfta, sjølv om dei fleste av representantane visste at det ikkje galdt til dømes Osman i Dalen og heller ikkje Ibrahim i Sentrum. Begge med søner i skulealder.

At andre somaliske foreldre ikkje hadde protestert på det same, vart igjen knytt til *graden* av religiøsitet. Implisitt ei rangering av foreldra, sett i høve til både ei liberal haldning - og ei meir konservativ muslimsk praktisering. At nokre foreldre vart oppfatta som meir liberale på dette området, vart sett i samanheng med at ” dei har vent seg meir til norske forhold” .

I denne samanhengen hende det at det vart trekt fram døme på at bosniske foreldre i Berg, også var muslimar, men at det aldri hadde vore spørsmål frå deira side om fritak frå undervisninga på grunnlag av religionen:

”Bosniarane er muslimar på ein måte som vi ikkje merkar så lett. Dei er det meir på vår måte å vere kristne på” (lærar).

Dalen:

”Det går seg nok til etter kvart”

Berre ei av familiane i Dalen hadde born som var i skule- og barnehagealder. Samarbeidet med foreldra i denne familien vart skildra av lærarane og barnehagepersonalet som ”nokså uproblematisk”. Far vart omtala som svært aktiv i høve til både skulen og barnehagen. Dette kom til uttrykk gjennom følgjande utsegn frå lærarane:

⁶⁸ Kristendom, Religion og Livssynsundervisning. Faget vart obligatorisk i norsk skule i smb. med Læreplan-97

”han tek ofte kontakt og vil vite mest mogleg om undervisninga. Han er opptatt av om sonen har det bra og korleis han fungerer saman med dei andre borna”,
 ”han er opptatt av mobbing, og korleis førebygge mobbing i skulen”,
 ”han er opptatt av samarbeid med lærarane”,
 ”han er dessutan morsmåslærar for borna sine, og kjenner lokalitetane her godt, sjølv om undervisninga foregår mest i helgane”

Personalet i skule og barnehage hadde mindre kontakt med mor. Ho vart omtala som litt tilbakehalden og beskjeden i møta med personalet, utan at dette sett på som eit problem. Det vart heller framstilt som ei stadfesting av det informantane oppfatta som ein muslimsk rangering mellom kjønna.

Lærar og førskulelærar fortalde at dei somaliske borna fungerte fint, men at språket framleis kunne føre til små mistydingar i barnegruppa:

”Nokre små språkproblem er det då, men det jobbar vi med. Det går seg nok til etterkvart” (lærar).

Omtalen av foreldra i Dalen som ”uproblematiske og samarbeidsvillige”, stod dermed i skarp kontrast til forteljningane om foreldra i Sentrum. Kvifor synspunkta på foreldra i Dalen framstod som meir positive enn i Sentrum, kan sikkert knytast til eit mangfald av moglege forklaringar. Nokre slike forklaringar vil bli tematiserte nærmare i kapittel 4. Så langt vil eg berre peike på at sjølve viljen til å busette seg geografisk utanfor det etniske fellesskapet i Sentrum, vart tillagt stor symbolverdi, både innan lokale offentlege diskursar, så vel som i lokale naboskapsdiskursar (framstilt i kap.3).

Ein ”innflyttar” i bygda som var medlem i den tverretattelege gruppa, kom med følgjande kommentar:

”Det kan jo tyde på at dei syns at vi nordmenn eigentleg ikkje er så verst, når alt kjem til alt. Kanskje dei verkeleg vil bli integrert ? Men det vil no vise seg, det e’kje så lenge dei har budd der heller...”

Utsegna over vart sagt med eit humoristisk tonfall, og indikerte at vedkomande sjølv syntest Dalen var litt vel avsides. På lærarrommet i Dalen fall denne replikken:

”Eg har alltid meint at flyktingane må gjere noko sjølve også, for å få kontakt. Dei kan ikkje berre sitte passivt å vente på at nordmenn skal ta alle initiativ. Å flytte opp i Dalen – bort frå dei andre er eit godt teikn på vilje, og ein viktig start”.

Andre etniske teikn

”Dei handhelsar ikkje på kvinner og er veldig muslimske”.

Fleire av dei somaliske mennene i Sentrum handhelste ikkje på motsett kjønn. Dette var ein praksis som stadig var tema i diskursen ”om somaliarane”. Eg oppfatta dette som eit litt problematisk område, som mellom fleire vart nemnt som eit ”ubehag”. Ei av medlemmane i den tverretattelege gruppa sa det slik:

”Somaliarane i Berg er veldig religiøse. Mange av dei handhelsar ikkje på det motsette kjønn. Det er klart at dette skaper ein del unødvendige situasjonar mellom folk. Når ein kvinneleg lærar rettar fram handa for å helse på far for første gong, og han ignorerer denne gesten, så er det klart det blir oppfatta som veldig pinleg. Vi driv då ikkje å handhelsar i

tide og utide vi nordmenn heller, men når vi først gjer det så forventar vi å bli møtt med same gesten. Å avvise nokon på denne måten er for oss eit direkte teikn på uvensskap.”

Fleire i gruppa sa at dei trudde det var mogleg, for folk flest i bygda å leve med denne ”muslimske skikken”, berre dei skjøna kva som låg bak den, og at ein ikkje tok den personleg og vart fornærma:

”For dei e jo både hyggjelege og høflege elles. Det e sjeldan noko tull med dei” (Kari, friviljugsentralen).

Ho og eit par andre i gruppa peika på at det var viktig at dei somaliske mennene sjølve vart meir aktive i høve til å informere lokalbefolkninga om ”kulturen” sin. Nokre sa m.a at dei hadde forstått skikken som ”noko” muslimske menn gjer, fordi dei ser på kvinner som ureine. Marit, lærar, sa det slik:

”Det vil bli vanskeleg, for dei somaliske mennene, å forklare folk denne skikken utan at dei framleis vil bli oppfatta som *sære*”.

”Men det er då ikkje *alle* som ikkje handhelsar”, protesterte Kari frå friviljugsentralen.

”Eg har handhelsa på både Osman og Ibrahim, eg. Det verka ikkje som det var noko problem for dei.”

Fleire sa dei opplevde desse ulike praksisane som forvirrande. Innebar dette t.d. at Osman og Ibrahim var mindre ”muslimske” enn dei andre ?

”Kva kan skje på desse reisene til utlandet ?”

Omskjering av jenter var òg eit tema som konnoterer til det føregåande, og som vart teke opp til drøfting - mellom dei offentleg tilsette. Temaet vart likevel sjeldnare løfta fram på ”dagsorden” enn eg i utgangspunktet hadde rekna med (sidan ”somaliarane” var kjende for sin kulturelle praksis med omskjering av små jenter). Eg opplevde at det for nokre var knytt eit sterkt ubehag ved temaet, ikkje minst fordi det dreia seg om haldningar som var problematiske å snakke om. Dei som ytra seg om denne praksisen, karakteriserte det som eit svært vanskeleg tema, både fordi det rørte ved intime og svært ”private” kroppsdelar, og fordi det rørte ved sterke kjensler i dei. Som ei sa det:

”Det veltar seg i magen min berre ved tanken på det”.

Helsestasjonen var i tverretatleg samanheng vurdert som ”den mest naturlege” instansen til å ta opp spørsmålet om omskjering med mødre. Informantar her sa likevel dei syntest det var vanskeleg å bringe temaet på banen overfor mødre. I ein norsk kontekst representerte omskjering av jenter noko skamfullt og pinleg, fordi det vart forstått som eit svært alvorleg ”overgrep mot borna” og ei ”deformering av kvinnekjønnnet”. Helsesystrene la likevel vekt på at det var ”plikta deira”, som helsepersonell å ta dette opp med mødre.

Fenomenet vart skildra av dei ulike representantane i den tverretatlege gruppa som følgjande :

” eit grusamt overgrep mot borna”,

og

”det må då kunne gå an å slutte med no når dei veit at det er ulovleg, og at det til og med ikkje er religionen som seier at dei skal gjere det !” (ein av representantane frå helsestasjonen).

Medlemane i gruppa sa at dei visste lite om kva somaliarane i Berg meinte om dette sjølve.

”Det er så vanskeleg å vite om dei driv på med det enno”.

”Kva kan skje når dei reiser til utlandet ? No er fleire av mødrene på ferie i utlandet; tenk om jentene vert utsett for dette overgrepet utan at vi kan gjere noko for å hindre det ?!”

Og andre igjen:

”Korleis kan vi klare å hindre det då ?”

Gjennom dialogen i gruppa kom det fram at dei som representantar frå det offentlege hjelpeapparatet, oppfatta å ha ei ”felles plikt” til å gripe inn, og eventuelt hindre det dei oppfatta som ”overgrep mot borna”.

Uroa for at omskjering av jenter kunne vere ein praksis som vart haldt vedlike i dei somaliske familiarane i Berg, var likevel ikkje basert på konkrete røynsler lokalt, men var meir knytt til ”alle historiene” som dei hadde høyrte og lest om i media. Denne ”uroa” var difor ikkje mindre etter at TV-2, hausten 2000 i programposten Rikets tilstand, presenterte programmet om dei muslimske imamane sine ”avslørande” synspunkt på omskjering av somaliske jenter. (Også skildra under ”Ein overlokal diskurs om somaliarane”). I lys av dette programmet, vart difor også ”reisene til utlandet”, i sterkare grad kopla til mistanken om ”det grufulle” som kunne hende.

”Eit evig rot med namna deira...”

I ein samtale som eg hadde med ein lærar i Sentrum, fortalde han at han hadde lese i riksavisene at somaliarane ofte ”bløffa” med namna sine, om alderen sin og om kven som var dei ”eigentlege” foreldra til borna. Han forklarte det slik:

”Dette er visst typisk for denne gruppa. Dei gjer det berre for å få familiegjening.”

Fleire refererte til namna deira som eit teikn på ”problem”. Solveig som var sakshandsamar i kommunen sa det slik:

”Det er eit evig rot med namna for oss som jobbar i kommunen og prøver å få oversikta over dei rette namna. Ikkje eingong ungane har same etternamnet som nokon av foreldra. Det er jo ganske merkeleg eigentleg...Ja, og så ser det ut til at alle vaksne er fødte 1.januar...ikkje at eg trur det altså”.

Slik mange omtala problema knytte til namn og fødselsdato, kunne tyde på ein generell mangel på kjennskap til somalisk tradisjon for namn og slektsrekning (og fødselsregistrering med eksakt dato) (sjå kap. 5). Den norske måten vart dermed den ”oversiktlege, ryddige og normale”, og den somaliske ”rotete, uoversiktlege og nærmast korrumpert” (”dei gjer det berre for å få familiegjening”). Debatten i norske riksmidia om DNA-testing av somaliarane (”fordi dei ofte lyg om eigen identitet”), vart transformert inn desse lokale representasjonane, og gav svar på kvifor verken mann, kone eller barn hadde same etternamn.

Sjølv om ingen av informantane sa at dei kjende til somalisk namnetradisjon, betyr ikkje det at eg har data på at ingen kjente til denne tradisjonen. Det kan like gjerne ha samanheng med at nokre ikkje vart spurte. Det var likevel nokre som hadde heilt andre forklaringar på ”namnerotet”. M.a. ytra Astri, lærar (ca 50 år) at: ”Vi nordmenn generelt sett

har altfor lite kjennskap til kulturen deira. Kanskje der er heilt logiske forklaringar på at dei alle har forskjellige namn ?” .

Oppsummering

”Røyster” innan det lokale hjelpeapparatet i Berg har såleis synt at diskursen om somaliarane lokalt, framstod som langt meir differensiert og positiv enn i den overlokale diskursen. Oppfatningar om somaliarane vart produsert innanfor samhandlingsarenaer, der dei somaliske familiane hadde meir og mindre kontakt med dei offentleg tilsette (lærarar, helse og sosialpersonell, flyktningkonsulenten m.fl.). Slik vart dei somaliske foreldra i ulik grad kjende att som personar med ulike personlegdomar. Forteljingane vart knytte til situasjonar, namn og roller, og dermed vart dei til forteljingar om einskildindivid. Det treng likevel ikkje innebere at forteljingane av den grunn var mindre stereotype i måten⁶⁹ som dei vart framstilte på. Ei forteljing om ”Fatuma” kunne like gjerne framstå som ei forteljing om ”somalilarane” som gruppe (eller vise versa, som vist i kap. 3), dersom formålet (funksjonen) var å skilje gruppene frå kvarandre – då etnisk identitet ofte er avhengig av eit relasjonelt forhold (Tambs-Lyche,1991, Barth,1994).

Dei negative mediebileta om gjengkriminalitet, skilsmisser og somaliarane som ”sosialklientar” eller ”barnevernklientar”, stemde heller ikkje overeins med biletet av gruppa lokalt. Dei vart m.a. omtala som ”flyktningar som ordnar seg sjølve”, og var dessutan både ”sympatiske og høflege personar”. Det var likevel ei gjennomgåande ambivalent haldning til somaliarane som ”flyktningkategori” og ”foreldre”. Eg har synt at denne ambivalensen blant det lokale offentlege kom til uttrykk på forskjellig vis i lokale kontekstar, som Sentrum og Dalen. Til dømes var diskursen om dei somaliske foreldra i Sentrum, langt meir prega av stereotype oppfatningar og ”syn” (Tambs-Lyche,1991) - enn diskursen om foreldra i Dalen. ”Syna” på foreldra i Sentrum vart gjerne knytte til familiene sin livsstil; som t.d. at ”dei held seg berre til sine”, at ”dei er uråd å ha kontrollen på”, ”dei handhelsar ikkje”, ”dei er veldig muslimske” og ”dei held borna borte frå det norske samfunn”. I kapittel 3 vil eg vise at dei mest stereotype ”syna” i hjelpeapparatet, fann ”gjenklang” i tilsvarande stereotype oppfatning hjå dei somaliske informantane i Sentrum.

Sjølv om diskursen om somaliarane i Berg, fekk sine uttrykk m.a. frå lokale særtrekk⁷⁰, og lokale sosiale prosessar⁷¹ bar den også preg av å vere mobilisert av ressursar frå den overlokale diskursen. Når ”all forskning viser” at somaliarane er mellom dei mest problemtyngde flyktninggruppene i Noreg, og historiene om ”problemer med somaliarane overalt”, nådde hjelpeapparatet i Berg, fekk det implikasjonar for korleis dei posisjonerte seg overfor dei somaliske foreldra, i høve til ”andre” flyktninggrupper, og ikkje andsynes majoritetsbefolkninga for øvrig. Det var følgjeleg ikkje uvesentleg for tilsette i det offentlege, korleis dei vart oppfatta av den etnisk norske lokalbefolkninga⁷², som utøvarar av dei profesjonelle rollene sine.

Gjennom ein presentasjon av eit utval dikotomiserte kulturelle forskjellar, i diskursen om somaliarane lokalt, har målet vore å vise korleis informantane sjølve produserte, og tidvis overkommuniserte eigen etnisk tilknytning i rollene som ”hjelparar” og/eller ”kontrollørar”. Det er slike dikotomiar som i følgje Barth (1994) opprettheld og produserer myter om

⁶⁹ Med referanse til Tambs-Lyche(1991) siktar eg her til kravet til kontrast (dikotomi)

⁷⁰ Eg siktar her m.a .til at det offentlege stort sett hadde sine tidlegare røynsler frå møte med etniske grupper av flyktningar gjennom ”primærtiflytting” . Altså såkalla organisert tilflytting. I tillegg var den gode tilgangen på arbeid også av vesentleg betydning for den lokale diskursen om somaliarane (og flyktningane generelt) i Berg, fordi der var jobb til ”alle” . Det var ingen openberr rivalisering eller kamp om knappe ”goder” på dette området.

⁷¹ Ikkje minst var dei offentleg tilsette sine ”barnets beste” vurderingar, og ”syn” på eigne roller som vesentleg her.

⁷² Lokale symbol som vil bli nærmare gjort greie for i kapitel 4 og 5.

djupstrukturelle kløfter mellom ”kulturar”. Slik er det også mogleg å spørje om ikkje den lokale offentlege diskursen, trass sitt meir nyanserte - og langt meir positive uttrykk, også var med på å vedlikehalde den overlokale diskursen om somaliarane.

Om dominans og hegemoniske prosessar i diskursen om somaliarane

Eg har i dette kapitlet fokusert på korleis diskursane speglar den relasjonelle utviklinga mellom aktørane *innan* og *mellom* to sosiokulturelle nivå. Som nemnt innleiingsvis i kapitlet, er det ein vesentleg analytisk skilnad mellom dei to diskursane, nemleg den første, som omfattar budskap som påverkar individet si tenking og handling, og den andre, representert ved aktørane sine kjensleuttrykk, oppfatningar, refleksivitet og motivasjon. Sistnemde uttrykt gjennom forteljingar ”om somaliarane”. Det er likevel ikkje den ”offentlege diskusjonen”, som er mest interessant i lys av det diskursteoretiske materialet eg presenterte i introduksjonskapitlet. Det interessante er heller ikkje å vise kva aktørane ”faktisk såg” og formidla. Eg har derimot lagt vinn på å få fram korleis eit utval av offentlege institusjonar - over tid og ved stadige gjentakningar om visse ”budskap” og bruk av visse metodar - materialiserer seg som overtydande og ”sannferdige” i den overlokale diskursen. I dette perspektivet er det difor vel så interessant å finne ut kva folk på lokalt nivå såg med, heller enn kva dei ”faktisk” såg. Gjennom konkrete individ på lokalt nivå, og framstillingane deira av ”somalilarane”, var det mogleg å kome litt nærmare ei forståing for kva som var motiverande faktorar, og kva som var internaliserte og personleggjorte kategoriar.

Begge dei to offentlege diskursane i dette kapitlet representerer hegemoniske prosessar, men relasjonen ”dominerande” og ”dominerte” framstår likevel som forskjellige i dei to felta. Om ein omtalar somaliarane som dei ”dominerte” i den overlokale diskursen, er det liten tvil om at dei sjølve langt på veg er fråverande som deltakarar. Dersom dei er deltakarar - er dei det - ofte etter ei selektiv norsk utveljing. Kravet til å kjenne norske kulturelle kodar, og det norske språket, fungerer som utestengingsmekanisme, og er med på å hindre dei i å framstå som kompetente og legitime meiningsberarar. Til dømes var det fleire av dei somaliske informantane som fortalde at dei opplevde å vere utestengde frå ein nasjonal debatt om omskjering, fordi dei ikkje hadde ”språk” nok, eller fordi - som ein uttrykte det: ”Eg har ikkje dei rette meinigane som muslimsk mann”. Implisitt at han ikkje representerte det stereotype bildet av ein muslimsk mann. Når dei så uttalte seg i lokalpressa (nærmare skildra i kap. 3), vart innlegget straks prenta der.. Problemet var likevel at det var plassert på ein lite ”synleg” stad i avisa, og vart heller ikkje følgt opp vidare. Verken i denne eller andre aviser. Fleire av dei etnisk norske lesarane av lokalavisa, fortalde at dei ikkje ein gong hadde lagt merke til nemnde innlegget. Vertinna mi, som hadde lest stykket, kommenterte at ho syntest det var svært synd at innlegget vart så ”bortgøymt” i avisa. ”Det kunne jo ha blitt en spennende debatt lokalt, viss journalistene hadde benyttet seg av muligheten som låg der”.

Eg vil difor understreke at det ikkje nødvendigvis er slik at folk ukritisk og utan motførestellingar, tek opp i seg alle dei budskapa som media til ei kvar tid formidlar. Ei heller gjeld det materialet som er representert ved norsk forskning. Med referanse til Fadel, Hervik & Vestergaard (1999:174), skjer det likevel ei innlæring gjennom stadig å gjenta dei same budskapa, og ved hjelp av ”subtile og skjulte måder – ikke mindst gennem repetition”. (Den gøbbelske propagandaen, som vart retta mot jødane, før og under 2. verdskrigen, kan vere eit ekstremt døme på nett det). I eit studie⁷³ av mediene sin omtale av somaliarane i Danmark, vert nett desse same fenomen poengtert. Forfatarane av artikkelen understrekar at nettopp fordi det er så få danskar som kjenner og samhandlar med somaliske flyktningar, stig verdien

⁷³ Viser her til Fadel, Hervik & Vestergaard sin artikkel ”De ”besværlige somaliere””, i boka Den generende forskellighed (Hervik, P, 1999 red.)

av mediadekninga av "somalier-stoffet". Media framstår såleis som hovedleverandør av haldningar, informasjon og fordommar om denne gruppa. Slik kan fenomen oppstå som sjølvsgatte, hevdar forfattarane.

Eg finn det relevant å samanlikne norske forhold med danske i denne samanhengen. Med støtte i Fadel, Hervik og Vestergaard (ibid) sitt studie, er det mogleg å hevde at media sine gjentakningar av same budskap er med på å forsterke og bygge opp under ein forståing av "dei andre" . Ein slik forståing vert ikkje endra før alternative diskursar - eller andre røymsler syner det motsette av det rådande budskapet.

John Chr. Knudsen er kanskje vår mest kritiske forskar innan flyktning- og migrasjonsstudiar her til lands. Med fokus på eksilet sine representasjonar og forskarane sine fortolkingar, etterlyser han eit større medvit kring spørsmål som forskarar stiller. "Hva er våre hensikter ? (.....) Og til hvilken anvendelse kommer de svar vi mener å ha funnet ?" spør Knudsen (1997:7). Han peikar på at vi må lytte til stemmene og slutte å referere til flyktningar som "gående, levende, tikkende bomber blant oss – rede til å eksplodere i vår midte, slik media og deler av krisepsykiatrien uttrykker det." For, som han spør: "Hvem ønsker en slik innretning til middag eller til nabo ?" .

Kap. 3 ETNISKE STEREOTYPAR OG FORTELJINGAR OM "DEI ANDRE"

Innleiing

I breier termar kan ein seie at mennesket sine oppfatningar og synspunkt er skapt i samspelet med andre. Sjølv om ein einskild person sine oppfatningar ikkje kan reduserast til nokon annan person sine oppfatningar, vil dei likevel kunne finnast som variantar - eller speglingar - av ei gjeven referanseramme (også omtala som verdsbilete, jfr. Tambs-Lyche, 1991) delt av ei større gruppe personar (Hervik, 1999).

I siste del av kap. 2 presenterte eg oppfatningar som informantane, innan det lokale offentlege hjelpeapparatet, hadde av somaliarane - både som foreldre og som flyktningkategori. Eit analytisk poeng her var å syne at desse oppfatningane ikkje berre var forma på grunnlag av eigne røynsler, men var ein del av ein heilskap. I vesentleg grad vart slike oppfatningar også reflekterte gjennom val av ord og terminologi, innanfor media, forskingsrapportar og statlege flyktningpolitiske institusjonar sin argumentasjon.

I dette kapitlet vil eg presentere ulike former for identifikasjon, eller tilknytning til ulike fellesskap, slik dei kjem til uttrykk gjennom informantane sine forteljingar om kvarandre; Dette innanfor rammene av to lokale "private" diskursar. Den første diskursen er avgrensa til somaliske foreldre sine implisitte og eksplisitte syn på "barnets beste", slik oppfatningane kjem til syne gjennom forteljingar og historier om "det norske", "nordmenn", og om dei etnisk norske naboane. Det vil dermed også handle om somaliarane sine sjølvrepresentasjonar og "syn" (Jamfør Tambs-Lyche, 1991) på seg sjølve, som foreldre og som medlemmar av ei etnisk gruppe.

Siste del av kapitlet er avgrensa til oppfatningar og "syn" som etnisk norske i dei to lokalitetane, Sentrum og Dalen, presenterer gjennom ulike forteljingar om somaliarane som naboar.

Begge diskursane representerer grenseprosessar i den interetniske relasjonen, og fordi dei etniske grensene verken er nøytrale, eller objektivt begripelege einingar, vil narrative mønster bli forklarte i lys av å vere - det Tambs-Lyche kallar "kompromiss mellom de to parters syn på hverandre" (1991:141). Som eg har gjort greie for i introduksjonsdelen under "Teoretisk forankring", vil eg dra vekslar på nett Tambs-Lyche sine perspektiv på etniske stereotypiar og rangerte verdsbilete. Ved ei vektlegging av etniske teikn, som grensemarkørar og identitetsmerke, vil søkelyset bli retta mot dei sosiale gruppene sine grenseprosessar og rekrutteringsprosessar. Eg har med andre ord valt å fokusere på nokre aspekt ved etnisitet, som den skandinaviske tradisjonen i særleg grad har ført med seg (Barth, 1968, 1994).

Ein somalisk diskurs om "det norske"

Diskursen om det offentlege og nordmenn som naboar, var gjerne prega av informantane sine ulike *fokus* på opphaldet i Berg. Kor vidt dei såg på eksiltilværet i Noreg, som *varig* eller *mellombels*, kunne synast å vere ulike fokus med implikasjonar for korleis dei omtala både "det offentlege" og nordmenn som naboar.

Historier om det "sur-søte" offentlege

”Systemet” vil vite alt om deg i Norge

Synet på ”det offentlege” var gjerne prega av røynslene som dei hadde frå tidlegare busettingskommunar, der mange hadde hatt til dels lange periodar som sosialhjelpsmottakarar, i for dei vanskelege, og uoversiktlege byråkratiske system. I Berg var dei ”frie frå det offentlege”, i tydinga av at dei kunne livnære seg sjølve. Det var ei generell oppfatning mellom informantane, at dersom det offentlege skulle hjelpe dei med noko, måtte det vere i høve til språkopplæring for nyleg tilflytte og problem relaterte til familiesameiningssaker.

Fleire av sentrumsfamiliane sa at dei opplevde det som unaturleg og vanskeleg når det offentlege og ”staten” blanda seg inn i privatlivet deira, anten det var i form av rettleiing eller særskilde tiltak. M.a. vart det ytra at ”i Somalia var det ingen offentleg instans som la noko til rette”:

” Å kome frå Somalia til Noreg det er som å gå fra 0 til 100. Vi reiste frå eit nullstyrt land til eit ekstremt gjennomorganisert samfunn. Der er ikkje noko ”vesen” som fungerer i Somalia. Der finnast ingen samfunnsstruktur. Eg har aldri fått ei rekning i posten. Pengar går frå hand til hand, avtaler går frå munn til munn. Ein må vite kven ein kan stole på og rekne med. Det er menneske det dreier seg om. Kven som er ven og kven som er fiende. Ikkje noko system verkar der. Ingen velferdsstat som her...”

Dette fortalde Issak i samband med informasjonskurset⁷⁴ om somalisk kultur for offentleg tilsette i Berg. Den somaliske familien har difor lært seg å stole på egne ressursar, hevda han. Fleire av dei somaliske foreldra hevda det same som Issak, og særskilt foreldra i Sentrum, fortalde at dei opplevde det norske systemet som ”kontrollerande”. At skulen hadde vore gjennom ein prosess i forkant av eit nytt skuleår, ved t.d å søkje PPT om tildeling av ekstra midlar til særskilde tiltak (morsmålsopplæring, ekstra assistent etc.) - for nettopp *deira* born - var for nokre av foreldra både uforståeleg, og til dels skremmande. Spørsmålet fleire stilte var difor: ”Kvifor gjer skulen (og det offentlege) dette ? Er det problem med borna våre ?”

”Ein idè er ikkje like bra som 100 idear”

”Vi pleier å si dette i vår kultur”, forklarte Ibrahim. Det betydde at klanen bestemte når det var konflikt mellom to partar. Nemnde metafor symboliserte at fleire tenkjer betre enn berre ein eller to. I staden for at eit offentleg system skulle ”bestemme”, føretrakk dei fleste somaliarane i Sentrum å ordne opp i vanskelege konflikter ved hjelp av klansmedlemmar med autoritet. ”Dei eldste” hadde som regel slik autoritet. Dersom ei somalisk familie likevel ikkje hadde nokon av ”sine” i nærleiken, kunne det sjølvsagt vere eit problem, hevda Ibrahim. Først då kunne det vere aktuelt å ta imot hjelp frå ”kommunen”. Han tvila likevel sterkt på om nordmenn ville kunne forstå kva som var til det beste for ei somalisk familie.

Det var med andre ord ei gjennomgåande oppfatning mellom foreldra i Sentrum, om det offentlege som tvitydig; som nokon som sa at dei ville hjelpe, men som likevel ikkje forstod kva hjelp dei eigentleg trengde. Personar i det offentlege vart difor framstilte som ”sur-søte”. Uttrykket ”sur-søt” indikerte i denne samanhengen at kommunen gav med eine handa og tok med den andre. Denne oppfatninga vart også av fleire omtala som ”å snakke med to tunger”.

”Qog majabee ninkisa aya jaba”

(”Arroganse og bråkete uhøflegheit blir ikkje knust, men ein person som har desse eigenskapane vil til slutt bli knust”)

⁷⁴ Tidlegare omtala som det tverretatlege kurset ”Å vekse opp i to kulturar”

Når dei somaliske foreldra uttrykte seg om det offentlege, var det alltid i forsiktige vendingar, då dei nødvendig ville bli oppfatta som uhøflege og bråkete. Å vere høfleg vart framstilt som ein viktig personleg eigenskap. Einskildpersonar innan det offentlege vart gjerne trekt fram som ”hyggelege og greie” å snakke med. Nokre sa at dei sette stor pris på at ”dei i kommunen”, som kjende dei att på gata stoppa opp og snakka hyggeleg til dei: ”Men det er diverre ikkje ofte det skjer”, fortalde Abdullahi i Vika. Han fortalde deretter med stor entusiasme om Britt ”på kommunen” som alltid stogga og snakka til han når dei møttest i Sentrumsgatene. Han sa det slik:

”Vi kan snakke sammen lenge om mange ting. Eg trur ho må ha reist mykje og sett andre stader”.

I den samanhengen relaterte dei fleste somaliske foreldra til at visdom og kunnskap kunne søkjast hjå personar som hadde reist mykje:

”Kubb kuu – irobe ; er eit ordtak vi brukar, og det betyr at dei som har reist vide omkring er kunnskapsrike på sin måte” (Abdullahi).

Når Osman i Dalen refererte til ”sur-søte” møter med det offentlege, hevda også han -som dei fleste av fedrane i Sentrum - at kommunen kunne gå vel langt i å utøve kontroll. Når han snakka om dette fenomenet reflekterte han samstundes over kvifor somaliarane oppfatta dette som kontroll, i staden for hjelp. Han trekte fram eit møte der somaliarar, private organisasjonar og representantar frå kommunen i Berg, møttest for å utveksle informasjon om kvarandre:

”Det er dette spørsmålet som stadig kommer opp frå kommunen : Kvifor vi somaliarar har fleire jobber samtidig – at vi arbeider for kvarandre om nokon er ute på reise. Men kvifor skal eg som medlem av den somaliske befolkningen måtte stå til ansvar for ei slik privat sak på eit offentleg møte ? ! Det er då ei sak ein kan ta opp med den det gjeld ?! Ville ikkje det vere vanleg saksgang for nordmenn? Snakkar ein moral med ei heil lokalbefolkning når det gjeld ein eller to personar sine ”private” affærer ? Kvifor ta dette opp som sak, der det er somaliarar til stade, som ikkje har noko med dette å gjøre ?”

Denne historia vart trekt fram som nok eit døme på det tvitydige og det ”sur-søte” offentlege. På den eine sida handla historia om eit offentleg hjelpeapparat, som flyktningar hadde lært å kjenne som ”rettferdsorientert”: opptatt av formelle reglar, likebehandling, og at allting skal vere korrekt etter norsk lov. På den andre sida gav historia til kjenne ei oppfatning om det offentlege, som nyttar andre kodar og ”spelereglar” for flyktningar enn for nordmenn. I følgje Osman: Å kontrollere flyktningane ved å tillegge heile gruppa eigenskapar som berre galt nokre få personar

”Ingen kan kontrollere ein somaliar”

Ein utprega sensitivitet for ”å bli kontrollert”, ”styrt”, eller ”belært” prega såleis mange av informantane, både menn og kvinner, sine haldningar til det offentlege.

”Det er nærmast naturstridig for oss. Eg brenn like mykje innvendig kvar gong eg føler at eg må bøye nakken for belærande norske holdningar, sjølv etter alle desse åra. Når nordmenn seier: ” Du *må* forstå at i Norge så gjør man det slik eller slik...eller; man spiser ikkje med skei i Norge..” eller ”Du må vaske trappa ein gong i uka viss du skal bo her”, så kan ein somaliar snu ryggen til å gå på øyeblikket. Dette til tross for at han veit at han mangler tak

over hodet neste natt. Det hørest kanskje banalt ut for andre, men *måten* ting blir sagt på er veldig avgjerande for oss. Viss vi oppfatter ei viss nedlatande haldning bakom orda, er det umulig å samarbeide med den personen eller personane som snakker.”

Dette fortalde Issak i eit møte med dei ulike kommunale etatane i Berg. Hans forteljing om ”somialiaren” i dette tilfelle, kan relaterast til Lewis (1994: 130) si framstilling av det han kallar ”mental characteristics” og ”main cultural features”:

”The Somali are intelligent, sophisticated, subtle, inordinately proud and extremely individualistic. Colonel Swayne, one of those best qualified to speak, from his long experience of Somali in the interior, writes: ”The Somali has many-sided character. He is generally a good camelman, a cheerful camp-follower, a trustworthy, loyal, and attentive soldier; proud of the confidence reposed in him, quick to learn new things, and wonderfully bright and intelligent...he can be disrespectful, mutinous and sulky...He is inordinately vain, and will walk off into the the jungle and make his way home to the coast, leaving two months’ back pay and rations behind him, if he considers his lordly dignity insulted...From laughter to rage is the transition of a second” ” (ibid)

I møtet med det offentlege i Berg valde Issak å bringe fram det han oppfatta som problematisk i møte mellom somaliske flyktningar og det offentlege hjelpeapparatet i Noreg. Hans forklaringar var relaterte til røymsler frå situasjonar, der han hadde fungert som tolk, og morsmåslærar i Oslo:

”Vi handlar og tenkjer utifrå situasjonen der og da, utan å tenke på konsekvensane. Vi bryr oss sjeldan om å tenke på kva som er lurt i det lange løp, i forhold til å oppnå noko. Vi somaliere er ikkje flinke til å planlegge, eller tenke at: ”viss eg berre gir etter litt, tar bort litt av meg sjølv, så vil eg oppnå eit mål som kan vere bra for meg i morgon.” Men mange av oss er ikkje slik. Eg kan fortelje at episodar kan plage meg lenge, dersom eg ”bøyer av”. Det tærer inni meg i dagevis. Det er autoriteten eg ikkje klarer....”

Historiene Issak fortalte dei offentleg tilsette i Berg, dreia seg om korleis og kva slags tilnærmingar hjelpeapparatet ”burde innta” overfor somaliarane i Berg, nettopp for å unngå problem som dei han hadde opplevd i Oslo. Arroganse og ”ovan frå og ned” haldningar frå det offentlege ville berre føre til problem, hevda han. Hovudbodskapet hans var: ”La somaliarane sjølve få kjensla av å bestemme over eige liv”.

Fleire av foreldra i Sentrum trekte fram liknande illustrasjonar på verdien av ”ære og stolthet”, i det dei kalla ”den nomadiske kulturen”. Ibrahim hevda at somaliarar heller vil ”gå til helvete enn å bli dumma ut” . Han forsterka dette synet med å hevde at ”vi har til og med eigne ordtak som skildrar dette ”.

I denne samanheng finn eg det interessant å trekke inn Lewis (1994: 130) si forklaring på dette ”karaktertrekket ”, som han kallar det, i følgjande sitat:

”This character trait, of course, accords with the nature of Somali political authority, in which there is no real hierarchy of chiefly offices, and every man is to a considerable extent his own master within the limits of the agnatic lineage system which is the real political organizing principle”.

Haldningar til eit offentleg byråkrati, i tråd med det Lewis peikar på i dette sitatet, kom fram i fleire av samtalenene med foreldra i Sentrum. Fleire uttrykte eit ubehag ved at ”systemet” hadde mynde til å gripe inn eller ”bestemme” over det dei oppfatta som foreldra og familien sitt ansvarsområde; nemleg oppsedinga av borna. Langt på veg kan denne opplevinga av

”systemet”, som kontrollerande, også skildrast som eit fornorskingspress, og eit krav om å bli assimilert i ”det norske”.

”Argue with the crocodile and then go to hell”

Det hende òg at informantane trekte inn historier, relaterte til andre etniske minoritetar, med ei viss ”karriere” i Noreg, som dei også kunne ”samanlikne” seg med. Ei slik historie er den Issak fortalde meg ein kveld på kafe Rose :

”Asiater er ganske smarte med tanke på å arbeide for eigen interesse og fordel – på sikt. Om vi somaliarar tenkte meir langsiktig ville nok også situasjonen i Somalia ha vore annleis i dag. Om *ein* klan i Somalia får tilbod om 30 % makt, eller fordeler i stadenfor 100 %, så vil klanen foretrekke 0 %. Det er alt eller ingenting ! Eg hugsar ein gong eg hadde bror min på besøk og vi dro på busstur til Sverige. Bror min hadde gløymt passet sitt i Oslo, så bussjåføren meinte han måtte halde seg inne i bussen då vi kom til grensa. Eg og bror min gjekk likevel ut for at han skulle få ta seg ein røyk. Sjåføren ba oss gå inn att i bussen. Eg byrja å argumentere imot, og spurde kva slags lov som seier at ein ikkje kan stå utanfor bussen for å ta seg ein røyk ? Ein asiat som var med på samme turen, kviskra inn i øyret mitt :” Don’t argue with the crocodiles when you are swimming in the river.” Og dette er altså heile poenget mitt forstår du: Som somalier kunne eg ”argue with the crocodile and then go to hell”. Det asiatiske lynne er heilt annleis. Dei er audmjuke, bøyer nakken og seier ”takk”, for å tilfredsstille nordmenn. Men eigentleg er det jo ganske klokt; sjå berre kva dei har oppnådd som ikkje vi har klart enno: Eigne butikkar og business som går godt !”

Issak posisjonerar seg med denne historia, som ”somalier”, i relasjon til både ”asiater” og ”nordmenn”. Han framstiller seg som ”stolt somaliar”, ”kompromisslaus” og ”rakrygga”. Alle desse eigenskapane relaterte han til eigen etnisk identitet, og tilføya; ”Dette kunne eg ha skrive ei heil bok om”.

Asiatar (”det asiatiske lynne”) vart i denne historien framstilt som ”servile”, ”smarte” og litt ”feige”, samanlikna med somaliarane. Nordmenn på sin side var ”patroniserande”, ”kontrollerande”, ”systemtru” og til dels ”uhøflege” . I det høve var eit formildande omstende for nordmenn at dei kanskje ikkje alltid sjølve var klar over at måten, som dei oppførte seg på, verka provokativt på somaliarane sin sjølvkjensle.

Etniske teikn og forteljingar om foreldreskap

”Vi trodde det var religionsfrihet i Norge” : om dusjing og KRL- undervisning

Dei fleste av foreldra fortalde at dei lenge hadde trudd at det var mogleg å ”velje bort” religionsfaget i norsk barneskule. Nokre hadde høyrte om dette allereie før dei kom til Noreg, og uttrykte stor skuffelse for at dette ikkje var tilfelle. Fleire karakteriserte nemnde fag som ”uheldig påverknad”, og kontroll over foreldreintegriteten deira. Det vart også trekt fram som ei sentral årsak til at dei ønska å bygge opp eit somalisk fellesskap i Sentrum, der dei saman kunne verne om islamske verdiar, og hjelpe kvarandre i oppsedinga av borna. Ei mor uttala:

”Det er klart det er viktig at barna får ei god utdanning slik at dei kan få ein god jobb, og ei trygg framtid. Dette at alle kan få utdanning i Norge er veldig bra. Det er mange bra ting med Norge. Vi hadde store problem med utdanningssystemet vårt i Somalia. Krigen øydela alt det gode som var på gang når det gjaldt utdanning”.

Det er Nuria som seier dette, under ei av samtalene heime hos henne i Sentrum. Vi snakka om skule og barnehage. Sjølv hadde ho tatt vidaregåande skule i ei kommune lengre nord i

landet, før ho kom til Berg, og ho hadde ambisjonar om å gå vidare, for å få eit arbeid innan helse- og sosialetaten. ”Men eg vil vente til borna er blitt eldre”, la ho til. Ho la vekt på at borna skulle få ei god utdanning. Ho undra seg likevel på korleis ”nordmenn” i så stor grad kunne overlata oppsedinga til det offentlege. Ho karakteriserte dette som eit teikn på ”ansvarsfråskrivning”, og eit moralsk forfall i ”den norske kulturen”. Dette vart likevel ikkje sett i samband med spørsmålet om ”utdanning til eit yrke”. Då både Nurta og dei andre informantane i Sentrum, uttala seg om norske foreldre sin ”ansvarsfråskrivning”, handla det i første rekkje om borna i førskulealder.

Nuria understreka at hennar born, som framleis var for små til å meine noko om framtidige val i livet, skulle sjølve, seinare i livet, få bestemme kva dei ville bli. Ho presiserte at dersom ho og mannen Adaan, klarte å gi borna ein god oppseding, etter islamske verdiar og somalisk tradisjon, ville borna velje i tråd med foreldra sine råd. Å gje ei god oppseding, i tråd med islamske verdiar, vart likevel framstilt som svært vanskeleg ”i Noreg”. Foreldra sin eigen utdanningsbakgrunn, og kor lenge dei hadde budd i Noreg, kunne synast å verke inn på korleis dei posisjonerte seg overfor skulen. Nokre hadde sjølve liten eller ingen skulegang frå heimlandet. Krigen vart nemnt som hovudårsak til dette. Nokre få hadde m.a. vore analfabetar då dei kom til Noreg, for første gong. Andre med grunnskuleutdanning - om enn prega av avbrot undervegs - før dei kom til Noreg, hadde vidareført denne på vidaregåande nivå. Ei gjennomgåande oppfatning var likevel at skulegang var viktig for borna deira. Dette synet var ikkje minst tufta på å sikre borna utsikter til arbeid i framtida. I kap. 4 vil eg vise nærmare korleis foreldra sin eigen skulebakgrunn verka inn på kommunikasjonen med lærarane i barneskulane.

Det var såleis varierende oppfatningar om skulen som verdiformidlar. Fleire foreldre fortalde at dei syntest skulen ”blanda seg alt for mykje inn i oppsedinga av borna”, og at skulen sine oppgåver burde vere avgrensa til ”viktige fag” som matematikk og språkopplæring. Samfunnsfaga, og særleg KRL-faget, vart som før nemnt, framstilt som ei uønska innblanding i foreldra sitt ansvarsområde. Adaan og Nuria i Sentrum forklarte begge at:

”Barna er for små til å skjønne forskjellane mellom religionane; og kan bli uheldig påverka i den norske skulen. Vi ønsker difor å lære dei dette sjølve”.

Sjølv om KRL-undervisninga femna om islam, tvilte dei på om islam vart framstilt i tråd med foreldra sitt syn. Sjølv om intensjonane med KRL-faget kunne vere bra, var røynda ei heilt anna, hevda fleire. Ismail og Nuria understreka at grunna dette faget var ”bestemt ved norsk lov” var det lite dei kunne gjere med det: Eit faktum som dei framstilte som audmjukande på foreldreautoriteten deira. Dei samanlikna såleis dette faget også, med andre ”absolutte” trekk ved den norske skulen, som dei poengterte som ”nedverdiggande”; som til dømes at borna måtte dusje saman med andre elevar.

I eit møte med skulen (som skildra i kap.4) fortalde Adaan at problemet for ”ein rettruande” muslim, som han, ikkje berre var å bli sett naken, men like mykje å måtte sjå andre sin nakne kropp. Fleire av dei andre somaliske mennene hevda det same. Issak forklarte det slik i møte med den tverretatlege gruppa:

”Det er innebygd i kulturen vår frå sjuårsalderen. Etter 12 år i Norge bruker eg fortsatt fotballbukse i dusjen, saman med andre menn. Offentlege pissoar er derfor ei veldig ubehageleg greie for oss somaliarar.”

Når det galdt tilbod om barnehageplass var det ulike haldningar til dette tiltaket mellom foreldra. Nuria og Adaan var mellom dei i Sentrum som hevda at dei ”eigentleg” ikkje hadde noko imot barnehagen, som institusjon. Dersom dei hadde budd i eit fredeleg Somalia, eller i

eit muslimsk samfunn, med barnehagetilbod, ville det heile stille seg annleis, fortalte dei. Då ville borna fått ein muslimsk oppdragelse i barnehagen også.

Dei fleste vurderte likevel barnehagen som eit mogleg alternativ for borna, særleg siste året før skulestart, med mål ”å lære norsk”. Foreldra i Sentrum hevda likevel at det var langt viktigare å først lære det somaliske språket, og den somaliske kulturen å kjenne. Det var såleis mange ting borna måtte lære før det norske. Ikkje minst galdt det islamske verdiar og somalisk slektsrekning. At nokre av borna i førskulealder var saman med mødrene i lange periodar i utlandet, vart blant sentrumsforeldra omtala som viktigare enn norskopplæring, før skulestart.

I kontrast til mødrene i Sentrum, karakteriserte Halima i Dalen barnehagen som ”ei trygg tilsynsordning”, og ein god stad for borna å lære norsk. Ho poengterte at barnehagen var ein svært viktig stad for borna hennar å få kjennskap til ”norsk kultur”, og å få leikekameratar. Ho forklarte at det var vanskeleg for dei som foreldre å lære borna norsk, sidan dei snakka somali i heimen. I eit grisgrendt bygdemiljø som Dalen budde ungane dessutan spreidd, og barnehagen vart såleis framstilt som eit godt leiketilbod.

Haldningane og syna på den norske skulen og barnehagen, mellom dei somaliske foreldra i Sentrum, kan truleg forståast i lys av at dei var påverka av visse hegemoniske diskursar. På den eine sida argumenterte foreldra for skulen som ein døropnarar til ei ”tryggare framtid” for borna, og eit velferdsgode som dei sjølve hadde ”mista” på grunn av krigen i heimlandet. Karrieremedvitne som dei somaliske kvinnene også var, representerte barnehagen som tilsynsordning, også ein sjanse til vidare utdanning og yrkeskarriere; men ikkje for ein kvar pris. Både skule og barnehage representerte sterke innslag av det dei oppfatta som ”tvang” og ”uheldig påverknad”. Kjensla av å ikkje ”nå fram” med argumenta sine, resulterte difor i strategiar for å minimalisere denne påverknaden så langt råd var, men likevel innanfor ”det lovlege”, sett i ein norsk kontekst. Dei hegemoniske diskursane kan såleis seiast å ha sitt utspring i både lokale og overlokale diskursar ”om somaliarane” og flyktningar generelt sett. Ikkje minst kan dei knytast til lokale, offentlege oppfatningar om kva som er ”god integrering av flyktningar” - og kva som er ”til det beste for borna deira” (jamfør kap.2).

”Leik er ikkje *ting* hos oss ”

”Når det gjeld å besøke andre norske barn så er nok det ofte et problem for oss. Dei norske barna har då alle slags ting. Somaliarane har ikkje råd til det. Vi har ofte dårleg økonomi fordi vi må bruke mykje av pengane våre til anna enn ting. For eksempel er det viktig for oss å hjelpe andre familiemedlemmer der heime” (Ibrahim, åleinefar til tre).

Leik og samver med ”norske” born, vart ofte framstilt som problematisk for dei fleste av foreldra – både i Sentrum og delvis også i Dalen. Fleire fortalte at det var audmjukande for borna deira at norske heimar, og norske born hadde så mange *ting*. Det kunne føre til at borna deira kunne stille spørsmål ved prioriteringane ”den somaliske familien” gjorde, m.a. ved å sende pengar til familiemedlemar der heime. Osman i Dalen forklarte dette med ”leik med norske born” slik :

”Det er ikkje sjølve kontakten mellom borna som er problemet, men konteksten for kontakta som er vanskeleg for dei somaliske foreldra i Sentrum.”

Han peika på at for fleire av foreldra, i den somaliske gruppa, vart kontakt med norske born oppfatta som ein mogleg ”trugsel” for vedlikehald av somalisk kultur, og islamske verdiar. Som far, hevda han likevel at ei slik isolasjonistisk tilnærming til ”det norske” berre kunne

skape vanskar for borna, i staden for tryggleik. Han fortalte at det var viktig at borna lærte å bli stolte av somalisk kulturen, men hevda likevel at avstand til det norske ikkje var vegen å gå. M.a. ytra han fleire gongar at han delte otta som den tverretatlege gruppa hadde signalisert kring dette temaet.

Det var også omtalte kontekst for kontakt Issak (frå Oslo) la vekt på, då han snakka om leik og samspel mellom somaliske og norske born, under møtet med dei kommunale etatane:

”Når det gjelder lek – og begrepet lek så tror jeg vi må skille mellom utelek og innelek. Somaliske barn i Somalia lever 100 % i sin våkne tilværelse utendørs. Slik er også vi som foreldre, og 1. generasjons innvandrere i Norge oppdratt. Lek i betydning av ting eksisterer på en måte ikke for de aller fleste av oss, men her i Norge handler alt om ting. Om du spør somaliske barn hva de leker med i Somalia så vil de mest sannsynleg svare: *Ingenting!*”
Vi lever utendørs, mens norske barn lever mesteparten av tida innendørs – og det gjør vi også når vi nå har kommet hit. Men innelek-begrepene må vi lære på nytt.
Mange norske pedagoger, f.eks PPT- kontorer, som jeg har opplevd i arbeidet mitt som tolk, sier at somaliske barn har dårlig motorikk. ”De springer rundt omkring og river ned og kan ikke å sette samene brikker og spille spill og den slags”, sier de. Men jeg må da spørre – dårleg motorikk i forhold til hva ? Etter å ha ”testet” barnet i 45 min så konkluderer man – men utifrå hva ?! Kanskje har samme barnet en utmerket motorikk i forhold til å kunne mestre ballspill ...?”

Eit anna forhold, som prega foreldrehistorier om samvær og leik med ”norske” born, var ei gjennomgåande uro og frykt for at ”noko kunne skje” med borna deira, når dei var utanfor foreldra si synsvidde. Dette ”noko” vart framstilt i ulike variantar, som ”ulukker” (t.d. trafikkulukke), ”trakassering”, ”erting” eller ”mobbing”. Uroa for at noko av dette, skulle hende borna, var eit aspekt ved foreldrerolla, som i og for seg, ikkje skil dei særleg ut frå dei fleste andre småbornsforeldre. I relasjon til nordmenn i nabolaget, framstod nemnde forhold (for oppgåveskrivaren) likevel som langt meir påfallande, fordi uroa så klart kunne setjast i samanheng med manglande ”kompetanse” om lokale tilhøve. Til dømes visste foreldra lite om daglegdagse gjeremål og aktivitetar i dei norske heimane, fordi dei så godt som aldri hadde teke del i dei. Heller ikkje visste dei kva som gjekk føre seg i ”barneselskapa”, kanskje fordi dei aldri hadde teke del i dei ? Kva som kunne vere ”reelle” farar i lokalmiljøet, visste dei heller lite om. Ei somalisk mor snakka ofte om det ho såg på TV: om forsvinningar og drap, og om foreldre som misbrakte borna sine seksuelt. Negativ omtale av somaliarane i media førte dessutan til at fleire av foreldra kjende seg urolege for å bli møtt med trakasseringar. Dette dukka m.a. opp i historier, som vart fortalde for å forklare kvifor borna så sjeldan tok del i fødselsdagsselskap til naboborn eller klassekameratar. Såleis syntest dei at det var vanskeleg å sende borna i selskap til menneske som dei ikkje kjende - eller som ikkje hadde vist interesse for familien deira ved å besøke dei. Fødselsdagsselskap var dessutan ein sjeldan kulturell praksis⁷⁵ blant dei somaliske familiene, og kan nok sjåast i relasjon til at dei ferraste vaksne somaliarar kan syne til ein eksakt fødselsdato⁷⁶ (særleg gjeld dette dei med ein nomadisk bakgrunn). Fødselsdatoen i identitetskortet, er difor gjerne ”fiktiv”, noko som lett kan framstå som ”mistenkjeleg” i ein norsk kontekst (Jamfør kommentaren til sakshandsamar Solveig, s. 29, kap.2) som strevar med å halde oversikta over alle somaliarane:

” Ja, og så ser det ut til at alle vaksne er fødte 1.januar...ikkje at eg trur det altså”.

⁷⁵ Som merknad til dette kan eg nemne at dei 3 åra eg budde i Wajir, lærte eg at fødselsdagsselskap var ein heilt fråverande kulturell praksis blant somaliarar i rurale strok.

⁷⁶ Eit av dei første spørsmåla eg fekk frå ein kommunalt tilsett i Berg, var om eg visste kvifor ”alle” somaliarar oppgir 1. januar som fødselsdato.

Foreldra si uro for å "sleppe borna utanfor synsvidde", kan difor delvis forklarast med at dei til då hadde svært få konkrete opplevingar bak seg i Berg, som kunne gje høve til innsikt i ein norsk kodeks, for "leik og samvær"; Og dermed også ei nyansering av bildet av "dei framande" - gjennom dialog med norske foreldre.

"Norske foreldre lærer ikkje borna sine respekt "

Fleire av dei somaliske foreldra karakteriserte norske barn som respektlause i høve til foreldra sine. Dette vart samstundes relatert til "den norske oppdragelsen", og det som etter informantane sitt syn kunne knytast til "norske foreldre sine manglande grenser".

"Det norske samfunnet viser ikkje respekt for dei eldre. Korleis kan eigentleg norske barn lære noko om respekt då ?" (ei av mødrene i Sentrum)

Ho forklarte vidare at:

"Nordmenn som har levd lenge, og har lang livsrøynsle blir degraderte og plasserte borte frå familien sin i dette landet. Men då lærer man også samtidig barna sine at dei ikkje treng å respektere verken foreldre, eller dei som er eldre enn seg sjølve. Hos oss er det dei eldste som er rådgivarar for familiane. Eit langt liv gir visdom hos oss. Ikkje ein gong mellom vaksne somaliarar er det vanleg å seie "nei", eller vere usamd med foreldra sine, eller nokon som er eldre. Respekten er for stor til det".

"Simbir botbot bathan mathaha ayay kutega"

("Ein fugl som flyg omkring åleine vil til slutt lande med hovudet først").

Med denne metaforen skildra Nuria i Sentrum, korleis det kunne gå med born som ikkje heldt seg til familien og foreldra sine råd. Metaforen brukte ho for å skildre eit somaliske "syn" på kva som var til det beste for borna. Å tale om kva det innebar, utan først å gå vegen om foreldra og familien, vart framstilt som ei uaktuell problemstilling for dei fleste av informantane. I ein somalisk kontekst symboliserte "barnet", som einskild individ, meining berre som del av ei større eining; Nemleg familien og slekta. Desse synspunkta vart understreka og kontekstualisert m.a. ved det somaliske ordtaket, som er gjengjeve innleiingsvis. Nuria poengterte også dette synet, i kontrast til det ho kalla "det norske". På brei lokal dialekt uttrykte ho seg slik:

"Norske foreldre bryr'kje seg om borna sine slik me gjer det. Borna går sine egne vegar og lærer ikkje å respektere foreldra sine. Dei snakkar til foreldra som om dei var likestilte, og av og til som om det e dei som bestemme over foreldra. Det e'kje bra".

For dei somaliske foreldra i Sentrum vart det framstilt som svært viktig å rettleie borna: "Slik at dei skjønar kven dei er"⁷⁷, som Nuria uttrykte det. Alle somaliske born skal vite kven dei er, innan ei slekt; kven som er i slekt med kven, og kven som skal visast respekt. Det kan difor vere naturleg også å trekke inn eit sitat frå eit av Lewis(1994) sine mange arbeid i Somalia, for nettopp å syne den symbolske verdien av familien, og slekta :

⁷⁷ Jamfør Lewis(1994) som skriv at i Somalia er individet ingenting utanfor sin fars slekt, *tol*, og det vert føreset total lojalitet overfor familien og slekta – og klanen.

”There is no significant area of Somali social activity where the influence of kinship is absent.”

Som referanser hadde nokre av foreldra i Sentrum fleire døme på ”kor galt det kunne gå”, dersom borna ikkje følgde foreldra sine råd. Særskilt vart situasjonen for nokre av dei somaliske familiarane i Oslo, trekte fram som dømer. Desse historiene var fylte av ”skrekkeksempel” med barnevernets sitt inngripen i familien, og foreldre som hadde mist borna sin respekt.

Det ville vere ei einseitig framstilling av foreldra sine narrativer om verdien av slekt og klanstilknytning, om eg ikkje også nemner ambivalensen som òg vart knytt til omgrepet klan. Nokre fortalte at dei ofte var urolege for å snakke om dette fordi ”klan var eit upopulært tema i Noreg”. Også Hassan Keynan spør følgjande spørsmål (1999:160): ”*Why are so many Somalis so deeply ambivalent about the clan system?*”⁷⁸. Dei somaliske foreldra i Sentrum (og i Dalen, som vist seinare) - viste dessutan til vonde opplevingar med klanskonflikter i heimlandet, og ville helst ikkje rippe opp i dette. M.a. såg Safia på Noreg og eksiltilværet, som ein stad der ho kunne ”byrje på nytt”, og klanstilknyttinga ikkje lenger spela så stor rolle som før. ”I Norge er vi alle somaliarar, og vennskap er viktig uansett klan”, var ein ofte brukt replikk når eg var tilstade. At alle somaliarane i Sentrum likevel ætta frå klansfamilien Daarood, forklarte dei med at, ”det berre blei slik fordi den første som kom hit var Daarood, seinare kom dei andre, fordi vi kjenner kvarandre”. Å halde saman med dei nærmaste vart framstilt som tryggast. Ei av mødrene i Sentrum fortalte dette, etter at ho hadde vore 6-7 månadar på besøk hos slektningar i Djibouti:

”Det er vanskelig å oppdra borna i Norge. Man er sånn åleine om oppdragelsen her. I Somalia er alle rundt ein med på det...det går av seg sjølv, forstår du ? Her må barna verkeleg oppdragast om det skal gå bra...fordi det er nesten berre vi foreldra som bryr oss. Det er viktig at barna får skikkeleg kjennskap til somalisk kultur og religion, men det er vanskeleg for oss å klare det i Norge. Min mor og søstre der heime, tar seg av oppdragelsen av barna nå”.

I ein samtale med Adaan, som hadde overteke omsorga for, to ”einslege mindreårige”⁷⁹, frå eit norsk asylmottak, uttala han:

” Det er sjølvsagt plikta mi å ta hand om søstera mi sine born. Søstera mi sine born er mine born. Det er somalisk tradisjon å verne borna innanfor slekta; ”sirklar”⁸⁰ som du kallar dei. Dei er der, men dei er også klart svakare i eksil. Her er vi så langt borte frå resten av familien og slekta. Også i Somalia er dei tradisjonelle ansvarssirklane sterkt svekka på grunn av krigen. Før krigen kunne vi til og med gifte oss på tvers av klanar. Det går ikkje no lenger, men i Noreg må vi jo prøve å halde saman vi som er her”.

Dei ulike ”sirklane”, som femnar om born, vert gjerne aktivert når den inste sirkelen, ansvarleg for ein unge, av ulike årsaker bryt saman. Til dømes når ein far, eller ei mor - eller begge døyr - eller av andre årsaker ikkje kan ta hand om barnet /borna. Det største ansvaret for barnet ligg då til personar som er nærmast barnet utifrå den agnatiske slektslinja, *tol*, i følgje Lewis (1994:82). Han omtalar pastorale somaliarar i nord – Somalia som ”natural relativists”, og peikar på at somaliarane delar sitt sosiale univers til ”dei som er nærme” og ”dei som er fjerne”. Presis referanse til desse termene varierte avhengig av sosial kontekst. Fleire av foreldra i Sentrum uttrykte stor tiltru til at nære slektningar, som t.d. egne foreldre,

⁷⁸ Keynan sine perspektiv og ”svar” på dette spørsmålet er presentert i kap. 1 under ”Somalia -

⁷⁹ Norsk omgrep for barn under 18 som har kome til Noreg utan sine biologiske foreldre

⁸⁰ For å visualisere og forklare vart det teikna sirklar på papir medan vi samtala om dette

eller søsken skulle kunne ta seg av borna deira no når dei levde i "vanskelege tider" i eksil. To av familiane i Sentrum valte difor å "sette att" dei eldste dottrane sine (mellom 4 - 6 år) hjå familiemedlemmer "der heime"⁸¹, under siste vitjing, med grunngeving at: "eksiltilveret var ei slik vanskeleg tid og

"Borna er familien sine born og når det er vanskelege tider hjelper vi kvarandre".

"Ein somaliar utan familie og slekt, er som ei grashoppe utan vengar".

"Ei slik vengelaus grashoppe vil raskt døy" ytra Ibrahim. Med denne metaforen plasserte han individet i den somaliske familien og klanen. Dette somaliske ordtaket presenterte han som eit direkte svar på eit av spørsmåla som eg stilte om til *reisene til utlandet*. Metaforen nytta han òg for å understreke korleis eksilet representerte smertefulle tap av slekt og familie.

I lys av denne - og fleire andre metaforar - vart reisene til utlandet forklart. Både familiemedlemene, som drog for å vitje slekt i utlandet, og dei som var att i Berg, forklarte dette som ein måte "å halde ut einsemda og tørketida i Noreg på". Metaforen innleiingsvis vart også brukt for å forklare at familien og slekta hadde større verdi for somaliarane enn for nordmenn. At medlemar frå ein og same klan, hadde samla seg i Berg, vart såleis uttrykk for kor viktig det var å hegne om eit somalisk fellesskap.

Reisene vart òg trekte fram som ein viktig strategi for at borna skulle kunne halde vedlike kunnskap om "den somaliske kulturen" og "den nomadiske livsstilen".

"Vi forandrar ikkje slike grunnleggjande kulturtrekk sjølv om vi bur i andre land"

Dette presiserte m.a Hassan⁸², fetteren til Muhammed i Dalen. Han talte då på vegne av gruppa. På same vis som dei andre somaliarane i Dalen, trekte han likevel ei grense mellom seg - og "dei i Sentrum". Det gjorde han ved å karakterisere seg sjølv og familien som "urbane" og meir "bufaste". Foreldra som stadig reiste, var gjerne frå landsbygda i Somalia, og ikkje frå byen (Mogadishu), poengterte han.

"Vi som er byfolk, (i Somalia), legg meir vekt på utdanning enn folk frå landsbygda - i nord og midt-Somalia".

Når desse ytringane vert nemnde, må det likevel presiserast at det var overraskande få personar mellom dei somaliske informantane, som faktisk gjennomførte reiser av lengre opphald og distanser. Tre møre med born, mellom dei eitt barn, som skulle byrje på skule den hausten i 1999, gjennomførte ei reise til utlandet i laupet av tida som eg var i feltarbeid i Berg. Ingen av fedrane reiste heller utanlands - utanom ferietider. Likevel var "reisene" eit heitt tema i den lokale offentlege diskursen om somaliarane. Mykje tyder difor på at det fekk visse implikasjonar for haldningane til somaliarane, som tidvis "upålitelege" foreldre i ein skulesamanheng.

På den andre sida var også somaliarane sjølv, og då i særleg grad sentrumsfamiliane, opptekne av "reisene sine", trass i at dei ikkje hadde høve til å reise slik dei gjerne hadde ønske om. Økonomiske og arbeidsmessige omsyn sette klare grenser for det.

⁸¹ "Der heime" var i denne samanhengen dei islamske statane Djibouti og Jemen. Somalia vart framstilt som for utrygt politisk til å reise tilbake til, men det vart og oppfatta som høgst usikkert i høve norske styresmakter om dei fekk kome tilbake til Noreg, dersom dei først hadde reist attende til Somalia.

⁸² Hassan delte hushald med ekteparet Muhammed og Kadidja. Han var den som hadde kome først til Noreg – for 12 år sidan, og hadde seinare hjelpt Muhammed og Kadidja med både jobb og hus i Berg.

Mobiliteten kunne synast å ha innverknad på kontaktetableringa og relasjonsbygginga på tvers av dei etniske grensene. Eg spør difor om den omtalte mobiliteten, innanfor både ein lokal offentlege diskursen og ein somalisk diskurs, fekk innverknad på lokale naboskapet . Korleis såg partane på seg sjølve som ”gjestar” eller som ”fastbuande” ? Og kva sa somaliarane om å investere i relasjonsbygging ?

Etniske teikn og forteljingar om nordmenn som naboar i Sentrum og Dalen

Somaliarane i Berg, var som tidligare skildra, ulikt posisjonerte i høve til det offentlege hjelpeapparatet. Ulike posisjoneringar prega også forteljingane om nordmenn som naboar og lokalbefolkning.

Naboane sine oppfatningar syntest for forskaren å spegla ein generell mangel på røymsler frå nære interetniske relasjonar i begge dei to lokalmiljøa Sentrum og Dalen. Med ”nære naborelasjonar” siktar eg til ein type kontakt, som strekkjer seg utover vanlege høflege frasar og helsingar i forbifarten. Sjølv om det i begge lokalitetane kan seiast å mangle ”nære” omgangsformer med naboane, var det likevel eit markant skilje mellom i historiene ”om naboane” i Sentrum og ”om naboane” Dalen.

” Nordmenn er så kjølige ”

Sentrumsfamiliane fortalte at dei hadde ingen sosial kontakt med dei norske naboane sine. I beste fall kunne dei syne til korte helsingar og ”hei” i forbifarten, på veg ut av, eller inn i bustadene. Heller ikkje kjende dei namna til naboane sine. Fleire av somaliarane fortalte m.a at dei ikkje trudde nordmenn ønska noko kontakt med dei, og fortalde at dei opplevde nordmenn som langt mindre sosiale enn seg sjølve.

Eit par av kvinnene fortalte at dei ikkje var budde på dette fenomenet, før dei kom til Noreg, og at dei opplevde ”det norske” nærmast som eit sjokk. Dei foreldra, som tidlegare hadde levd i kommunar i Nord-Noreg, hevda likevel at nordmenn ”der oppe”, var langt meir sosiale enn i Berg, og at naboane ”i nord” snakka til dei. Problemet der var meir knytt til mangelen på arbeid.

Nordmenn generelt vart ofte karakteriserte som ”tilbakehaldne”, ”fåmælte”, ”kjølige” og ”stille”. Fleire hevda også at dei trudde eg hadde endra meg i laupet av opphaldet i Wajir, slik mange av dei hadde forandra seg i laupet av tida i Noreg.

”Du veit korleis det er *der*⁸³. Difor er du meir sosial enn andre nordmenn, og tek kontakt med oss. Men vi blir berre stillare og stillare etter som tida går her i Norge”.

Nuria fortalte at naboane hennar aldri hadde vore på besøk. Dette vart karakterisert som ein ”merkeleg” måte å behandle nokon som hadde flytta inn i den romlege nærleiken på. Å leve nær nokon, utan å kjenne personane var høgst uvant for informantane – før dei kom til Noreg. Nuria fortalde at denne norske veremåten gjorde at nordmenn lett kunne bli oppfatta som uhøflege mellom flyktningane.

Annleis var historiene om naboane i Dalen. Naboskapet der var prega av at partane hadde ei viss kontakt med kvarandre, og at dei nærmaste kjende kvarandre sine namn. Dette vil bli nærmare skildra i kap. 5.

⁸³ ”Der” vart ofte brukt i samtalene med forskaren, når samtala dreia seg om Somalia eller Wajir, eller andre stadar i Kenya dei visste eg hadde vore og vi delte historier frå.

Forteljningane om "dei andre" var prega av denne markante forskjellen, når det galdt sosial kontakt, mellom dei etniske gruppene i Sentrum og Dalen. Osman syntest ikkje det var særskilt vanskeleg å få kontakt med nordmenn. Han sa det slik:

"Nordmenn er ikkje så forskjellige frå oss somaliarane når det gjeld behovet for å bli trygg på den andre først. Nordmenn er kanskje ikkje så opne, men dei er i alle fall meir solidariske enn svenskane⁸⁴. Nordmenn held meir saman enn svenskane. Eg trur det er fordi Norge blei okkupert av tyskarar under krigen. Eg trur nordmenn blei svikta av svenskane under krigen..."

Osman nyttar her ei samanlikning med svenske veremåtar, for å skildre nordmenn. Han fortalde også ved - fleire høve - at familien hans hadde det langt betre i Berg enn i Sverige. Om han likevel skulle nemne noko som representerte "ei plage" ved norske veremåtar, var det at nordmenn så ofte handsama somaliarane, som ei gruppe, og ikkje som einkilde individ. Han karakteriserte ei slik haldning som svært urettvis, men la til at somaliarane sjølve måtte ta noko av ansvaret for det

"Ein gjest kan aldri bli mett hjå oss"

Eg registrerte også skilje i foreldra sitt syn på nordmenn som "vertskap" i ein relasjon der dei karakteriserte seg sjølve som "gjestar". Dette skiljet vart gjerne knytt til om informantane såg på opphaldet i Noreg som *midlertidig* ("ei tørketid" i påvente av å kunne vende heim), eller som *varig*.⁸⁵ Den førstnemnde kategorien (familiar i Sentrum), presenterte såleis ei klarare oppfatning av nordmenn som "vertskap" og dermed også seg sjølve som "gjestar", enn kva tilfellet var for familiarane i Dalen. I ein slik kontekst, understreka gjennom metaforen "ein gjest kan aldri bli mett hos oss", syntest fleire at nordmenn var "uhøflege". Nokre av foreldra i Sentrum nytta denne metaforen for å forklare dette fenomenet - sett frå ein somaliar sin ståstad. Også foreldra i Dalen trekte fram denne metaforen som forklaring. Eg vart fleire gongar spurt om eg nokon gong hadde opplevd å vere einsam blant somaliarane i dei åra eg budde i Wajir, *fordi* naboar ikkje tok kontakt med meg, ikkje snakka til meg, eller let vere å besøkte meg. Implisitt i dette spørsmålet låg også svaret deira.

I ein av norsktimane på vaksenopplæringa, fortalde Hassan :

"Mange gongar når eg møter nordmenn på gata, som eg har helst på før, så ser dei bort, eller går over på andre sida av gata for å unngå å snakke til meg"

Vi snakka også mykje om det å vere "ny i Berg". Dei andre flyktningane, som var tilstades i klasserommet, refererte til liknande historier. Også elevar frå andre etniske grupper (kurdisk, bosnisk) hadde opplevd den same "kjølige haldninga", frå nordmenn si side. Ein elev frå Bosnia ytra seg slik:

"Etterkvart så ventar vi ikkje å bli snakka til av nordmenn, når vi treff dei på gata, og så sluttar vi også å helse. Då vert vi slik som dei ."

Nokre av kvinnene i Sentrum kunne fortelje at dei aldri hadde hatt vitjing av nordmenn i heimane sine. Dei hadde heller aldri vorte i ein "norsk heim". Som følgje skildra dei det sosiale livet i Berg som svært annleis enn i Somalia:

⁸⁴ Osman hadde budd mange år i Sverige før han flytte til Noreg

⁸⁵ Desse meinte at det berre var tilgangen på arbeid som kunne få dei til å flytte til annan kommune.

”Der var det alltid nokon som stakk innom. Vi snakkar med naboane kvar dag, stikk innom kvarandre dagleg, og vi hjelper kvarandre med forskjellige ting.”

Nokre av dei informantane, som hadde budd lengst i Noreg, hadde oppdaga at dette var ein kulturell praksis mellom nordmenn også. Nuria sa det slik:

”Vi har jo oppdaga at nordmenn ikkje alltid kjenner dei norske naboane sine heller. Noko slik ville vore heilt utenkjeleg i Somalia.”

I følge Fariha, ei av dei kvinnene som hadde budd kortast tid i Berg, var eg den einaste etnisk norske, som ho hadde *snakka* med, sidan ho og mannen flytte til Sentrum – for ca. eit halvt år sidan. Dei budde no i ein privat leigd bustad, midt i Sentrum. Dei norske naboane sine hadde ho enno ikkje snakka med. Einaste kontakten, utanom eiga etnisk gruppe, var medstudentar og lærarar ved den vidaregåande skulen, der ho var elev. Ho hadde budd over 5 år i ei anna norsk kommune og snakka svært godt norsk. Under det siste heimebesøket hos Fariha fortalde ho med vemod i stemma:

” Eg har etterkvart blitt van til dette livet, men det er så hyggeleg å få besøk. Eg skulle ønske du (forskaren) ville busette deg her i Berg...då skulle eg besøkje deg” .

”Eg er somaliar, men eg er også eit individ”

Utsegna over var det Osman som kom med då eg spurte han kvifor han hadde valt å bu i Dalen, langt borte frå dei fleste andre somaliarane. Han fortalde :

”Det er trygt å bu her i Dalen, inne i Sentrum lever dei som ei sekt. Dei er for det meste folk frå landsbygda i Somalia, som er veldig tradisjonelle, konservative og religiøse - og opptatt av klanar. Dette med klanstilhørigheit er ikkje så veldig viktig for meg lenger. Eg har budd i mange land - og mest i store byar, før eg kom til Berg. Det viktigaste er å ha venner – uansett kven man er, eller kvar man kjem ifrå”.

Sjølv om Osman og Halima hadde etablert seg i Dalen, langt borte frå andre somaliske familiar, vart Osman likevel referert til av dei andre med stor respekt. Det var heller ingen av foreldra i Sentrum som kommenterte at Osman og Halima hadde busett seg utanfor det etniske fellesskapet i Sentrum. Då eg bad om synspunkt på dette svarte eit par at:

” Det er hans sak. Dersom han synest det er bra å bu der, så er det fint ” (Ibrahim).

Osman var mellom dei som hadde lengst opphald bak seg - både i Noreg og Norden. I tillegg var han den eldste somaliaren i Berg, og vart omtala som ein religiøs og kunnskapsrik mann, som andre gjerne nytta som rådgivar i ”vanskelege saker”. Sjølv omtala Osman rolla si som ”rådgivar”, som overdriven, m.a. med denne utsegna:

”Eg gjer det eg må gjere; fordi eg har då vore her lengre enn dei fleste”.

Til tider kunne dette likevel vere svært vanskeleg, fortalte han. Vanskane knytte han til det han omtala som ”sektarisme”, og at så mange av dei andre laga ”si eiga verd, der inne i Sentrum”, som han uttrykte det. Og fortalte vidare at:

”Det oppstår lettare misforståingar og unødige konflikhtar, når ein ikkje har dialog med andre enn ”sine egne”.

Følgjeleg oppfatta eg at Osman strekte seg langt for å ”dekke over”, eller ”dempe” moglege interetniske konflikter lokalt. Både han og kona Halima snakka også ein heil del om ”dei problema” som kunne oppstå ved å bli knytt til *ei bestemt gruppe*. Han hevda at:

” Eg er så sliten av heile tida å måtte stå til ansvar for andre personar sine handlingar. ”

Denne ytringa frå Osman vart uttrykt nærmast som eit hjartesukk, og bar truleg i seg 12 års røynsle frå ei type kategorisering, der negative attributt hadde hatt forrang som kriterium for klassifisering. Denne røynsla hadde gjort Osman medviten om at ein livsstil, der ein berre held seg til ”sine”, var med på å forsterke negative haldningar retta både mot somaliarane som gruppe – og som einskildindivid. Han var difor oppteken av å posisjonere seg i lokalmiljøet, som ein med ønske om å skape eit ”interessefelleskap”; heller enn ”klansfelleskap”, som han uttrykte det.

”Eg er somaliar, men eg er også eit individ - og ikkje først og fremst ogadeen. Å leve som i ei sekt med sin egen lojalitet – det er ein slags ”kort tanke”, som ein draum, eller om du forstår. Ei luftspegling. Å tru at ein kan leve i Noreg i si eiga konservative verd - på utsida av samfunnet. Det er ikkje mogleg. Det er heller ikkje bra for borna...” (Osman)

Osman og Halima trekte ofte inn borna sin situasjon i samtalene kring tema knytte til sosial interaksjon med nordmenn:

”Gjennom åra i vesten har vi erfart at dersom borna skal vekse opp her utan for mange vanskar fordi dei er somaliarar og svarte, er det avgjerande at foreldra er saman med borna inn i det norske samfunnet. Derfor vil vi bu i Dalen, fordi her må vi kommunisere med nordmenn (Osman).

Halima gav uttrykk for at ho sakna kvinnefelleskapet, som ho var van med frå heimlandet, men forklarte at det ikkje trong vere kvinner frå same klan. Ho fortalde dette:

”Dette med klan er blitt så vanskeleg. Om du spør meg om kva for klan eg kjem frå så er det greitt, men om ein somaliar spør om det same blir eg uroleg. Det er fordi alle klanar er i krig med kvarandre i Somalia. Og eg lurar på kvifor denne personen vil vite noko om den etniske bakgrunn min ? Alle klanar har eige land i Somalia, og dei er villige til å sloss for det. Her i Noreg er vi alle somaliarar - ikkje klanar ! Og det er dette som er problemet vårt.

Her i Noreg er vi alle somaliarar, og det er ikkje bra å berre halde seg til eigen klan”.

På den måten skildra Halima det problematiske ved å bli knytt til ”ei gruppe”. Både ho og Osman hadde dessutan, både høyrte og lese, om nordmenn sin skepsis til ”somialiarane og klanane”, og begge fortalde at dei difor ønska å unngå å bli oppfatta som klansorienterte. Dermed såg ho sjeldnare til dei andre somaliske kvinnene, enn ho eigentleg ønska. Men kva så med nabokvinnene i Dalen ? spurte eg. Halima fortalde at det var hyggelege naboar, men at ho likevel ikkje fekk seg til: ”Å berre stikke innom”.

Familiane i Dalen sa altså at dei ønska å bygge opp vene- og naborelasjonar til nordmenn, utifrå eit mål om å forstå meir av det norske - og ikkje minst; for å vere tilstades i borna si livsverd. Ei livsverd som dei begge poengterte ville bli stendig meir prega av ”det norske” - etterkvart som dei vaks til. Dette var ei sentral årsak til at dei også hadde busett seg *utanom* Sentrum, og på eit vis, nærmare etniske nordmenn. Likevel; dei fortalte at det var vanskeleg å lukkast i dette.

Omgrepa "ven" og "nabo" krev sjølv sagt ei meir inngåande analyse, som eg ikkje skal gå nærmare inn på her. Eg vil likevel nemne at ein ven i denne samanhangen ikkje vart skildra som ein "kjenning" eller det motsette av "fiende", eller for den saks skuld, ein som alltid snakkar sant. Det var meir ein som tok vare på den andre si kjenslegmessige velvære. Kvifor var det så vanskeleg å bygge opp slike relasjonar, i samspel med etniske nordmenn? Og kvifor var det så høg terskel for "å berre stikke innom for ein prat"? Dette temaet vil bli nærmare skildra og forklart i kapittel 5.

"Waaladoogi yaan la, dacaroonin"

("Flyktningtilværelsen er som ei lang tørketid").

Med denne metaforen forklarte Osman i Dalen, det han kalla ein tilpassingsstrategi, som syntest vere rådande mellom somaliarane i Sentrum – der m.a. opplevinga av "tørke" og "ventetid" stod sentralt. Denne måten å røyne eksiltilværet på, meinte han hadde klare implikasjonar for korleis somaliarane i Sentrum også omtala naboane sine, og korleis dei forvalta eigen etnisk tilknytning lokalt. Osman utdjupa metaforen vidare:

"Vi pleier å seie at for eksempel under ei lang og hard tørketid, noko som vi ofte har i Somalia, så vil behova bli store. Svoltne og tørsten blir stor...det gjer noko med menneska... og viss du har anledning til å mette den svoltne – men let vere å gjere det, så vil det bli hugsa når regnet og gode tider kjem. Hukommelsen er stor blant oss somaliarar. Giftarmål mellom mine barn og den andre, som eg då hadde svikta ville knapt ha vore mogleg. Man har øydelagt for seg sjølv i ei tid når man har det vanskelig...Mitt poeng her er at vi pleier å samanlikne flyktningtilværet med ei slik tørketid...det gjeld å halde ut ..ikkje la seg assimilere, bli "dårlige somaliarar" i eksil... for når det blir betre tider og man kan reise heim til Somalia, så kan man framleis vere stolt somaliar og behalde æra. Mange tenker at no er det harde tider for oss, men vi vil bli lønna..."

Gjennom metaforiske uttrykk og symbol frå ein somalisk kontekst gav Osman her volum på noko, som kjenslegmessig synte seg som vanskeleg - også for han som hadde valt "ein annleis" strategi enn fleirtalet, i den etniske gruppa. Biletleg skildra han det han hevda at foreldra i Sentrum var opptekne av: Nemleg korleis unngå å gje etter, korleis unngå å bli "assimilert" og dermed tape ære? Med nemnde metafor skildrar Osman såleis eit kulturelt trekk ved somaliarane i Sentrum. Han inkluderer seg sjølv som medlem av den etniske gruppa, men samstundes reflekterer han over dette fenomenet, som noko som han personleg har valt å ta avstand frå i eksil. "Det fungerer rett og slett ikkje i eksil", som han uttrykte det. Issak reflekterte også over dei same sosiale prosessane, men uttrykte det i andre vendingar:

"Mange av oss somaliarane trur nemleg ikkje at vi er i Noreg. Vi har på ein måte ikkje klart å vedgå at vi er her. Men vi kan ikkje fortsette å late som det er tilfelle! I mange år har somaliske foreldre tenkt at: "Vi skal snart reise heim att: Så er barna blitt over sju år - og kjem heim frå skule med "norske greier" – og foreldra skjønar brått at dei framleis bur her. Det er tungt å tenkje på at borna vore vert meir og meir norske, medan vi foreldra heng fast i det som var".

Også Issak uttrykkjer seg her i "vi somaliarar" termar, samstundes som han signaliserer at han ikkje lenger er ein av "dei somaliarane", som oppfattar eksiltilværet på denne måten. Eg opplevde såleis både Issak frå Oslo og foreldra i Dalen, som individ som kunne posisjonere

seg strategisk mellom ulike "identitetar" - eller ulike tilknytingar⁸⁶; avhengig av situasjon og sosial kontekst. Felles for alle tre var at det var dei som hadde budd lengst i Noreg. Mellom 10 og 12 år.

Sentralt stod at familiane i Sentrum – som gruppe - skildra opphaldet sitt i eksil, som *mellombels*, og ei ventetid, sjølv om det var knytt stor uvisse kring nett tidsaspektet. Dei hadde såleis fokus på, at dei i ventetida skulle skape eit fellesskap mellom "sine" i Berg, med mål å gjere ventetida trygg. Ikkje minst ville det bli lettare å oppsede ungane, dersom fleire av deira eigne var i nærleiken. I ventetida var det følgeleg viktig å vedlikehalde somalisk kultur og islamsk religion, og overføre desse verdiane til borna - mest mogleg "intakt". Understrekast bør likevel at her fanst det individuelle oppfatningar mellom foreldra, men eit fellestrekk var likevel at dei "kollektivt" karakteriserte oppsedinga av borna som ei vanskeleg oppgåve, nettopp fordi borna så lett kunne verte påverka av verdiar, som ikkje kunne sameinast med islam.

Sentrumsforeldra, av begge kjønn, sa m.a. at dei var særleg innstilte på å hindre ei utvikling av ulike type problem, som dei hadde høyrte om, hadde funne stad mellom somaliske familiar i Oslo. Ein strategi for desse foreldra var difor nettopp å skipe ein "community" av samhald, der familiane kunne støtte kvarandre. Osman var usamd med dei andre i denne strategien:

"Problemet er berre at dette fører til at dei (somaliarane i Sentrum) vert meir passive i forhold til det norske samfunnet. Eg meiner at vi må vere meir på offensiven: La nordmenn bli kjende med oss. Både kulturen og historia vår. Eg ønskjer at barna mine skal vekse opp og vere stolte av å ha somaliske foreldre."

Osman trekte fram interessefellesskap som noko viktigare enn klansfellesskap. Og dette fellesskapet burde, etter hans oppfatning, fokusere på dei somaliske borna sin situasjon i det norske samfunnet.

"Det er ingen grenser mellom kvinner og menn i Norge"

Som vist innan den lokale offentlege diskursen i kapittel 2, dukka spørsmålet om dei somaliske kvinnene var "undertrykte" av mennene, opp i ulike samanhengar. Eg vil seinare i dette kapitlet vise korleis dette også vart trekt fram innan den lokale naboskapdiskursen, som synest vere rådande. Dei norske informantane innan begge desse diskursane var likevel ikkje "sikre i si sak". Var dei somaliske kvinnene undertrykte av mennene - eller ikkje? Og "fekk dei lov til å gå ut" - og ta del i ulike sosiale aktivitetar?

Når dei somaliske kvinnene ikkje tok del i "det offentlege rommet"⁸⁷, på same vis som mennene gjorde, vart dette gjerne knytt til dominante mannsroller i eit muslimsk familiesystem ("Dei er veldig muslimske", "dei ser på kvinner som ureine", jamfør kap.2). Likevel viste dei somaliske kvinnene seg som atypiske i høve til ei meir stereotyp oppfatning av dei somaliske kvinnene, som "undertrykte muslimske kvinner". Som skulesjefen i Berg sa det etter eit fellesmøte med dei somaliske foreldra:

⁸⁶ I boka "Moderne urfolk" (1996) snakkar Arild Hovland om samisk tilknyting eller former for identifikasjon – framfor omgrep som t.d. "samisk identitet", "samisk bakgrunn" eller "samisk etnisitet". Kvar av desse betegnelsane ber med seg ei rekkje assosiasjonar og står for ulike måtar å forstå samisk tilknyting på, skriv forfattaren. Han har difor valt å nytte omgrepet tilknyting nettopp fordi det er "...er blant de mer nøytrale og åpne". (1996:39)

⁸⁷ Dette vil bli nærmare belyst som tema i kap. 4 under avsnittet: "Delte kjønnsfære- eit "ubehag" i ein norsk likskapskontekst?"

”Desse kvinnene er då både fritalande og stolte, og er jammen ikkje redde for å ”plassere skapet der det skal stå !”.⁸⁸

Poenget med å trekke inn utsegn frå dei norske diskursane her, er nettopp for å understreke det tvisynet som prega lokale diskursar om den somaliske kvinnerolla, og nettopp fordi eit slikt tvisyn fekk implikasjonar for korleis somaliske kvinner og menn posisjonerte seg i diskursen om ”det norske” og ”nordmenn”.

”Hoyoo la-an Wa-gurila-an” (”Utan ei mor er det ingen heim”)

Med denne tradisjonelle somaliske metaforen som overskrift, viser eg Osman sin måte å tilbakevise at dei somaliske kvinnene, som gruppe, var ”undertrykte” av mennene. Ikkje vart dei oppfatta som ”ureine” heller. I eit av møta med den tverretatlege gruppa fekk han t.d spørsmål frå deltakarane, om kvifor dei somaliske kvinnene så sjeldan tok del i aktivitetar utanfor heimen, og om ei årsak til det kunne vere at dei ikkje fekk lov av mannen etter muslimsk skikk. Osman avviste dette resonnementet, ved først å gå vegen om ei forklaring av verdien av familien og heimen som tunge institusjonar, som representerer bærekrafta i det somaliske samfunnet. Med dette som utgangspunkt sa han vidare:

”Kvinnene er difor bærekrafta i det somaliske samfunnet, nettopp fordi, som ordtaket vårt så tydeleg seier: ”Utan ei mor er det heller ingen heim”. Slik ser vi det. Korleis kan det då vere mogleg for oss å sjå ned på kvinnene våre, som vi er så avhengige av ? !”

At der var klare skiljelinjer mellom kvinner og menn sine ansvarsområde, og oppgåver innan familien og slekta, var ei heilt anna sak, forklarte Osman vidare:

”Kvinner og menn har nok langt større ansvarsdeling i det somaliske samfunnet enn kva som er vanleg i Noreg og vesten generelt. Det kan ikkje berre forklarast med islamske verdiar, men like gjerne forklarast i forhold til det livet vi har levd i eit land prega av nomadisme. Kvinner og menn er vane med å leve frå kvarandre, i alle fall i lange periodar – av praktiske årsaker ikkje minst. I desse periodane må kvinnene klare seg sjølve, stole på kvarandre, og har heilt klare ansvarsområde slik mannen har det.”

I samtaler med dei somaliske mennene i Sentrum, vart norsk kjønnsidentitet framstilt som ”grenselaus”, samanlikna med den somaliske. Ibrahim i Sentrum ytra følgjande:

”Det er ingen grenser mellom menn og kvinner i Norge”.

Menn og kvinner sine ulike forpliktingar i familien vart difor framstilte som langt meir avklara i det somaliske samfunn, enn slik dei oppfatta at tilfellet var i norske familiar. Nokre oppfatta grensene mellom kjønna i Noreg som heilt fråverande, og meinte dette måtte vere problematisk for norske born. Informantane viste nok ein gong til historiene frå Oslo, der somaliske familiar hadde problem med ungar, ”som gjekk sine egne vegar” - og som ikkje lenger hadde respekt for foreldra sine, som dei burde ha, etter somalisk skikk. Dette vart forklart med at somaliske born ”ser” korleis det er i norske familiar:

”Der er det ingen grenser mellom mor og far sine plikter og oppgåver, og norske born får til slutt bestemme over foreldra sine”.

⁸⁸ Med denne metaforen sikta han til at ”dei somaliske kvinnene”(Nurta), hadde vore direkte og bestemt på møtet, og uredd for å seie kva ho meinte om det offentlege si rolle overfor dei som flyktningar.

Å ha grenser mellom kjønna kunne ikkje forvekslast med ”undertrykking” meinte dei fleste av foreldra. Ibrahim sa det slik:

”Det har ingenting med undertrykking å gjere. Innanfor sine ansvars-områder er kvinnene suverene”.

Eit slik ”suverent område”, som vart trekt fram var m.a. den kulturelle praksisen med *omskjering av jenteborn*. Fleire av kvinnene, både i Sentrum og Dalen, fortalde at det ikkje var enkelt å vere somalisk kvinne i det norske samfunnet, m.a. fordi mange nordmenn oppfatta somaliske kvinner som ”undertrykte” av mannen, islam og av ”den somaliske kulturen”. Heime i sofakroken hjå Nuria i Sentrum fortalde ho:

”Nordmenn trur for eksempel at eg er undertrykt fordi eg går med tradisjonelle klede. Nokre stoppar til og med opp og stirrar på meg, andre kan spørre: Må du gå slik ?”

Safia i Vika, som også var tilstade under samtalen, fortalde at særleg gamle damer på butikken, kunne stoppe opp, tvihalde på veska si og stirre på henne:

” Det virker som dei trur at eg har tenkt å ete dei ! ”

Nuria skjenker i koppane på ny, så fortel ho:

”Vi reiste frå kaotiske forhold, men det var liksom - utvendig. Det er ikkje lett å forklare, men det eg føler her i Noreg er eit innvendig kaos. Det er viktig å finne tilbake, og halde fast på det som er trygt. Religionen er for eksempel blitt mykje viktigare no enn før, og eg trur og det er viktig for meg at eg kler meg etter tradisjonen min, sjølv om enkelte nordmenn spør: *Må du gå kledd slik ?* Mange ser rart på meg - særleg dei gamle damene, som stoppar opp og stirrar. Eller ungdomar som roper forskjellige ord til meg. Nei, eg må ikkje gå slik, ingen tvingar meg, men det betyr noko viktig for meg. Inne meg. Eg trur det er viktig å halde fast på den eg egentlig er - ikkje miste kultur og språk...”

Den kulturelle praksisen med omskjering trekte Nuria fram som eit døme på det same som er nemnt ovanfor. Nordmenn oppfatta omskjering som ein muslimsk skikk, og eit ”påbod frå mannen”, særleg fordi kvinna skal vere jomfru når ho giftar seg, fortel ho.

”Å vere jomfru når man gifter seg er framleis viktig blant somaliarane, men det er ikkje nokon stor samanheng mellom dei to tinga – eg trur at omskjering skjer mest fordi folk meiner det er ureint å ikkje vere omskjert. Det blir oppfatta som skittent ! Men dette botnar i uvit og mangel på kunnskap, og det har ingenting med islam å gjere.”

Nuria fortalde at ho sjølv aldri var blitt ”sydd”, fordi mor hennar var jordmor, og ho forstod kor farleg dette kunne vere for helsa.

”Nei, for meg har det aldri vore nokon diskusjon om dette. Eg veit kva som er best for mine barn... det skulle ikkje vere nokon diskusjon.. har visst det sidan eg var lita ...Det er fordi mora mi er jordmor, ho såg kor vanskeleg det vart for kvinnene å føde...dei fleste har misforstått korleis *sunna*⁸⁹ skal vere. Det er jo nesten som å la vere.”

⁸⁹ Sunna tyder ”muslimsk tradisjon”, og kan gi eit feilaktig inntrykk av at kvinneleg omskjering er påbode i islam. Sunnaomskjering er eit fleirtydig omgrep som vert brukt på inngrep som fell inn under to ulike typer omskjering: 1)Fjerning av forhuda på klitoris, med eller utan delvis eller fullstendig fjerning av klitoris, 2)

Etter Nuria si forklaring, var altså omskjering knytt til *sunna*, egentleg ingen omskjering; samanlikna med den mest vanlege praksisen (infibulasjon⁹⁰). Derimot såg ho på dette som ei markering på ei periode som dreier seg om overgang frå born til vaksen, og ei førebuing til ekteskapet. Det var etter hennar syn eit "eit ufarleg ritual", utan konsekvensar for helsa. Sidan omskjering er ein så vanleg kulturell praksis blant somaliarane, meinte ho(og fleire av dei andre av kvinnelege informantane) at *sunna* kunne vere ein alternativ måte å bli kvitt den mest ekstreme varianten av denne praksisen på. Men ikkje før jentene var vaksne nok til å bestemme dette sjølve, som ho sa.

Dette synet har fleire fellestrekk med det Abdullahi Irshat Sheikh(2000) skriv i si master oppgave⁹¹ av omskjeringspraksisen i Wajir, nord- aust Kenya:

"The recommendation of the report is to eradicate the practice, but where this conflicts with religious beliefs as in Islam - the recommended of "Sunna circumcision" is advanced as an appropriate, acceptable safe exit or intervention to explore from the dreadful, devastating practices of clitoridectomy and infibulation. This report conclusive findings advances a further research on the Islamic perspectives of Female circumcision. Though, in Quran, the practice is not mentioned, Muslaim follow the "Sunna" of their prophet Mohammed (p.b.u.h). and this is indicated".

Nuria fortel vidare:

"Det skjer jo endringar der heime også...så viss nordmenn trur at det er fordi eg er her, at eg er imot omskjering og ikkje vil omskjere dottrene mine, så er det heilt feil ! "Nordmenn mistenkjer alle somaliske foreldre som reiser til utlandet - for å omskjere dottrene sine".

Sist ho hadde vitja mor si i Djibouti hadde mor hennar spurt om ho hadde tenkt å få eldste dottera si "sydd":

" Mora mi vart veldig glad då eg fortalde at eg ikkje ville det. Eg trur at om nokre få år vil denne skikken vere borte. Det er likevel ikkje så lett som nordmenn trur at det er – vi må gå lange harde prosesser for å oppnå forandring. Dei fleste nordmenn forstår ikkje det. Dei trur det berre handlar om å tilpasse seg det norske. Nordmenn har forventingar om at vi skal bevise meir enn andre. For å vise at eg kan det eg kan, må eg vere dobbelt så god som andre ."

I denne samtalen synleggjer Nurta at det er vanskeleg å oppnå aksept i det norske samfunnet - utan at ho gjennomgår ei synleg endring, og blir meir lik nordmenn. Synleg endring innebar m.a. å gje avkall på tradisjonell klesstil. Ho fortel at det er ein av grunnane til at ho nett har valt å halde fast på slike synlege symbol. Fordi presset om endring til "det norske" er så merkbart, vert det desto viktigare å halde fast på "det somaliske". Ho søker kollektivt vern om det somaliske, gjennom å identifisere seg og å solidarisere seg med dei somaliske

Fjerning av forhuda og klitoris, pluss delvis eller fullstendig fjerning av labia minora(dei små kjønnsleppene) (5-2000,Statens helsetilsyn)

⁹⁰ Klitoris og dei små kjønnsleppene blir fjerna saman med ein del av dei store kjønnsleppene. Sårflatene blir sydde saman eller blir haldne saman på anna vis, slik at det er att ei lita opning for urin og menstruasjonsblod.

⁹¹ Masters degree for the award of a Msc.- Health Econ. in Health Planning and Development at the University of Wales, Swansea in UK.Tittel: "Female Circumcision Practices among Somali Women in Child bearing ages". A research based study conducted at Wajir, in North Eastern province of Kenya.

kvinnene. Også gjeld det dei, som ikkje har gått gjennom same bevisstgjerung som ho sjølv, når det gjeld t.d. omskjering. Ikkje minst dreier det seg, om at det som er ”naturleg” - og vanleg somalisk, kulturell praksis - i eksil har blitt teikn på ”utanforskap” (Talle, 2001): For alle dei somaliske kvinnene.

Også Seinab hadde gått gjennom ei bevisstgjerung i eksil, når det galdt haldninga si til omskjering. Historia hennar var likevel nokså annleis enn Nurta si. Ikkje minst fordi ho var ”sydd”. Omskjering var for henne forbunde med mykje smerte og underlivsplager i vaksen alder:

”Eg var ei glad jente i seksårsalderen som synest det var spanande å vere med *hoyoo* (mamma) på marknaden for å selje kamelmjølkk. Grytidleg om morgonen gjekk vi dei nærmare fem km, frå utkanten av *bulaen*⁹² til bymarknaden. Eg brukte å bere den vesle broren min på ryggen og leidde den to år yngre søstera mi i handa. Ei tung bør å bere for ein liten kropp, men mamma hadde fullt opp både på ryggen og på hovudet med mjølkespanner. Medan vi var på marknaden, frå tidleg morgon og fram til midt på dag, hadde eg det heile og fulle ansvar for å passe småsøskena mine. Mamma var oppteken med å selje mjølkk - og å snakke med dei andre kvinnene. Veslebroren min var så liten at eg kunne knyte han godt fast bak på ryggen i eit tøystoff – då visste eg i det minste kvar han var. Nei då var det straks verre med veslesøstera mi, Mariam, ho kunne vere nokså vanskeleg å halde styr på i folkemylderet. Eg hugsar ein dag - det var forresten veldig mange folk på markedet, og det var veldig varmt. ”Ein av dei dagane” som mamma og dei andre kvinnene brukte å seie, medan dei tørka bort sveitte frå ansiktet med dei fargerike *garbasarrane*⁹³, som elles hang laust over hovud og skulder. *Garbasarren* var svalande og skåna oss mot sola slike brennheite dagar. Det nærma seg *Rahmadan*. Leilah og Fatuma, var der også saman med mødrene sine. Dei budde i samme *bula*⁹⁴ som meg, og vi er nære slektningar og naboar. Fedrane våre er brødre. I det siste hadde det ikkje vore særleg gøy å vere saman med dei. Eg hadde bestemt meg for å halde avstand til dei. Både Leilah og Fatuma vart *sydde* (omskorne) året før, like etter *Rahmadan*, og no syntest dei visst at dei var noko meir enn meg, og gjekk rundt med nasa opp! Dei ville ikkje leike med meg heller fordi eg var ”berre barnet”, som dei sa. Eg var lei av den ertinga og hadde fortalt det til mora mi. Ho sukka litt sårt med det same eg fortalte det, men sa berre at eg ikkje skulle bry meg om det – ”Din tur kjem nok, med Allahs vilje”, sa ho. Men eg ville ikkje vente lengre, og prøvde å overtale henne til å få meg sydd snarast mogleg. Eg ønska ikkje begynne på skulen utan at det var gjort!”

Seinab vart *sydd* eit par månadar etter *Rahmadan*, etter ein del utsetjingar frå mora si side. Men omsider hadde ho gjeve etter for maset til jentungen. Dette var like fullt ”noko som måtte gjerast”. Like fullt var det ei tung avgjerd for eit morshjarte som *visste*. Den eldre kvinna som hadde utført omskjeringa, *gudniin*, på Leilah og Fatuma, vart endå ein gong tilkalla.

I dag er Seinab vaksen og sjølv mor til ei jente på tre år. Det var åtte år sidan ho hadde flykta frå Somalia til Kenya. Etter to år i flyktningleir i Kenya, fekk ho asyl gjennom UNHCR og kom til Noreg. Før ho flytte til Berg, budde ho fem år i ei anna norsk kommune. Seinab fortalte at åra i eksil hadde vore med på å sette den gamle skikken, *gudniin*, i nye perspektiv: Dottera hennar skulle ikkje gå gjennom det same smertelege ritualet som mor si. Det hadde ho bestemt allereie før barnet var fødd. Seinab fortalde vidare :

⁹² Bustadområdet for klanen Ogadeen

⁹³ Eit fargerikt tøyestykke nesten gjennomskiktig, produsert i India, som kvinnene dekkjer hovud og skuldrar med.

⁹⁴ Bustadområde (territorie) inndelt etter klanstilknytning

”Å neida, dette var ikkje noko vi snakka om då eg var barn. Det blir ikkje snakka særleg om det i dag heller. Det var slett ikkje slik at foreldra mine diskuterte dette seg imellom; om og når eg skulle omskjerast. Far vart nok aldri involvert, eller spurt om kva han meinte om saka. Dette var *hoyoo* (mor) sitt ansvar. Eg veit nok meir i dag enn mora mi visste den gongen. Eg kan lese, og eg veit at ein kan vere ein god muslim utan denne skikken. Men eg er ikkje glad for den måten vi blir sett ned på av nordmenn fordi vi har denne skikken i kulturen vår.

Etter at TV- 2 og ”Rikets tilstand” tok opp ”omskjering” som tema fortalde Seinab:

Eg syns Kadra⁹⁵ er tøff, og eg støttar den same saka som ho, men eg trur ho er blitt lurt av norsk media på ein måte. Dei (media) har oppnådd det dei ville, på sin måte med mykje merksemd som sel godt, mens vi står tilbake som taparar. No trur mange at vi er kriminelle også - det er ikkje lett å få respekt i dei norske lokalmiljøa etter dette. Viss vi reiser ein tur for å besøke slekt og venner - og er borte ei stund, så seier mange at: ”No reiser dei sikkert for å omskjere dottera si” - og så ser dei enda meir skeptiske ut i ansikta sine når vi kjem tilbake. Det blir enda større avstand. Alle somaliske kvinner som kjem til landet må få informasjon - skikkeleg informasjon, om at det er ulovleg både her til lands og når vi reiser utanlands. Men det må skje med respekt. Vi kan samarbeide med kommunen om dette. Ja mennene også, men det er vi møre som tek avgjerdene framleis”.

Seinab si historie fortel såleis noko om korleis ”eit kulturelt gjeve fenomen” kan framstå med svært forskjellige symbolske teikn (Talle, 2001) i to ulike kontekstar. I Seinab sin barndom og oppvekst, var det å vere *sydd* eit markert teikn på tilknytning til eit viktig fellesskap. Ho kunne då innlemast i jentefellesskapet, men også i eit endå større fellesskap: då omskjerjing representerte nøkkelen til ekteskapet, og dermed endå fleire alliansar i lokale fellesskap. I møtet med det norske samfunnet vart derimot det å vere omskoren eit teikn på det stikk motsette. Ei omskoren kvinne er nærmast ei ”halv kvinne” å rekne. Aud Talle skriv om somaliske kvinner i London, at: ”Gjennom å være omskåret pekes de ut og marginaliseres som ufullstendige og mindreverdige kvinner” (2001:31).

Også Halima og Osman i Dalen gav begge klart uttrykk for at dei var imot omskjerjing av jenter. Osman fortalde dessutan at han lenge hadde prøvd å overtale søstera si, som budde i Kenya, om å la vere å omskjere dottra si:

”Eg har ringt, og eg har skriva brev til henne og trygla henne om å la vere. Men ho høyrer ikkje på meg. Ho veit at dette bestemmer ho sjølv. Det er kvinnene som har makta her. Vi menn kan bare prøve å påverke, men om ikkje kvinnene sjølve vil, har vi lite å stille opp med. Du kjenner dei somaliske kvinnene ikkje sant ? Du har budd fleire år i Wajir. Då veit du at dei somaliske kvinnene er sterke og eigenrådige”.

Med desse utsegna posisjonerte Osman seg som motstandar av kvinneleg omskjerjing. Kort tid etter denne samtalen, vart omskjerjing av somaliske jenter tematisert i TV-2, og den tidlegare omtalte programposten ”Rikets tilstand”. Dei somaliske informantane mine i Berg fortalde at dei kjende seg ”overkjørt” av den retorikken som TV 2 nytta i desse programma. Spørsmål nokre stilte kunne vere som dette:

”Kvifor viser ikkje media at mange av oss for lengst har teke avstand frå denne kulturelle praksisen ?”

Ein annan informant sa dette:

⁹⁵ Kadra er namnet på den unge somalisk jenta som var sentral i norsk media etter sin deltaking i TV2 sitt program ” Rikets tilstand”, hausten 2000, om omskjerjing av somaliske jenter.

” Kvifor blir muslimske menn alltid framstilte på slike negative måtar i media ?”.

Fleire etterlyste program om omskjering, som kunne vere meir informative, for både nordmenn og somaliarar. Til dømes var det fleire av foreldra som hevda at det var svært viktig med informasjon - retta mot både nordmenn og somaliarar som forklarte *kvifor* kvinneleg omskjering har vore ein vanleg praksis, og framleis vert praktisert i mange kulturar:

”Det er ikkje alle somaliarar heller som eigentleg veit kvifor vi har denne praksisen, fordi vi alltid har hatt det slik, det er difor heilt naturleg for dei fleste” (Nuria).

Vidare var mange opptekne av *korleis* ein kunne gå fram for å få slutt på omskjering, utan samstundes å stigmatisere ei heil gruppe menneske. M.a. gjekk nokre av dei somaliske mennene i Berg saman om å skrive eit lesarinnlegg i lokalavisa (utdrag):

”Vi som kommer fra Somalia og bor her i Berg, har et nært samarbeid med kommunen. (...) I de første to ukene i oktober var mediene svært fokusert på omskjæring. Vi somaliere som bor her i kommunen har diskutert dette, og resultatet er at vi vil informere om våre synspunkter til lokalsamfunnet her gjennom avisen. Vi hadde også et møte med en tverretatlig kommunal gruppe om saken. Omskjæring var en del av en grusom tradisjon som eksisterte før Islam. Denne tradisjonen er forbudt i Islam, men i Somalia har en formelt sett aldri innført Sharea (Islamittisk lov) og derfor er den aldri blitt forbudt der. Hensikten med omskjæringa var å kontrollere jentene sin uskuld og det var mor som hadde ansvaret for dette. Om jentene ikke ble omskjært, ble de diskriminert i samfunnet rundt seg, og da særleig av kvinnene.

Årsaken til at denne grusomme og upopulære tradisjonen eksisterer enda i deler av det somaliske miljøet, har etter vårt syn sammenheng med de ustabile forholdene som har rådd og fremdeles råder i landet vårt; - kolonisering, oppdeling av folkegrupper, konflikter og mangel på felles regler og lover. For 20 år siden hadde den siste somaliske regjering en kampanje mot denne tradisjonen og klarte å presse ned talet på jenter som ble omskjært. I dag finnes flere regioner som ikke praktiserer omskjæring.

Det somaliske samfunnet/Den somaliske komitè i Berg er i mot praktisering av omskjæring og støtter Kadra i hennes engasjement mot dette. Vårt klare mål er å utrydde praksisen med omskjæring i framtiden.

Det somaliske samfunnet/Somalisk komitè i Berg. ”

Innlegget kom som ein klar motreaksjon til den negative medieomtala av somaliarane, som foreldra i Berg omtala som ”svært uheldig, for kontakten med nordmenn”. Diverre fekk innlegget, som nemnt tidligare, liten fokus i avisa, og plassert nokså ”anonymt” som eit lesarinnlegg - som ikkje vart følgt opp redaksjonelt.

Oppsummerande refleksjoner

Eg har prøvd å syne, gjennom informantane sine stemmer, at grensene mellom etniske grupper ikkje er nøytrale. Det dreier seg stadig om rangeringar og referanse til ein verdiskala om kva som er ”bra” versus ”dårleg”, ”likt” versus ”ulikt”, og kven som passar inn i allereie etablerte kategoriar og førestellingar om ”oss” og ”dei”. I ei oppsummering av denne delen vil eg reflektere over følgjande samanheng, mellom den lokale offentlege diskursen om somaliarane, og produksjonen av stereotypiar om ”det offentlege” mellom somaliarane.

Eg vil trekke fram eit par karakteristikkar innanfor den lokale offentlege diskursen om somaliarane frå kapittel 2, og som begge ”fann” sine referansar i somaliarane sine sjølvrepresentasjonar (Tambs- Lyche,1991):

”Det e’kje råd å ha kontroll på somaliarane”.

” Borna deira kan ikkje å leike som andre barn” (implisitt fordi) ”dei får ikkje lov å vere saman med andre born (t.d. i barnehagen)”

Desse stereotypiane peikar på sider ved dei somaliske familiane sin etniske identitet og ”livsstil” – m.a slik nokre i det lokale hjelpeapparatet i Berg karakteriserte dei, og vidare; uttrykte vanskar med å kunne ”takle” (”Vi kjenner oss hjelpelause som hjelparar”). Påstandane vert likevel først interessante for mitt problemområde, når dei vert kontekstualisert og forstått - utifrå personane (som uttaler seg) sine referanserammer og verdsbilete. I første omgang (overflatisk) fortel karakteristikken ein del om dei som talar. Mellom anna at det er viktig ”å ha kontroll” over somaliarane. I høve til utsegn nummer to, handlar det om ei oppfatning av ”leik”, som eit objektivt fenomen, som innehar visse kjenneteikn og kodar - som nokre barn har, og som visse andre born ikkje har. I denne samanheng kan dette relaterast til det Bourdieu omtalar som kulturell kapital.

Ved å kontekstualisere slike oppfatningar eller ”syn”, som dei eksemplifisert ovanfor, er det følgjeleg mogleg å skjønne at det kanskje ikkje er fordi ”dei/den andre”, verken manglar noko eller ”feiler” noko, men rett og slett ikkje finnast i referansepunktet, som partane har i ”verdbiletet” sitt (Tambs-Lyche,1991). Det dreier seg langt på veg om eit dikotomisk forhold i ein ”barnets beste diskurs”: Nemleg synet på barnet i ein familie - og klanskontekst på den eine sida (Jfr. metaforane ”Ein somaliar utan familie, er som ei grashoppe utan vingar ” og ”Den som flyg omkring åleine vil til slutt lande med hovudet først”), og barnet som eit ”autonomt, sjølvstendig individ” på den andre sida.

Poenget ved å trekke inn dei to stereotype karakteristikkane av somaliarane ovanfor, er først og fremst, for å synleggjere korleis stereotypiar opptrer parvis. Eg meiner å ha presentert slike parvise stereotypiar i dei diskursane eg har gjort greie for så langt (kap.2 og 3).

Når representantar for det offentlege i Berg (kap.2) kunne hevde at: **”Det e’kje råd å ha kontrollen over somaliarane”**, svarer somaliarane med ein tilsvarande stereotypi av ”det offentlege”: **”Systemet vil vite alt om deg i Norge”**. Begge stereotypiane har tre referansepunkt: For det første kan det tyde på at når flyktningkonsulenten seier at det ikkje er råd å ha kontrollen på somaliarane, kan det ha opphavet sitt i ei stereotyp oppfatning om det offentlege, som ein ”velmeinande kontrollør”, og Noreg som ”ansvarsfull vert”. Det er også i dette ”terapeutokratiet” (Jamfør Habermas,1984) viktig å ha ”oversikt”, ”orden” og ”kontroll” for å kunne framstå som profesjonell. Tian Sørhaug (1998) omtalar dette fenomenet knytt til sosialdemokratiske regime som ”ufølsomme overfor hvordan forskjeller er forskjellige”. Sørhaug skriv også terapeutiske strategiar har ein generell tendens til å transformere forskjeller til patologiar eller *manglar*. ” Det noen Andre er- hvis de er forskjellige fra Oss- framstår som noe de ikke *har* eller ikke er. Dermed kan de utsettes for et bredt arsenal av kompensatoriske tiltak(...) Forskjeller blir til et sosialt problem som vi kan løse.” (Sørhaug,1998:133)

Det andre referansepunktet svarar til ei oppfatning av somaliske flyktningar som ”nomadar”, som stadig er på farten, som reiser til og frå norske kommunar og utlandet, og flyttar inn og ut i kvarandre sine bustadar. I tillegg til at dei syner ei utprega *stolt* framferd og opptekne av *ære*.

For det tredje svarar stereotypien til teikna som mange av somaliarane i Berg, sjølv var sendarar av. Då Issak forklarte til den tverretatlege gruppa at **”Ingen kan kontrollere ein somaliar”** var dette berre eitt av fleire ”teikn”, som m.a. flyktningkonsulenten hadde merka seg - og som var med på å stadfeste stereotypien: ”Det e’kje råd å ha kontrollen over somaliarane”.

Ein lokal naboskapsdiskurs om somaliarane

Om etniske teikn og ”syn” på somaliske naboar i Sentrum

Den lokale folkelege diskursen om somaliarane i Sentrum, var gjerne påverka av kva ”andre hadde høyrte og fortalt” - og kva som på avstand syntest ”annleis” og ”uvant”. Informantar i nabolaget - og elles i befolkninga, som sjølv hadde røynsler frå opphald i andre kulturar, representerte likevel variasjonar i synet på somaliarane som etnisk gruppe. Mellom anna var desse - meir enn andre informantar, opptekne av å rette fokus også på ”det norske”, då dei uttala seg om forholdet til flyktningane i bygda. Mange hadde synspunkt på korleis Berg, og då særleg Sentrum, hadde utvikla seg over tid. Frå å vere ei bygd, ”der mest alle kjenner alle”, til ein bygdeby, der folk i mindre grad kjenner naboen, hevda fleire av dei etnisk norske informantane at det ikkje var så lett for nokon å vere ny i Berg.

Somme fortalde at ”bergingane” ikkje lenger hadde for vane å invitere folk heim til seg; i alle fall ikkje spontant. Folk oppsøkte gjerne ulike sosiale arrangement og aktivitetar innan dei mange friviljuge organisasjonane i bygda, og nytta sjeldan heimane sine som sosiale arenaer, for andre enn familien - og godt innarbeidde venekrinsar. Som husvertinna mi, som sjølv var ”innflyttar” til bygda, (sjølv om ho hadde budd der kring 20 år), uttrykte dette:

”Det er ikkje lett å vere ny i Berg for nordmenn heller. Eg kjenner til folk som har store vanskar med å etablere eit sosialt nettverk, og få venner. I alle fall kan det gå veldig lang tid.”

”Dei e ikkje interessert i kontakt med nordmenn”

Ei gjennomgåande oppfatning mellom informantar i det norske naboskapet i Sentrum, var at ”dei e ikkje interessert i å ha kontakt med nordmenn”. Svært få av dei kunne likevel vise til episodar, eller hendingar, der dei sjølv hadde snakka med nokon av dei somaliske naboane, og slik fått vite noko om kva dei somaliske naboane meinte sjølv. Svært få kjende somaliarane ved namn, og fleire hadde problem med å skilje dei frå kvarandre. Når eg spurte kva som fekk dei til å trekke slutningar om kvifor somaliarane ikkje ønska kontakt, fekk eg varierende svar, men alle svara var likevel prega av dei ytre teikna på det som skilde dei frå ”det norske”, eller andre flyktningar som ”dei visste om”. Til dømes svara dei fleste, som Else, ei av nabokvinnene:

”Dei dekkjer då vindauga sine med gardiner alle i hop. Det e ikkje råd å sjå verken inn eller ut der i garden”.

Eller som ein mann, i ein av einebustadane, nærmast dei kommunale husvera som ytra dette:

”Er det somaliarar som bur der ? Eg syns berre at alt i hop er svart der borte no for tida. Nei, eg har ikkje noko imot dei eg, berre der går fredeleg for seg. Kontakt ? Hæ ?! Snakkar dei norsk då ? ”

Eg fortalde at det gjorde dei aller fleste; godt norsk også. Han svarta:

”Å seie du det ? Nei, det visste eg ikkje. Ja, dei må vel det når dei arbeider her. For det gjer dei vel. Arbeidar meiner eg ?”

Helene, var ”innflyttar”, skild og hadde vaksne born. Ho budde i ei av dei kommunale bustadene, nærmast vegg i vegg med dei somaliske barnefamiliane. Ho fortalte dette då eg spurte henne om ho hadde kontakt med somaliarane i nabolaget:

”Familien som bur nærmast her er hyggelige folk. Vi helsar alltid når vi møtest. Eg møter mannen som regel berre når han styrer med bilen. Eg trur han jobber mykje. Eg ser at han vert henta av norske arbeidskameratar når dei skal på skift, men kvinnene ser eg nesten aldri. Eg trur dei er inne for det meste. Dei er ikkje slik som vi, som spring ut kvar gong sola kjem fram. Nei, det verkar tvert om ser det ut til. Jo finare veret er, jo tettare dekker dei seg til. Men ungane leiker ofte kring husa her. Dei sykklar ein del utanfor her, men eg ser dei ikkje saman med norske barn. Dei er som oftast åleine og leikar med kvarandre”.

Veit du kva dei heiter ? spør eg .

”Nei eg kjenner ikkje namna deira, desverre”.

Helene fortalde òg denne historia:

”Det var ei somalisk dame som budde i nabolaget her før, som vi berre såg augene på. Ho såg ut som eit stort svart telt. Det var eit sjokk for kulturen i Berg. Eg veit ikkje kvifor ho var den einaste av somalikvinnene som gjekk kledd slik. Heilt tildekkja. Dei andre er då også tradisjonelt kledde, men dei er meir fargerike og ikkje tildekte i ansiktet. Det skremmer då vettet av oss ! Eg syns eigentleg litt synd på henne eg. Men det er samstundes litt provoserande også ...”

Felles for desse informantane⁹⁶ var at ingen kjente dei somaliske naboane sine, verken ved namn eller sosial status. Helene var den einaste som hadde snakka med ”mannen ved sidan av”. Dei ytre kjenneteikna som ”svart hud”, ”tildekte vindaug”, ”tradisjonelle klede”, ”mange svarte” vart difor framtreddane i omtalene av dei, og markerte såleis grenser mellom ”oss” og ”dei”.

”E det ikkje dei som driv med omskjering av jentungane sine ?”

Eit par av naboane i Sentrum trekte fram dette spørsmålet straks ”somaliarane” vart nemnde. Ingen av dei sa dei visste meir om dette temaet enn det dei hadde høyrte og sett i media. Ein annan fortalde om ein av naboane som hadde flytta derifrå for ei tid tilbake:

”Han fortalte at han hadde høyrte frykteleg barneskrik frå leiligheta over, der det budde ei somalisk familie. Barneskrika hadde vart i fleire timar. Han lurte verkeleg på kva som skjedde der. Kunne det vere omskjering ?”

Korleis den lokale naboskapsdiskursen vart påverka av debatten i TV-2 og programposten Rikets Tilstand, har eg ingen data på, sidan eg ikkje har hatt kontakt med naboar av somaliarane etter den tid. Det er likevel grunn til å tru at den overløke diskursen om

⁹⁶ Her må eg understreke at eg ikkje snakka med alle som budde i ” nabolaget”. Berre dei som var heime når eg ”banka på” eller tok kontakt pr. telefon. ”Nabolaget” er ikkje avgrensa til kun dei som budde i same gate.

somaliarane ikkje nett førte til ei nyansering av dei stereotype oppfatningane som i stor mon prega den lokale diskursen om somaliarane i Sentrum.

”Kommunen burde spreie dei meir”

Det var ikkje sjeldan at eg møtte på oppfatningar mellom naboar i Sentrum, som tydde på ei oppfatning om at kommunen hadde styring, og kontroll, med mottaket av alle flyktningar. Implisitt eit organisert kommunalt mottak, som for primærtlflytta flyktningar (tidlegare omtala i kap. 2). Det var også nokre av naboane i Sentrum som fortalde at dei syntest det var uvant med så mange svarte menneske i nabolaget.

”Kanskje kommunen burde spreie dei litt meir i staden for å samle alle på ein stad ?”
(Martha, ca.50 år).

Ei anna nabokvinne, i 60årsalderen, fortalde at ho hadde høyrte ein del negativt om somaliarane, men kunne eigentleg ikkje heilt skjønne det fordi:

”Dei som snakkar negativt om flyktningane kjenner dei ikkje ein gong !”

og

” Dei gjer då ikkje noko gale heller. Jobb har dei og !”

Ho trudde likevel at folk reagerte negativt fordi: ”Dei rottar seg slik i hop” og

”Eg har høyrte at dei har eigne klanar og slik. Mennene er då stadig å sjå i gatebildet, og sit ofte på kafe. Men kvinnfolka deira held seg mest berre i heimen. Folk snakkar om at dei ikkje får lov å gå ut. Eg veit ikkje eg, men er det slik ?”

Eg registrerte at fleire av dei etnisk norske i Sentrum uttrykte ambivalente kjensler i forhold til somaliarane. Dette var tydeleg mellom dei, som allereie hadde hatt ei eller anna form for kontakt med somaliarane. Gjerne gjennom friviljugsentralen:

”Det er eigentleg flotte folk, desse somaliarane. Særleg damene er då så vakre. Å, nei du skal ikkje trakke dei på tåa ! Eg har forstått at dei er veldig stolte, både av seg sjølve og kulturen sin. Det enklaste ville då vere å berre gi etter og bli meir lik oss, men dei held fast på sine tradisjonelle klede og alt det der”.

Astrid hadde treft dei somaliske kvinnene på Friviljugsentralen og syntest dei var ”flotte damer”.

”Dei snakkar sikkert ikkje norsk ”

Fleire etnisk norske naboar, som eg snakka med i Sentrum, gav uttrykk for at dei ikkje torde å prate med somaliarane. Marit (ei kvinne i 60-årsalderen) sa det slik:

”Det er så pinleg å bli ståande slik å stotre”.

Ho kunne ikkje skjønne korleis eg kunne halde gåande samtaler med dei så lenge, for visst hadde ho lagt merke til at eg hadde vore inne hos dei ”i timevis”. Ein av ”innflyttarane”, som sjølv hadde røynslar frå lengre opphald i utlandet, hevda at ”nordmenn” var lite i stand til å gje dersom dei opplever eller trur at dei ikkje får noko att. Ho sa det slik:

”Folk i Berg er ikkje er noko unnatak i så måte. Folk er seg sjølve nok. Mangt har vore prøvd opp gjennom åra, men lite varer ved. Måten folk snakkar på; eller rettare *pratar* på, ekskluderer andre som ikkje kjenner kodene”.

Dei få som hadde hatt kontakt med somaliarane i nabolaget, var likevel imponerte over kor godt dei snakka norsk. Særleg nokre av dei somaliske kvinnene i Sentrum hadde blitt lagt merke til. ”Ho snakka til og med dialekt !” (Petra, 60 år). Det var tydeleg at Friviljugsentralen hadde spela ei vesentleg rolle for å etablere eit positivt inntrykk her. Etnisk norske, som hadde vore på Friviljugsentralen, hadde sjølve opplevd at nokre av dei somaliske kvinnene ”snakka forbausande godt norsk” . Likevel var det ei vanleg haldning mellom etniske nordmenn at: ”Det er vanskeleg det med språket ”.

Forteljingar om somaliarane i Dalen

Oppfatningar om somaliarane i Dalen var meir prega av nærleik til personane. Naboane der kjende den somaliske familien i nabolaget på fornamn, og gav uttrykk for at dei var opptekne av korleis familien treivst i bygda. Eit par av nabokvinnene kunne fortelje om episodar, der dei hadde ”henta” Halima til lokale tilstellingar (basarar) på skulehuset:

”Det er på den måten ho kan kome i kontakt med bygdefolket på. Ho er så beskjeden, men det såg då ut som ho treivst å vere der. Det er viktig at ho kjem seg ut.”

Anders, som kanskje var den som hadde hatt mest kontakt med familien, og då særleg Osman, fortalte at:

”Vi lurar naturlegvis på om dei er einsame her i Dalen.”

Han fortalte at han slett ikkje kjende seg sikker på om Halima var tilfreds med livet i bygda:

”Osman er meir utadventd og har eit større kontaktnett, men Halima synest eg at vi ser altfor sjeldan”.

Dei nærmaste naboane fortalde at dei nok opplevde det som vanskeleg å få i stand kontakt, ”som gjekk av seg sjølv”. Ein nabo, fortalde at dei hadde gjort fleire forsøk på å få Halima med på aktivitetar i bygda. Ho hadde og invitert familien heim til seg.

”Men det er ikkje lett; det er litt tungvint at dei må inviterast kvar gong. Men slik er det vel med oss og. Det e ikkje slik at vi spring ned dørene til folk. Vi brukar å seie at dei berre må stikke innom, men det ser ikkje ut til å fungere så godt. Men vi håper det heile vil gå seg til med tida.”

Anders og kona hadde stadig kontakt med Osman om forskjellige praktiske gjeremål i kvardagen: ”Om bil og data og sånne greier”.

”Men det er jo kona mi som har best greie på data, og det er ho som har den finaste bilen av oss to - så det overraskar sjølvsagt Osman når eg seier han må snakke med kjerringa mi om data, og ”det er kjerringa sin bil”. Eg ertar han litt med det også, forstår du. Men han toler det godt, og det er jo slik dei lærer om oss også.”

Denne historia til Anders kan vere ein illustrasjon på korleis han ved å attribuere til kjønnsaspektet i samtalen med Osman, samstundes markerte grenser mellom ”oss(vi)” og

”dei”. Grenser mellom ”oss”, som har oppnådd likestilling mellom kjønna, og ”dei” - som framleis har ulikskap og rangering mellom kjønna.

Anne ein annan nabo, fortalde at ho hadde sagt til Halima, at ho berre måtte sende ungane over til henne dersom ho hadde trong for tilsyn. Anne trudde det kunne vere vanskeleg å få til god kontakt fordi: ”Dei er så annleis enn oss”.

”Eller det er i alle fall det vi trur at dei er. Dei er jo muslimar også, og det er ikkje så enkelt å vite kva ein skal servere dei heller, om dei kjem på til meg. Besøk. Er det greitt å spørje dei direkte om slike ting trur du ?”.

”Men kva skal vi snakke om når dei ti første spørsmåla er oppbrukte ?”

Lea, ei anna nabokvinne fortalde om kor vanskeleg det var når ein ikkje visste kva ein kunne snakke om, eller om ein vart forstått. Dette pinlege i relasjonane vart stadig eksemplifisert gjennom historier om episodar der ”samtalene hadde gått i stå” - eller ”kunne ha gått i stå”. Eit døme på slike ”tenkte” episodar var Anne si historie. Ho fortalde om då ho gjekk frå hus til hus i bygda for å selje lodd:

” Då eg var ute og selde lodd for Sanitetslaget her om dagen, så gjekk eg berre forbi huset deira. Eg tenkte at det vart for vanskeleg å ringe på og spørje om dei ville kjøpe lodd...dei er kanskje ikkje kjende med den slags. Kanskje dei ikkje ville forstå dette med loddsal...men eg burde vel ikkje ha tenkt slik - eller ?”

Ho reflekterte ein del over kvifor ho opplevde det heile så vanskeleg, ja, nesten som ubehageleg:

”Eg får nesten dårleg samvit. Det må nok ha litt med vår norske måte å vere på òg ”.

”Vi har då folkeskikk her i bygda !”

Anders fortalde at det ikkje berre var han og kona som var opptekne av om Osman og Halima hadde det bra i Dalen.

”Vi har då folkeskikk her i bygda! Det er klart folk her omkring er opptatt av korleis dei likar seg her. Men fordi det ikkje er så lett å få det til – denne naturlege omgangsforma, som folk flest har her, så er det mange i Dalen som går rundt med dårleg samvit, på ein måte.”

Naboar i Dalen framheva eit ansvar for å skape kontakt mellom somaliarane og lokalbefolkninga. Det var det Anders kalla ”folkeskikk”. Men ingen ønska å framstå som ”masete”. Aller helst ønska dei at Osman og Halima - ”no når dei tross alt har budd i bygda ei tid” - skulle ta dei fleste initiativa til kontakt sjølve. Eit par av naboane sa dei kjende ubehag, dersom dei stadig måtte ”be dei med på alt”. At Osman og Halima hadde vald å busette seg i Dalen såg dei fleste svært positivt på. Problemet var meir knytt til førestellingar som folk hadde, om kor vidt dei var einsame, om dei treivst eller ikkje treivst, og kva forventningar Osman og Halima hadde til naboane.

Sist eg snakka med Anders på telefonen - under skriveprosessen - fortalde han at:

”Dei må like seg her likevel, eg kan ikkje skjønne anna eg, for no har han Osman skaffa familien eit større hus her i Dalen. Ja, huset er ein einestad som stod ledig her i nabolaget, berre nokre få meter frå der dei budde før. Der dei budde før vart nok for lite for dei no når dei har fått eit barn til ”.

Oppsummering av nokre "kompromiss" mellom partane sine syn på kvarandre

Fordi relasjonen mellom dei etniske gruppene som det er fokusert på i denne studien, i så sterk grad er prega av eit majoritets/minoritets forhold, er det relevant å trekke vekslar på "det hierarkiske verdsbilete" som forklaringsmodell på nokre aspekt ved relasjonane. Dagleglivet sine møter mellom ein sterk og ein svak part, uttrykkjer ei rekkje situasjonar, der partane oppfattar eigen "underordna" eller "overordna" status som "naturleg". Det kan til dømes dreie seg om det Grønhaug (1979:7) skildrar som "fremmedarbeidernes overveiende lavklassepreg". Han siktar her til at mange i denne gruppa har lavstatus yrker, lav inntekt, tronge butilhøve - samt manglande kunnskapar om det norske språket, norske kodar og reglar for åtfærd. Også representantar i den somaliske befolkninga i Noreg, som *ikkje* lever under slike lavstatus forhold, som dei Grønhaug her siktar til, vil gjennom den overlokale hegemoniske diskursen bli kategorisert innanfor "lavstatus" gruppa. Når Lea og dei andre småbarnsmødrene i Dalen møter Halima på "føremiddagstreffa" sine spelar dei ut lokale reglar for åtfærd som dei beherskar, men som Halima ikkje beherskar. På kva måte kan så desse røynslene påverke partane sine sjølvbilde ?

Utifrå den hierarkiske modellen vil Lea kunne oppfatte (og rettferdiggjere) den overordna posisjonen sin som "naturleg", og kan forklare den med at "det er då vi som e herifrå". Utifrå ein norsk "rettferdsmoral" (jfr. Inger- Lise Lien, 1991) vil Lea og dei naboane likevel kunne meine at det er nordmenn si plikt å ta imot flyktingar i dette landet, og at desse bør handsamast "likt" med etnisk norske. Implisitt finnast her eit paradoks; og ei oppfatning om at nokon er meir opphavlege- og såleis har gjort seg meir "fortente som eigarar" av både det kulturelle, økonomiske og sosiale rommet. Utifrå dette perspektivet har Lea (og majoriteten) "rett" til å definere dei kulturelle rammene som er gyldige for målretta handling. Det er difor tale om symbolsk makt, og ein majoritet med eit overtak når det gjeld symbolsk kapital.

Halima på si side vil kunne syne til krigen i Somalia som årsak til at ho lever som "annenrangs innbyggjar" i Noreg. Det verkelege livet, var der heime i Somalia – før krigen, og kanskje ein gong i framtida dersom dei politiske forholda har betra seg.

At Halima også er afrikanar, svart, muslim og i tillegg kan koplast til ein nomadisk livsstil,⁹⁷ symboliserer etniske teikn med lange tradisjonar og vurderingar, innan eit hierarkisk bilete av verda. Aspekt ved relasjonen mellom Halima og Lea kan difor også vere prega av vurderingar frå denne "tradisjonen", utan at det nødvendigvis får utslag av rasisme.⁹⁸ Slik eg oppfatta at desse sosiale prosessane viste seg i Dalen, kan det vere grunn til å tru at "tradisjonen" også var påverka av lokale førestillingar om "folkeskikk" og "dårleg samvit".

Det som er sagt så langt, representerer kontrastar til det "egalitære" verdsbiletet. Metaforen "som man reder ligger man" kan vere med på å forklare det egalitære verdsbiletet. Kor vidt Halima og somaliarane som gruppe vert vurdert (av etnisk norske) som ein "problematisk" eller ein " uproblematisk" flyktingkategori, kan i lys av eit egalitært verdsbilete, kunne forklarast ved medlemmane i gruppa sin moralske evne - eller vilje, til å endre livsstil (m.a. ved å ta kontakt sjølve), tilpasse seg det lokale norske og bli meir "lik nordmenn". Den som gjer det godt i det egalitære verdsbilete, kan sjå på suksessen som frukt av eigen dugleik, skriv Tambs-Lyche. Motsett vil mangel på suksess måtte inkorporerast i

⁹⁷ Jamfør handsaminga av andre nomadiske grupper i vesten og Noreg; t.d. taterar og samar. Les meir om dette i Dyrliid, L. og Bjerkan, L (1997) "Et antropologisk blick på de reisendes livshistorier", Haave, P (2000) "Sterilisering av taterne 1934-1977: en historisk undersøkelse av lov og praksis: sammendrag", Eidheim, H (1969) "When Ethnic Identity is a Social Stigma".

⁹⁸ Tambs-Lyche(1991:142) hevdar likevel at " ...når en slik vurdering får navn av rasisme, innebærer dette at vi innfører et skille mellom et bilde av verden der folkeslagene antas like, og et selvbilde hos enkelte grupper der rase fremdeles antas å ha betydning; vi relegerer rase fra "verdensbilde" til "ideologi".

sjølvbiletet som *stigma*. (jfr. Eidheim,1969). Grappa sine medlemer vil då måtte søke tilflukt i andre verdisett; som t.d ”denne verden er ikke laget for gode mennesker - forklaringer”. Den somaliske metaforen ”Waaladoogi yaan la,dacaroonin” (flyktingtilværet er som ei lang tørketid/ventetid), kan i så måte tolkast innanfor ein slik modell. Rangeringar mellom partane i interetniske relasjonar dreier seg om rangeringar etter ein verdiskala hevdar Tambs-Lyche(1991). Dermed kan grensene mellom ”inn - og utgrupper” (Eriksen, Neumann, Salimi, 1999) i befolkninga, finne sine uttrykk i *kompromiss* mellom partane sine syn på kvarandre.

KAP.4 MØTER MELLOM OFFENTLEG TILSETTE OG SOMALISKE FORELDRE

Innleiing

Som overskrifta indikerer skal dette kapitlet handle om møte mellom somaliske foreldre, og aktørar frå lokale offentlege etatar. Gjennom presentasjon av partane sine forteljingar om kvarandre, har eg i tidlegare kapittel (2 og 3), tematisert dei ambivalente kjenslene i relasjonane mellom offentleg tilsette og somaliarane som flyktningkategori. Spørsmål og utgangspunkt for det vidare er difor: Kva var med på å framkalle "det problematiske" i dei offentleg tilsette sine forteljingar om somaliarane ? For å finne forklaringar på dette vil eg først gjere greie for eit utval av situasjonar der partane møttest, og nokre av dei samhandlingsmønstra, som eg meiner å ha observert. Det problematiske i relasjonen, vil deretter bli "generalisert" og forklart ved hjelp av *ambivalens* som analyseperspektiv.

Utanom arbeidsplassane (som ikkje har hatt fokus i dette studiet) var dei somaliske foreldra sin kontakt med etnisk norske, i all hovudsak knytte til offentlege arenaer som skule og barnehage, friviljugsentralen og vaksenopplæringa. Det empiriske materialet er her avgrensa til situasjonar knytte til dei interetniske relasjonane: foreldre/heim – lærar/skule (barneskule og barnehage). Av omsyn til oppgåva sitt omfang har eg ikkje løfta fram empirien frå andre relevante relasjonar som elev – lærar (VOS), og brukar – brukar (i kvinnegruppa, FVS). Funn frå desse to arenaene vil likevel representere viktig bakgrunnsmateriale for einskilde resonnement i dette kapitlet.

Sjølv om forteljingane om somaliarane mellom offentlege tilsette lokalt, var meir positive og differensierte enn i den overløke diskursen - ikkje minst på grunn av den høge sysselsettingsprosenten i gruppa, og eit generelt lavt forbruk av sosiale tenester (sjå kap. 2), var historiene likevel prega av informantane sine ambivalente kjensler i høve til nett denne flyktninggruppa. Kva var det så i dei interetniske relasjonane som påkalla ambivalente kjensler blant dei offentleg tilsette ? Var det t.d slik at forskjellane vart oppfatta som *ulikskap* (i meininga ulikeverd) og dermed ei utfordring for den "norske liksskapsideologien" ? (Jamfør Marianne Gullestad, 1989,1985). Og vidare: Var visse forskjellar, t.d. i livsstil og religion, vanskelegare "å tole" enn andre ulikskapar ? Og om så var: På kva måte kom dette til uttrykk i direkte møter mellom somaliske foreldre og offentleg tilsette ? Desse og fleire spørsmål ligg bak presentasjonen av det empiriske materialet i dette kapitlet, og vil seinare bli trekte inn i analysane av det ambivalente.

Eg har såleis lagt vekt på å presentere samhandlingssituasjonar, der informantane, på begge sider; offentleg tilsette og somaliske foreldre, framhevar visse kulturelle særtrekk, som teikn på forskjellar frå, eller som teikn på tilknytning til eit gjeve fellesskap. Søkjelyst vil med andre ord bli retta mot dei sosiale gruppene sine grenseprosessar og rekrutteringsprosessar, og ikkje summen av alt det kulturelle stoffet som etniske grenser femnar om (Barth,1994). Aktørane sine ulike fokus i ein "barnets beste diskurs", sett i lys av rangerte verdsbilete og forskjellige "framtdsprosjekt", vil såleis bli trekte fram som døme på nemnde grenser – og rekrutteringsprosessar.

Til "barnets beste" eller "kontroll" over livsverder i endring ?

Kva som var til det beste for borna var, både frå skulen si side og dei somaliske foreldra, forankra i forskjellige verdiar og fokus, for kva som var viktig både i eit "her og no" perspektiv, og i eit framtdsperspektiv. Det dreidde seg m.a.o. om kryssande interesser mellom det offentlege og dei somaliske foreldra, t.d. sett i høve til referansepunktet som partane hadde i verdsbileta sine - og ulike vurderingar som dei gjorde med omsyn til kva som

var til det beste for borna. Eg talar altså om forskjellige framtidsprosjekt⁹⁹: Den norske skulen (og det offentlege) sine mål om å skape ”gagnelege samfunnsborgarar”, integrerte i det norske samfunnet - og foreldra sine ønskjer om ei vidareføring av eigen kulturell tilknytning gjennom borna. Det som er nemnt, inneber likevel ikkje at partane mangla samanfallande interesser og verdisyn på visse områder som galdt borna. Tidsaspektet spela her ei vesentleg rolle; m.a. fordi det gjerne var slik at dei foreldra som hadde levd lengst i Skandinavia, var dei med flest (i alle høve tilsynelatande) samanfallande interesser med lokale offentlege oppfatningar.

Det som likevel vil bli fokusert på i det følgjande, dreier seg om: Ulikskapar og kryssande interesser mellom partane i relasjonen. Det ikkje likegyldig kva for forskjellar det vil bli fokusert på, fordi nokre forskjellar opplagt hadde større symbolverdi enn andre. Dermed kan ein gå utifrå at dei også hadde større innverknad på ambivalente kjensler i relasjonane.

Tre farsstrategiar

I det følgjande vil eg presentere tre foreldrestrategiar, her kalla farsstrategiar, i kommunikasjonen med tilsette i skule og barnehage. Illustrasjonane er meint å gje eit innsyn i mangfaldet, og individualiteten innanfor den somaliske foreldregruppa, samstundes som dei i varierende grad også kan tolkast som handlingar og haldningar innanfor ein kollektiv kontekst.

Felles for alle familiane var at dei hadde ei tydeleg ansvarsdeling som innebar m.a. at kontakta med skulen var far sitt ”hovud prosjekt” – i tråd med tradisjonelle verdiar, men vel og merke samstundes som dette ikkje var eit sjølvinnlysande omstende. I møte med ”det overlokale”¹⁰⁰ vart foreldrerollene ”konstruert” - i meininga skapt og gjenskapt - i bestemte sosiale kontekstar.¹⁰¹ Fordi alle heimane faktisk hadde ein *far*¹⁰² i hushaldet, var det mogleg å vedlikehalde ei slik ”naturleg” (i tydinga tradisjonell) ansvarsdeling mellom kjønna. Dette innebar ikkje at mødrene ikkje hadde synspunkt og meiningar om norsk skule og barnehage. Eg opplevde høg grad av refleksjon og kunnskap der mødrene (og fedrane) var medvitne rollene sine i eksil, inkludert også i høve til endringar av tradisjonelle mønstre. Sjølv om mødrene hadde reflektert mykje kring foreldrerollene knytte til skulen, føretrekte dei at far tok seg av den direkte kontakten, og var familiens talsperson utad. Dette vil bli særskilt handsama seinare, i kapitlet under ”Delte kjønnsfære – eit ”ubehag” i ein norsk likskapskontekst ?”

Det vart dessutan trekt fram som positivt frå foreldra (av begge kjønn) at dei ikkje hadde dei same problema (i alle høve ikkje i same omfang), som mange somaliske familiar i Oslo hadde. Dei sikta då til historier om normoppløysing, problem med ungene, og fedre som hadde mista ære og makt som forsørgjar og far¹⁰³.

⁹⁹ Les også Kjersti Ericsson og Guri Larsen sin artikkel *Barnet mellom hjem og skole: de voksnes prosjekt eller handlende subjekt?* I Oppvekst i barnets århundre. Historier om tvetydighet (Jensen,backe-hansen,Bache-Wiig,heggen, 1999(red))

¹⁰⁰ Eg siktar her til modellar som legg vekt på dei globale, lokalt formande prosessane: jamfør J. Habermas sitt omgrep *kolonisering av livsverda*, der fokus er vendt mot korleis opplevinga og tilnærminga til kvardagen i aukande grad er merka av økonomiske og politiske strukturar; *systemverda*.

¹⁰¹ Syner her til Anthony Cohen si analyse av omgrepet lokalsamfunn i *The Symbolic Construction of Community* (1985:98), London: Tavistock Publications

¹⁰² I motsetnad til fleire av dei somaliske familiene i Oslo som informantane ofte samanlikna seg med. Jamfør også Torunn Højdahls hovudfagsrapport *Somalier i diaspora. En studie av splittede somaliske hushold*.(2000)

¹⁰³ Her vil eg vise til Torunn Højdahl sin hovudfagsrapport ”Somalier i diaspora. En studie av splittede somaliske hushold” (i Oslo). Ho skriv :” Relasjonen mellom far og sønn i postfigurativ kultur gjenspeilet rettigheter og plikter. Den nære relasjonen er smuldret opp for skilte somalier i Oslo. Forholdet er ikke lenger preget av kontinuitet, autoritet, ansvar, respekt og inkludering.” (2000:77)

Ulike måtar å samarbeide med skulen og barnehagen på, representerte kvar for seg, strategiar på individ og hushaldsnivå. Frå lokale offentlege instansar si side, kunne det likevel synast som strategiane helst vart tolka som ”mannsmakta” i den somaliske foreldregruppa.

Om avstand og maktesløyse

Ibrahim: ”Systemet vil vite alt om deg i Noreg ”

Utdrag frå feltobservasjonar :

Lærarinna delte ut eit brev til alle elevane i klassen. Då ho kom til Guhad gav ho han i tillegg ei munnleg beskjed: ” No må du altså ikkje gløyme å gi dette brevet til pappa ”. Måten ho sa det på kunne tyde på tidlegare røynsler frå at skriftlege beskjedar til faren ikkje var nådd fram. Brevet inneheldt detaljert informasjon om aktivitetar og oppgåver for skule og heim i ”Grunnskuleveka”.¹⁰⁴

Seint same ettermiddag låg brevet framleis i ranselen. Guhad hadde teke opp skulebøkene sine ved stovebordet og gjorde lekser. Far sat ved sidan av og kika på han og hjelpte han litt med å teikne ein figur. Guhad hadde ikkje gjeve faren brevet enno. Ikkje forstod Guhad kva ”Grunnskuleveka” innebar, og ikkje var han så sikker på om far forstod det heller. Eg spurte litt seinare om han hadde gjeve brevet til faren. ”Nei”, svara han. Så leitte han på botnen av ranselen og drog brevet litt motvillig opp - og gav det til faren. ”Kva er dette ? ” spurte faren. ”Har du gjort noko gale ? ” Faren hadde problem med å forstå kva som stod i brevet. Eg las brevet høgt for han. ”Grunnskuleveke – kva er det ?” spurte han etterpå. Eg forklarte det eg sjølv hadde forstått; mellom anna at skulen la opp til aktivitetar, der foreldra og lokale organisasjonar vart inviterte inn i skulen, for at partane skulle bli betre kjende med kvarandre. Ibrahim såg litt oppgitt ut og spurte: ”Men er *det* undervisning då ? ”

Ibrahim kom til Noreg i 1991, men flytte til Berg først i 1998, etter lang tids arbeidsløyse i tidlegare kommunar. Han var skild åleinefar til tre gutar på 3, 7 og 14 år, og jobba no som produksjonsarbeidar i skift, i ein av fabrikkane i Berg. Familien delte hushald med vertsfamilien Abdi og Rukia, og deira tre born, i Sentrum.

Eg opplevde Ibrahim som ein omsorgsfull og nærverande far for borna sine, som streva hardt for å skjytte rolla si som far i eksil. Framtidsdraumen var for han eit liv i Somalia, for både borna og seg sjølv. I ”ventetida”, som flyktningtilværet representerte, var arbeid og økonomisk sikring, inkludert pengetransaksjonar til familien heime, det viktigaste i kvardagen. Jobben som produksjonsarbeidar var han til gjengjeld var svært stolt over. ”Arbeid ” var generelt sett eit hyppig tema i ein somalisk diskurs om eksiltilværet, noko som borna tidleg vart sosialisert inn i. Særleg galdt det dei eldste sønene, som oftast var saman med faren og mannlige klansvenner i fritida - framfor samvær med norske jamaldringar.

Som dei fleste av foreldra i Sentrum, kom også Ibrahim frå ein nomadisk livsstil på landsbygda i Nord-Somalia. Utanom koranskulen var hans eigen skulebakgrunn prega av langvarige avbrot grunna krig. Hans eige forhold til lærarar var forbunde med stor respekt og autoritet. Lærarane skulle ha ansvar for det som skjedde i skulen, og foreldra skulle påkallast, berre når noko gale var på ferde.

Arrangement og sosiale samkome for foreldre, elevar og lærarar (dugnader, klasse/skulefestar, temaveker, avslutningar m.m), var aktivitetar som Ibrahim ikkje tok del i. Heller ikkje foreldremøte eller foreldrekonferanse hadde han møtt til, og forklarte det med at han ikkje hadde tid - eller overskot til den slags gjeremål i kvardagen. Brev frå skulen om ulike beskjedar og arrangement, vart som regel liggjande i ranselen – og til sist kasta uleste.

¹⁰⁴ Ideen om å ha ei Grunnskuleveke kom opp i Foreldretuvalet for grunnskulen, kyrkje –utdannings- og forskingsdepartementet i 1986. FUG fekk med seg lærarorganisasjonane, og fekk oppretta Grunnskuleveka. Meininga med å ha denne veka er å prøve å få til eit betre heim-skule samarbeid, ved å opne skulen for lokalsamfunnet, invitere foreldre og andre inn i skulen m.a. gjennom ein ”open dag ” på skulen

”Systemet vil vite alt om deg i Norge” sa han ein gong, han skildra korleis han oppfatta forholdet sitt til det offentlege og skulen.

Sjølv om Ibrahim ikkje var aktiv i høve til skulen, gav han likevel uttrykk for uro knytt til borna sin skulekvardag; om t.d dei vart erta, eller plaga på skulen - fordi dei var afrikanske og svarte. Hans måte å følgje med på kva som skjedde i skulesamanheng var gjennom borna sine forteljingar. Når han ikkje var på arbeid, prioriterte han å vere saman med borna, anten i heimen eller at han tok dei med på besøk hos andre klansvenner. Han la stor vekt på at oppsedinga av borna handla om å lære dei å vere lydige og hjelpsame. Etter skuletid hadde dei alle plikter i heimen, og den eldste hadde eit særskilt ansvar for dei yngre, som igjen på si side måtte vise respekt og vere lydige overfor den eldre broren.

Som far opplevde Ibrahim å kome til kort når det galdt ”krava” som skulen stilte. Strategien overfor skulen hadde så langt vore å halde avstand, for dermed å unngå audmjukande situasjonar. Langt på veg overlet han til eldste sonen å formidle informasjon mellom skule og heim - også når det galdt den yngste sonen, Guhad som nyleg hadde byrja i første klasse. På eit vis kan ein seie at skulen vart opplevd som ein ”konkurrerande” verdiformidlar i høve til ungane. I særleg grad fordi han som far ikkje kjende den norske skulen sine kodar (språk og symbol) godt nok, eller makta å bere fram egne meiningar og argument i dialog med lærarane. Hans egne mindreårige søner hadde dessutan tileigna seg kompetanse, som han sjølv ikkje hadde. Den kunnskapen og kulturelle kapitalen, som han hadde sjølv hadde tileigna seg fram til vaksen alder, opplevde han representerte liten verdi i ein norsk skulesamanheng. Eldste sonen, som hadde gått i norsk skule i snart sju år, hadde i staden teke over farspliktene i høve skulen.

Etter mange samtaler med Ibrahim, fortalde han at den viktigaste årsaka til at han ikkje møtte til samkoma på skulen, var at han syntest det var svært nedverdiggjande og ubehageleg å ikkje forstå - eller gjere seg forstått. I særleg grad trekte han fram det han kalla doble tydingar av orda, og det ”sur - søte” i dialogen med offentlege tilsette.

Å kunne uttrykkje seg verbalt, og bli forstått, kan i generelle vendingar seiast å vere sentrale universelle menneskelege behov. Eg vil likevel trekke fram I.A Lewis (1981), som indikerar ei tolking av dette fenomen som typisk ein somalisk kontekst:

” ... as nomads with little plastic art, linguistic skill is enormously important to Somalis”.

Det kan tyde på at individuelle farsstrategiar i høve det offentlege, og Ibrahim si frykt for å tape ansikt og ære i høve til skulen, kan finne forklaringar også innanfor ei slik fortolkingsramme. Hassan Keynan, som sjølv er somaliar skriv, i ein av artiklane sine (1999) at :

”Somaly history is rooted in Somali cultural heritage, which in turn is rooted in the Somali language. Although it was written in 1972, the Somali language is steeped in oral tradition of which poetry is the most pervasive and most potent symbol. It’s also the principal form of social communication and public discourse, which no any other media can rival, at least not yet.” (1999:185).

”Avstandsstrategien” overfor skulen, vart frå lærarane si side oppfatta ulikt. Nokre karakteriserte det som ein slags ”boikott” og ”nedprioritering av ein viktig del av borna sin kvardag”, medan andre tolka dette som ”mangel på kompetanse” i høve det å evne å kunne manøvrere innanfor skulen sine kodar, og hevda at ”denne tendensen kan ein då finne mellom einskilde norske foreldre også” . Men : ”Dei må gjere noko sjølve også, for å forstå oss betre, vi kan ikkje springe etter dei heller”. Ein av lærarane framheva at ho opplevde det som mykje vanskelegare ”å purre på” framandspråklege foreldre, enn norske, fordi telefonen var eit dårleg hjelpemiddel når språket var dårleg. Det var dessutan svært tidkrevjande i ein hektisk kvardag å forsøke å ”overtale” foreldre til å møte opp til foreldresamtalar etc.

Om deltaking og kontroll

Adaan:” Vi trudde det var religionsfridom i Noreg”.

Utdrag frå feltobservasjonar:

På trappa utanfor barneskulen kom rektor dei besøkande i møte. Ho smilte venleg og retta høfleg ut handa for å ønske fosterfar, Adaan, assistenten Abdikadir, og Bashir (fosterson og ny elev) velkomne til skulen for første gong. Ingen av dei to mennene imøtekom handhelsinga, men i staden smilte dei og sa ”hei”. Det var tydeleg ei ubehageleg overrasking for rektor, som straks trekte handa til seg, og prøvde å dempe ”det pinlege” i situasjonen ved å snakke om det: ”Å, nei det var sant - dokke handhelsar ikkje. Det hadde eg heilt gløymt.” Far og Abdikadir handhelste straks etter på tre mannlege lærarar, som stod litt lenger oppe i trappeoppgangen. Som etnisk norsk (og kvinne) kjende også eg det pinlege i situasjonen, fordi dei to somaliske mennene på ingen måte gjorde forsøk på å ”dempe” det pinlege i situasjonen, verken med humor eller ved å forklare. Det var berre sånn. Like etter kom Bashir sin lærar. Ho var tydelegvis ”åtvara” på førehand, og avgrensa helsinga til eit ” hei og velkommen”, utan å gå i same ”fella” som sin overordna og kollega, ved å rette fram handa.

For lærar (og skulen) og fosterfar, representerte Bashir eit høve til ”nye” røymsler. Lærar gav tidleg uttrykk for at ho såg fram til at Bashir skulle byrje i klassen, og at dei andre elevane gledde seg til han skulle byrje. Ho hadde med til møtet eit hefte som inneheldt teikningar og velkomsthelsingar frå dei andre elevane, og som Bashir kunne ta med heim og kike i. I brevet var det også skrive ei rekkje små ”klassereglar”, som elevar og lærar i fellesskap hadde utarbeidd. Desse reglane var viktige å overhalde for å få eit godt miljø, presiserte læraren i møtet med fosterfar og den (nytilsette) somaliske lærarassistenten. Reglane var formulert i enkle setningar og handla m.a. om å ”vise respekt og omsyn for kvarandre”, ”rette opp handa og snakke berre ein om gongen”, ”ikkje sitte inne med uteklede på” og ”dusje etter gymnastikktimen, for å unngå dårleg lukt i klasserommet”. Lærar informerte om dei ulike faga: ” I gymmen driv vi no for tida mest med fotball. Dokke kjenner dette med gymnastikk ? Vi har nokre regler her også: Ta alltid med T-skjorte og joggesko, handkle og såpe. Det er viktig at dei dusjar godt etterpå, så det ikkje blir slik sveittelukt i klasserommet. Men det har eg visst skrive om i brevet også, men du må berre spørje viss du lurar på noko”. Ho ser på far.

Fosterfar: ”Ja, det var dette med dusjinga. Vi er muslimar og kan ikkje dusje saman med andre. Er det mogleg at Bashir kan få sleppe å dusje saman med dei andre ? ”

Lærar: (kikar litt rådvill bort på pedagogisk konsulent) ”Men vi har jo ikkje dusjar til alle! Han kan vel dusje saman med dei andre gutane i klassen vel ?”

Fosterfar:” Men det er imot religionen vår”.

Lærar: ”Men i fjor hadde eg Siyad i klassen her, det var ingen slike problem med han. Han dusja saman med dei andre gutane i klassen, utan at eg hørde noko om at det var problematisk.”

Fosterfar: ”Men vi er ulike. Nokre praktiserer ikkje religionen sin så nøye som vi gjerdet Ingen i vår familie har nokon gong dusja kollektivt, eller vist dei nedre delane sine for andre. Etter at ein er blitt 7 år, skal ein ikkje gjere det. Koranen er her rettesnora vår.”

Den somaliske assistenten: ”**Eg har heller aldri dusja saman med andre ”**

Fosterfar: ”Men eg kjenner nokre muslimske born (i ei anna kommune) som har fått låne lærargarderoben..”

Lærar: ”Men den garderoben må eg ha, som er kvinne. Eg har dei i gym ein av to gongar i veka. Den andre gongen har dei mannleg lærar, så då kan då Bashir få hans garderobe kanskje ?”.

Fosterfar: ”Eller så kan Bashir vente i fem minutt til dei andre er ferdige, før han går i dusjen..”

Litt seinare i samtalen:

Fosterfar: ”Kva med kristendomsundervisning. Kan han sleppe det ? ”

Lærar: ”Nei, det faget har vi ikkje lenger – no heiter det livssynsundervisning. Det er orientering om alle dei ulike religionane, og er i grunnen eit fint fag. Vi tek opp grunnleggjande haldningar som ærlegheit, vennskap, lojalitet og slike viktige ting i livet. Hadde det vore meir av slike fag ville det kanskje blitt mindre krig i verda...”

Fosterfar: ”Ja, men vi er muslimar, så vi vil ikkje at han skal vere med i dei timane.”

Lærar: ”Nei, no syns eg faktisk at Bashir bør få litt fred - ikkje lage slik oppstyr rundt han heile tida..”

Pedagogisk konsulent: "Sjølv om vi kan forstå synspunktet ditt har vi ikkje lenger lov til å gje fritak frå desse timane. Der må de faktisk berre innrette dykk etter norsk lov. Men det er sjølvsagt slik at ved bønn og forkynning, skal elevar med andre livssyn få sleppe å vere med."

Fosterfar: "Ja, men eg veit om noen muslimar i ei annen kommune som søkte fritak for sine born og fekk sleppe desse timane"

Ped.kons: "Det måtte vere i fjor. Lova er nettopp endra. Men de kan sjølvsagt søkje om fritak. Då sender de søknaden til skolekontoret, og vi sender den vidare til departementet."

Fosterfar: "Medan vi ventar på svar frå departementet; kan han få sleppe å vere i desse timane då ? Vi vil helst ikkje at han skal ha slik påverknad. Vi muslimske foreldre ynskjer å gje ungane våre all religionsundervisninga sjølve. Vi vil ikkje at dei skal høyre om dei andre..."

Lærar: "Slik at han kan velje ein annan religion meiner du ?" (med ein undertone av sarkasme ?)

Fosterfar: " Ja, nettopp. Vi ser at borna blir så lett påverka av det norske, og mange har fått store problem".

Lærar: "Men de har då på ein måte allereie akseptert det, ved at de kom til Noreg som er eit kristent land.?"

Fosterfar: "Ja, men vi hørde noko anna, enn det vi ser no. Vi blei fortalt at det var religionsfridom i Noreg, og at det var mogleg å velje bort dette faget. Men no ser vi at det ikkje er slik..."

Adaan sin strategi overfor skulen var å følgje opp og ta del i utspela frå skulen, både for å kunne hjelpe Bashir til rette i ein totalt framand kontekst, men òg fordi han på denne måten kunne "følgje med" på det som skjedde i skulen sin regi. Slik fekk han høve til å kome med framlegg om endringar. Som ansvarleg far ønska han å få ein viss kontroll over korleis sentrale religiøse og normative verdiar skulle overførast til guten. Farsrolla i høve til den norske barneskulen var likevel heilt ny for Adaan og kona Nuria. Heller ikkje hadde dei røynsler frå møter med barnehagen, fordi dei ikkje hadde nytta seg av dette tilbodet for dei yngste borna.

I den utheva teksten ovanfor har eg skildra eit utdrag frå eit møte mellom Adaan og lærar i barneskulen. Nett denne dialogen har eg valt ut fordi den så tydeleg viser korleis partane argumenterte, med referanse til kvart sitt verdsbilete (Tambs-Lyche,1991). Begge med forsøk på å få ein viss kontroll over situasjonen. Gjennom denne dialogen, er det mogleg å få auge på korleis språket også kan vere ei form for handling, med direkte implikasjonar for partane sine vidare "strategiar" og haldningar til kvarandre. Ein kan seie at all verbal åtferd går føre seg i ein samanheng og innanfor ei fortolkingsramme (Goffman,1959/1992), også her referert til med nemninga verdsbilete. Nokre av nøklane til korleis åtferda skal fortolkast ligg difor også i sjølve språket. I denne situasjonen kan ein tale om at partane argumenterte med referanse til kvar sine "verdsbilete".

Møtet illustrerer også korleis dialogen mellom far og lærar (og dei andre involverte representantane for skulen) dreidde seg om korleis partane sine direkte røynsler med kvarandre kan framstå som "bombardering av inntrykk" (Kramvik 1999). Slik ein kan forstå dialogen, prøver begge partane å få kontroll over situasjonen, gjennom å organisere inntrykka i høve til det repertoaret av kategoriar som dei har til rådvelde.

Høfleg, men likevel "på bristepunktet" i ein norsk kontekst, startar møtet med at dei to somaliske mennene "avviser" velkomstgesten frå rektor. Dette gjorde dei utan sjølve – i alle fall fullt ut (om det er mogleg for nokon), å vere klar over dei symbolske verdiane som låg i denne handlinga. Mange av somaliarane hadde nemleg ei oppfatning av at handhelsing ikkje var viktig for nordmenn, og at nordmenn faktisk var "litt uhøflege", nettopp fordi dei sjeldan tok seg tid til å helse skikkeleg på kvarandre. Handhelsing som kulturell praksis i Noreg var altså noko heilt anna enn i eiga etnisk gruppe der venner og slekt (av same kjønn), tok kvarandre i handa gjerne både når dei møttest og når dei forlet kvarandre. Ofte kunne dei halde hendene til kvarandre lenge. Her vil eg nemne at i andre ikkje-vestlege kontekstar går

somaliske menn gjerne hand i hand på gata. Dette var ein praksis dei hadde ”slutta med” – etter at dei kom til Noreg. Ikkje minst fordi ein slik praksis kunne symboliserast til ”homoseksuell åtferd”.

Adaan og Nuria sitt syn på familien var prega av ei tradisjonell og hierarkisk tenking omkring status og roller mellom familiemedlemmane. Dette hindra dei likevel ikkje i å utføre kvarandre sine ansvarsområde i situasjonar, der familien hadde nytte av det. Adaan tok seg av omsorga for borna når Nuria var på arbeid, og Nuria avpassa vaskejobben etter Adaan sine skift. I periodar, då Nuria var på reise i utlandet, var det også Adaan som skjøtta vaskejobben hennar, og tok ansvar for eit fosterbarn åleine. Ekteparet rekna seg som seriøse muslimar og var opptekne av å leve opp til retningslinene i Koranen, og å oppsede borna i tråd med desse verdiane. Ein god far og ektemann hadde hovudansvar for kone og ungar og inntekt til heimen. Men han skulle også hjelpe kona med husarbeid når ho hadde trong for det.

Det er mogleg å generalisere over det spesielle ved dette møtet mellom far og skulen. For det første handlar det om ein ”sunnmørsk kodeks” for handhelsing: ”nordmenn handhelsar ikkje i tide og utide”, men når ein først gjer det, er det å bli avvist, teikn på ”uvennskap” - eller i beste fall eit teikn på å vere ”svært uhøfleg”. Rektor hadde sjølv sagt kjennskap til at mange av dei somaliske mennene i bygda ikkje handhelste på kvinner, men ”i eit augneblikk gløynde ho dette”. Det oppstod ein pinleg situasjon, som nok kunne ha blitt dempa ved bruk av humor eller ved ei kort forklaring frå dei to mennene. Det skjedde ikkje, og ubehaget fekk ”leve vidare”. Hendinga kan også knytast til kjønnsaspektet i relasjonane: at det var ein kvinneleg autoritetsperson (rektor) som spela den eine av hovudrollene - og dei to andre var ”muslimske menn”, gjev også rom for mange fortolkingar med referanse til ulike verdsbilete.

Samarbeid og dialog

Osman: ”*Det er viktig for Abdi og Hassan at dei andre ungane kjenner pappaen deira*”.

Utdrag frå feltobservasjonar:

Når Osman oppsøkte barnehagen og skulen var det for å vere saman med heile barnegruppa. Han gjorde det for at dei andre ungane skulle bli kjende med ”Abdi og Hassan sin pappa”. Dette var ein medviten farsstrategi som førebygging mot mobbing og utestenging på grunn av framandleik. Osman var heller ikkje tilbakehalden med å rettleie personalet i korleis dei kunne ”oppdage” - og deretter handtere problem av ein slik karakter - dersom dei oppstod. Han las dessutan gjerne for ungane i ”kosekroken” og brukte tid på at dei andre borna skulle bli trygg på han. ”Det er då ikkje mange svarte desse ungane ser her i Dalen”.

Når det galdt religiøse aspekt ved skule- og barnehageopplegget, var Osman aktiv for å skape dialog med lærarane og samarbeide om opplegg som fungerte integrerende, og ikkje ekskluderande, som han uttrykte det. Også Osman (som dei andre somaliske fedrane i Berg) såg på farsrolla si som sentral, for overføring av islamske verdiar til ungane. Han la likevel stor vekt på å finne løysingar som fungerte i ein norsk kontekst. Han sa det m.a. slik: ”Det er ikkje bra for borna mine, om dei skal ut av KRL timane, eller på annan måte vert haldne borte frå det dei andre barna driv på med i skulen og barnehagen. Det vil berre skape større avstand og forskjellar til dei andre. Det er vanskeleg nok at dei er svarte, og har foreldre med ein annan kulturbakgrunn”. Osman gjekk difor aktivt inn og drøfta med personalet i barnehagen korleis dei kunne gjere nokre ”enkle” handgrep for å ”hjelpa Abdi å skilje mellom islamske og kristne ritual. ”Når dei skal synge kristne songar, har eg bede dei om å vere tydelege overfor borna mine at dette er kristne songar - og ikkje muslimske. Det er heilt greitt at dei syng salmar og utføre kristne ritual, så lenge borna mine får vite kva som er kva”. Det same gjorde han i høve skulen. ”Sjølv om KRL- faget ikkje skal forfordle nokon bestemt religion, så trur eg likevel dei kristne verdiane vil stå heilt sentralt - særleg i jule og påskehøgtidene. Vi bur då i Noreg.

Men borna mine er for små til å oppfatte desse forskjellane, dersom dei vaksne ikkje forklarar dei det. Fordi alt rundt oss er norsk blir dette fort utydelig for dei. Men det viktigaste får dei likevel vite av oss heime”.

Tidlegare røynsler, frå eit bustadmiljø med høg innvandrarprosent i barnehage og skule, hadde gjort Osman og kona Halima svært ”på vakt” overfor faktorar som kunne skape ”innvandrarfiendtlege” haldningar i majoritetsbefolkninga. Ein måte å førebygge dette på var å samarbeide med skulen. Og ”heile tida vere i dialog med lærarar og barnehagepersonalet”. Osman tok opp med lærarane korleis religiøse verdiar kunne formidlast slik at Hassan kunne vere saman med dei andre borna gjennom heile skuledagen; og ikkje skilje seg ut ved å få anna undervisning enn dei andre. ”Det er nok at dei er svarte og har foreldre frå ein annan kultur”, understreka han stadig. Eit vesentleg poeng ved Osman sin farsstrategi var at han tok utgangspunkt i borna sin konkrete ”her og no” situasjon, i barnehagen og i skulen. Samstundes trekte både han og Halima inn framtidsperspektiv, som dreia seg om eit liv i Noreg. Han la difor stor vekt på å vere ”saman med borna inn i det norske”. Han la vekt på at institusjonane som var ein så sentral del av borna sine liv, ikkje var ukjende for dei som foreldre.

Både Halima og Osman hadde røynsle frå grunnskulenivå i heimlandet, men det meste av formell utdanning hadde dei skaffa seg i laupet av dei 12 åra i eksil i Skandinavia. Begge hadde ambisjonar om vidare utdanning og kvalifikasjonar innan yrkeslivet. Siste åra hadde Osman arbeidd som produksjonarbeidar i ein av fabrikkane, og treivst godt med det. Halima var elev ved vaksenopplæringa for vidarekomne på ”grunnivå”¹⁰⁵. Det meste av tida utanom skule- og deltidsarbeid gjekk stort sett med til gjeremål i huset og samvær med borna; for det meste innandørs.

Osman var oppteken av å presisere at han var ”arbeidsmigrant” i Noreg, og ikkje ”flyktning”. Han tok dessutan rolla si som *eldst* blant somaliarane i Berg seriøst. Han viste seg på mange vis som ein ”brubyggar” mellom det norske og det somaliske miljøet. Osman sin ”samarbeids- og dialogstrategi” i høve til skule og barnehage, var såleis eit gjennomgåande aspekt ved Osman sin tilpassingsstrategi lokalt. Ved fleire høve samla han heile den somaliske gruppa av menn for å sette fokus på den etniske gruppa sin ”livsstil”, som kunne innebere både ”barrierar og muligheter”, for kontakta med majoritetsbefolkninga. Han tok også initiativ overfor lokale offentlege instansar og lokale private organisasjonar der temaet var informasjon og ”brubygging”. I vanskelege konflikter, internt i den etniske gruppa t.d. av familiær karakter, vart han gjerne tilkalla som ”elder”, fordi han var den eldste i gruppa. Dersom det oppstod interetniske mistydingar og konflikter i fabrikkane han jobba, vart han av bedriftsleiinga gjerne nytta som ”meklar”.¹⁰⁶ I motsetnad til mange av sine somaliske klansvener hadde Osman eit langt meir pragmatisk forhold til ”det somaliske” vis-a-vis ”det norske”. Eit døme som kan nemnast i denne samanheng, er måten han handsama den religiøse og kulturelle praksisen ”handhelsing” på. Osman handhelste på norske kvinner, og forklarte det overfor sine klansvener at ”Gud ser inn hjartet ditt – ikkje på handhelsinga”. Å handhelse på norske kvinner rekna han som ei av mange ”unntakstilstander” som kunne akseptast for ein muslim, under opphald i ein framand kultur. Han samanlikna dette med ”når kvinner er gravide eller ammar kan dei sleppe å faste”. Å handhelse i Noreg er naudsynt for ikkje å skape unødvendige konflikter. Det er dessutan ein gamal, god somalisk skikk å respektere kulturen i det landet ein kjem til. ”Men mange somaliarar har visst gløymt det”, meinte han. Han handhelste derimot ikkje på somaliske kvinner, fordi ”dei har same forholdet til handhelsing på motsett kjønn som vi menn har det”. Osman var såleis den av informantane

¹⁰⁵ Undervisninga inndelt i: Modul 1: nybegynner nivå, Modul 2: elementært grunnivå, Modul 3: grunnivå og Alfabetiseringsklasse

¹⁰⁶ Dette er data basert på Osman sine forteljingar. Eg var ikkje sjølv til stade i fabrikkane og observerte.

som eg brukte mest tid saman med , både overfor det offentlege hjelpeapparatet og overfor meg, for å forklare kulturelle fenomen mellom somaliarane. Han reflekterte mykje over ”det som var felles for oss somaliarane” - samstundes som han i ulike samanhengar plasserte seg ”utanfor” gruppa, og omtala ”dei” - som annleis enn han.

Osman og Halima fordelte ansvaret for skule og barnehage på ”tradisjonelt” vis, sjølv om begge hevda at det ikkje var ein medviten strategi, men meir praktisk. Osman som hadde ein utadvent væremåte (jamfør omtala av han blant offentleg tilsette: ”Han blide opp i Dalen, som prøver å få dei andre til å bli meir sosiale” - hadde lettare for å ta kontakt med offentlege institusjonar, og folk han møtte meir tilfeldig. Han kjende også skulen betre fordi han var borna sin morsmåslærar. Halima var ei svært reflektert, men tilbakehalden og beskjeden kvinne i sosiale situasjonar. Ho føretrekte å halde seg meir i bakgrunnen når det var mange framande tilstade. Ho var likevel den som oftast bringa og henta borna i barnehagen, ho var ein aktiv og interessert elev ved VOS, og tok del i sosiale arrangement i regi av både VOS og Friviljugsentralen.

Både medlemene i den tverretatlege gruppa, barnehagepersonalet og lærarane opplevde følgjeleg Osman og Halima som svært ulikt posisjonert overfor dei offentlege institusjonane. Ekteparet vart i mange samanhengar trekt fram i positive omtaler og karakterisert som dei ”mest sosiale av somaliarane”. At Osman vart oppfatta som ”synleg” og Halima som ”usynleg” vart likevel framstilt som teikn på den mannlege dominansen i familien, og typiske trekk ved ”den somaliske (muslimske) livsstilen”.

Oppsummering

Når eg i presentasjonen av dei tre kasusa har nytta omgrepet ”strategi” , kan det kanskje indikere at foreldra kunne velje mellom klare alternative måtar å forholde seg til skulen og barnehagen på. Eg vil difor presisere at det ikkje nødvendigvis var slik at foreldra sjølve opplevde å stå overfor reelle val i så måte. Det handla heller meir om å leve med brytningane knytte til gamle og nye røymsler, og ta inn over seg ulike dilemma relatert til foreldrerolla. Sett i eit livsløpsperspektiv, representerte rolla som far eller mor til skuleborn, nye røymsler for dei fleste av foreldra. Berre ein (Ibrahim) av dei i alt åtte fedrane, hadde meir enn eitt års røymsle i denne rolla. Eksiltilværet innebar at foreldra, både i Sentrum og i Dalen, stod overfor mange dilemma i oppdraginga av borna, der dei måtte søkje løysingar som tok omsyn til både familien sin kulturelle bakgrunn - og ungane sin konkrete situasjon i eksil. Ein kan difor også forstå ”strategiane” og måten å forhalde seg til skulen på, som uttrykk for ikkje - val eller ”mangel på alternativ”. Eg støttar meg her til det Reidar Grønhaug (1997) kallar ”livsverden-evolusjon”, der handlingar blir til som del av ”livsløpsutfolding” i livsverder i utvikling. Omgrepet må i denne samanhengen forståast som handling utifrå aktørane sine valdilemma i organiserande kontekst, og ikkje berre som handling som utslag av aktørane sin kultur (Grønhaug,1979, 1997). Korleis foreldra posisjonerte seg i høve til skule og barnehage var difor gjenstand for ein refleksiv konstruksjon *innanfor* klare betingelsar og rammes. Kvart hushald hadde sin ”kultur”, sine verdiar, livsrøymsle, haldningar og sosiale nettverk, som var med på å påverke korleis foreldra posisjonerte seg i høve til skulen og barnehagen, og vise versa. Innanfor desse rammene hadde foreldra individuelle strategiar for å få kontroll over livsverda si.

Tvisyn og paradoks i samarbeidet mellom heim og skule/barnehage

Eg har i tidlegare kapittel (kap.2) nemnt at for nokre av dei tilsette i det offentlege kunne det framstå som til dels ”uoversiktleg” at ikkje alle dei somaliske foreldra faktisk hadde same tilnærmingane overfor t.d. skule og barnehage. At nokre foreldre handhelste, medan andre

medvite let vere, eller at nokre "aksepterte" KRL faget, medan andre søkte om fritak, representerte ein type *uorden* i biletet av somaliarane som gruppe. Dette utleia mellom anna spørsmål som "Er nokre av dei meir muslimske enn andre?" . I følgje Mary Douglas (1966/1997) prøver menneska å skape ei stabil verd ut frå eit kaos av vekslende inntrykk. Ei verd der gjenstandar har former som vi kan kjenne att. Ho skriv m.a. at:

"Når vi sanser bygger vi ustanselig på dette mønsteret, idet vi griper fatt i noen nøkkelinntrykk og forkaster andre. De nøkkelinntrykkene som lettest blir akseptert, er slike som passer lettest inn i det mønsteret vi er i ferd med å bygge opp. Tvetydige inntrykk vil vi helst oppfatte som tilpasset resten av mønsteret. Inntrykk som ikke passer inn, blir gjerne avvist" (1966/1997:51).

Her vil eg også trekke inn perspektiv frå "Livsstil og likhet" av Marianne Gullestad(1985) der ho skriv at nordmenn har lett for å sette likskapsteikn mellom likeverd og likskap. Noko forenkla sagt, kan det tyde på at mange nordmenn gjerne underkommuniserar *forskjellar* mellom folk. Vår "likskapsideologi" kan dermed få oss til å oversjå faktiske kulturelle forskjellar, fordi vi kan ha problem med å akseptere at ulikskapar mellom folk kan samsvare med oppfatningar om likeverd. Ikkje minst kan denne tendensen gjere seg gjeldande mellom "klient" og "hjelpar" innan offentleg forvaltning (eller hjelpeapparatet). Andre igjen har vore opptekne av at norsk kultur legg vekt på å unngå konflikhtar og vektlegg det å vere "snill" (Nilsen og Quereshi,1991). Dette hevdar Nilsen og Quereshi kan virke uærleg på personar som er meir vane med - og verdset friske diskusjonar. Mange av somaliarane i Berg trekte nettopp fram slike situasjonar som døme på "det sur-søte": Nemleg at hjelpeapparatet hadde mange velmeinande "snille" tiltak "til barnets beste", men at dei likevel såg bort ifrå viktige kulturelle forskjellar.

I det følgjande vil eg gjere greie for situasjonar prega av ambivalens i relasjonen mellom partane.

Om "hjelparane si hjelpeløyse"

"Kommunane har eit særskilt ansvar for å leggje til rette forholda slik at flyktningar kan delta i samfunnet på lik linje med befolkninga elles" (St.meld. 17:82)

Om ein vel å kople den lokale offentlege hjelparrolla til den nasjonale flyktningpolitiske diskursen, er det mogleg å forstå meir av dei sosiale prosessane bak dei ambivalente kjenslene i forholdet til dei somaliske foreldra. Tilsette i det lokale hjelpeapparatet hadde nemleg ei klar oppfatning av at det var deira plikt, i tråd med nasjonale flyktningpolitiske føringar, å sette i verk prosedyrar for "integrering" av flyktningar i lokalsamfunnet. Herunder låg "å innfri" sentrale velferdsgode i form av skule, barnehage og sosiale tenester av ulikt slag. Kva som vart oppfatta som sentrale velferdsgode var det ulike oppfatningar om, både internt blant somaliarane, men og mellom somaliarane som gruppe og hjelpeapparatet. "Problem" oppstod m.a når dei somaliske foreldra i Sentrum avviste tiltaka frå det offentlege, eller ønska å gjere endringar av "det norske" til ei meir tilpassa "somalisk" form, jamfør Adaan sin farsstrategi "Samarbeid og kontroll". Barnets beste i ein offentlege diskurs, handla og om "ei tilpassing til det norske" - framfor "tilpassing til det somaliske".

Somaliarane i Berg, ønska aller helst klare seg sjølve. Sentrumsfamiliane skapte sine eigne nettverk basert på etnisk fellesskap, og i t.d. familiære konflikhtar vart deira eigne "eldste" og klansmedlemer rekrutterte som meklarar. Dette var sosiale prosessar som gjerne gjekk føre seg parallelt med at hjelpeapparatet var "inne" i same sak. Dermed kunne dei

tolkast som "lite compatible" sett i høve til nasjonale flyktningpolitiske retningslinjer. Samanlikna med andre meir "tilpassingsdyktige" flyktninggrupper i Berg, vart gjerne somaliarane oppfatta som "arrogante", "stolte" og "avvisande". Dei somaliske flyktningane vart ofte samanlikna med den bosniske og tamilske flyktninggruppa i bygdebyen. Dette var grupper som kunne synast å innrette seg meir etter lokale diskursive praksisar. Nokre av dei tilsette i hjelpeapparatet kunne karakterisere desse to sistnemnde gruppene som takksame for hjelpetilboda dei fekk (som barnehageplass til borna, og "skulen er god nok som den er for dei", og "bosniarane er også muslimar, men meir slik som vi er kristne"), :

At fleire av hjelparane kjende seg "hjelpelause" i forholdet til dei somaliske foreldra, kan langt på veg finne si forklaring i eit forventningspress, som lett kunne bidra til å skape konflikter mellom det norske samfunnet og flyktningane. Dei offentleg tilsette kjende seg bundne til moralske, juridiske og profesjonelle forplikningar til å utøve eit mandat, samstundes som dei stendig opplevde å "mislukkast" i ei implementering av dette mandatet, mellom anna fordi målgruppa "ikkje passa inn" i dei tilgjengelege tiltaka. Somaliarane som gruppe responderte annleis (forskjellig) på hjelpeapparatet sine tiltak og tilbod enn kva andre flyktninggrupper i Berg hadde gjort. Ein kan difor stille spørsmålet om somaliarane faktisk framstod som ein anomali innan kategorien flyktningar i Berg ?

Douglas (ibid) skildrar tvisyn og anomali i nær tilknytning til kvarandre. Anomali kan sjåast på som eit avvik og eit element, som ikkje passar inn i ei gjeven gruppe - eller mønster. I dette tilfellet kunne det synast det om åtferdsmønster blant somaliarar, som ikkje passa inn i kategorien "flyktningar". Douglas peikar på at det er lite å vinne på å differensiere mellom dei to omgrepa, anomali og tvisyn, når det gjeld den praktiske bruken av dei, og skisserer ulike måtar å forhalde seg til det avvikande og tvitydige på:

"Vi kan forholde oss negativt, og late som om vi ikke ser eller merker dem, eller om vi merker dem, kan vi stille oss fordømmende. Vi kan forholde oss positivt og med hensikt konfrontere anomalien og prøve å skape et nytt virkelighetsmønster som har plass for det. Det er ikke umulig for et individ å revidere sitt eget personlige klassifikasjonsskjema. Men intet individ lever isolert, og ens eget skjema er til dels overtatt fra andre"(1966/1997:53).

Eg vil hevde at alle desse måtane, som i følge Douglas ein kan forhalde seg til det tvitydige på, fann stad blant offentlege tilsette, som samtidige sosiale prosessar, avhengig av situasjon og kontekst.

Medan norsk "kultur" er prega av individualisme, og forventningane frå andre familiemedlemmer om å få del i andre sin rikdom er små, vil dette for mange menneske frå den tredje verda framstå som radikalt annleis. Eg siktar her til at både dei moralske forplikningane som følgjer av familienettverket, oftast er langt sterkare innan ikkje-vestlige kulturar, og i særleg grad for somaliske flyktningar, med ein pastoral og nomadisk bakgrunn (Lewis, 1994). I tillegg er flyktningen i den situasjonen at han eller ho er i et rikt land, medan store delar av familien lever under i fattigdom – ofte under svært marginale tilhøve. Eg siktar her til at mange av dei somaliske informantane viste til at personleg "velvære" og livskvalitet i eksil, var knytt til at dei gjorde "rette" og "kloke" økonomiske prioriteringar, ved m.a. å sende pengar heim til familien.

Kjernen i problemet kan difor refererast til hjelpeapparatet (i tråd med overløke flyktningpolitiske føringar) sine strategiar for å hjelpe flyktningar på, som avspeglar vår norske- og vestlege måte å løyse levekårsproblem på: Nemleg, ved å gjere individet og kjernefamilien til den sosiale eininga, som skal utrustast med ressursar, medan mange av flyktningane på sin side, oppfattar livskvalitet som avhengig av at slike individuelle ressursar vert forvalta - innanfor eit større sosialt fellesskap.

Stabilitet versus mobilitet

Reisene ; ”tap av det norske” og ”påfyll av det somaliske” ?

At ”reisene” fekk konsekvensar for skulegangen i form av forseinka skulestart¹⁰⁷, for to av dei i alt seks borna i skulealder, vart ikkje trekt fram ved noko høve, når temaet var omdiskutert, verken i den tverretatlege gruppa eller blant lærarane i barneskulen (i Sentrum). Fenomenet vart i staden omtala som eit felles problematisk åtferdsmønster som galdt heile den etniske gruppa, heller enn som enkeltståande tilfeller. Sett frå lærarane (og skulen) si side, representerte ”reisene” tap av norsk språk og norske kodar¹⁰⁸.

Fokus vart med andre ord ein-sidedig retta mot kva borna ”tapte”, når dei var med foreldra sine til utlandet; og ikkje kva dei ”fekk tilført” av kulturell kapital¹⁰⁹. Implisitt at det borna opplevde på reisene var lite relevant kunnskap for eit liv i Noreg. Gjennom å attribuere einskilte episodar og hendingar til heile gruppa, og ved å legge vekt på visse kulturelle trekk, vart grenser og identitet markert.

Frå foreldra si side var reisene heilt klart ”påfyll” av somalisk språk, kultur og religion, men reisene var også viktig som ”medisin” mot lengsel og tap av nære familiemedlemmer. Slik kan reisene også seiast å vere situasjonelt betinga av eksilsituasjonen.

For å forstå det offentlege sine reaksjonar på ”reisene” til dei somaliske familiane, vil det også her vere naudsynt å kaste eit blick på korleis andre grupper av ”reisande” i vårt land har vore handsama i fjern og nær historie. I den samanhangen vil eg nok ein gong trekke inn ”den norske likskapsideologien”, og måtar å skjerme seg frå det som er ”framandt og annleis” på. I vårt land har ”dei reisande” (t.d. tatarar, sigøyningar og til dels også samar på grunn av sin mobile livsstil (Schlüter,1993, Eidheim,1969) i mange år vore klassifisert i båsar som ”dei andre” utanfor gjerdet. I følgje Gullestad (1989:119) har utestenging og symbolske gjerder ikkje først og fremst blitt etablerte for å stenge nokon ute, men heller for å verne og vedlikehalde sosial identitet, definert innanfor ei referansegruppe. Dette er sosial prosessar som kan relaterast til ”dei reisande”, i kontrast til dei fastbuande og ”dei opphavlege”. Ofte med etniske kjenneteikn som ”rastlause”, ”upålitelege” i høve til å halde avtaler og tid – og ”dei held seg berre til sine egne”.

Integrasjon og Tilbakevending – eit motsetnadsfylt symbolpar ?

Som ei direkte vidareføring av førre tema som omhandla ”reisene”, vil eg trekke inn eit tema eg introduserte i den overløke diskursen i kapittel 2, nemleg Integrasjon og Tilbakevending. Dette vil eg forklare nærmare som eit paradoks i norsk flyktningpolitikk, med implikasjonar for diskursive praksisar lokalt. Paradokset oppstår i skjeringspunktet mellom det eg oppfattar som ”ideelle målsettingar sentralt - og i praktisk implementering lokalt”. Stikkorda er altså *Integrering* og *Tilbakevending* som overskrifta peikar på. Begge omgrepa er sentrale prinsipp

¹⁰⁷ Foreldra såg på reisene til i utlandet (Djibouti, Jemen og Syria) hos familien og slekta, som viktig ”opplæring i somalisk kultur og islam”. Borna deltok under opphaldet i Quranske skuleklasser.

¹⁰⁸ Jamfør Unni Wikan sin replikk i kronikken *Kommet for å pendle*. i Dagbladet (1996/11/4): ”De må lære bæ, bæ lille lam om igjen og om igjen..”

¹⁰⁹ Jamfør gamalt somalisk ordtak om kunnskapsøking: ”Om du søker kunnskap, råd eller veiledning så søk det hos tre tyar menneske, visualisert gjennom kroppsdelar: **tinn**(håret) kuu-irole: eldre personar med grått hår, **habatt** (skuldrane) kuu-irole: personar med kunnskap og visdom t.d. poetar eller personar med høg IQ, **kubb** (føtene) kuu-irobe: dei som har reist mykje og vidt og er kunnskapsrike i sin retning”.

i "ein heilskapleg flyktningpolitikk ". Ikkje minst har tilbakevending som tema vore fokusert på i norsk flyktningpolitikk sidan 1990 og utover (St.meld.17 :19). Målet har vore (og er) å leggje til rette og motivere for at dei som har fått vern i Noreg, skal vende tilbake til heimlandet når tilhøva ligg til rette for det (ibid).

Sett i dette perspektivet, og i eit "barnets beste "perspektiv, burde m.a. reisene til landområde som Djibouti, Jemen, Syria og Nord-Somalia, vere høgst relevante, som vedlikehald - og oppdatering av kulturelle og språklege kodar, med tanke på å vere mest mogleg budd på ei framtidig tilbakevending. For mange av dei somaliske informantane var også dette eit sentralt poeng.

Sjølv om spørsmålet om tilbakevending primært har vore innretta mot andre flyktninggrupper enn somaliarane, t.d. dei gruppene som har fått kollektivt vern her i landet - som bosniarar og kosovoalbanarar - gjeld tilbakevendinga generelt for alle flyktningar. Dette har vore (og er) sterke signal og føringar i ein overlokal flyktningdiskurs. Ikkje minst har Carl I. Hagen og FRP vore sterke talspersonar for "det midlertidige" og tilbakevendingsprinsippet i norsk flyktningpolitikk. Dette er noko mange flyktningar sjølve har fått merke i sine nærmiljø. Fleire av dei somaliske foreldra hadde oppfatta "klar melding ut" frå Carl I. Hagen sentralt, og ikkje minst hans tilhengjarar lokalt. Når informantane trekte inn dette var det likevel oftast med referanse til tidlegare kommunar dei hadde budd i.

Om ein ser dette i samanheng med dei politiske signala om forventta integrering¹¹⁰ i norske lokalsamfunn oppstår "det sur-søte" nok ein gong i ein somalisk kontekst. "Det offentlige snakkar med to tunger". Hovudpoenget mitt her dreier seg likevel ikkje om "det sur-søte" i relasjonane, men heller om dei implikasjonane som slike "doble krav" i ein overlokal flyktningpolitisk diskurs brakte fram - innanfor ein lokal offentlege diskurs om somaliarane: Nemleg kjenslene av å vere "hjelpelause hjelparar". Ein kan så spørje kvifor denne ambivalensen oftare kom til uttrykk i omtala av dei somaliarane enn andre flyktninggrupper i Berg ?

Individualisme versus kollektivism

"Vi er alle muslimar, men vi er forskjellige " (Adaan)

Eg har lagt vekt på å framstille foreldra sin interaksjon med skulen i lys av det heilskapsbilde som gruppa hadde av verda. Eit slik heilskapsbilde baserte seg på ei oppseding av borna etter islam, som eit retningsgivande system av trusførestellingar, som hadde klare implikasjonar for individa si tenking, vurderingsmåte og handlingsmåte. Dette innebar også m.a. retningslinjer for kva dei kunne ete og drikke utifrå slike førestellingar. Vektlegging av *respekt* og det å vere *lydig* var sentralt i barneoppsedinga. Graden av oppnådde eigenskapar etter ein slik målestokk var nært knytte til foreldra si *ære* og *skamkjensle* overfor slekta, både der heime, og overfor klansmedlemmer lokalt. Vidare kan nemnast den somaliske storfamilien som ein sentral arena for overføring av kulturell kapital, lojalitet og gjensidige forpliktingar - mellom individa - innanfor eit hierarkisk familiemønster og eit klansbasert samfunn. Eksiltilværet og møte med det sunnmørske lokalsamfunnet Berg, innebar difor tilpassing (produksjon og reproduksjon) av kulturell identitet i ei livsverd i endring.

At fleirtalet av familiane budde nær kvarandre i Sentrum, var likevel ingen indikator på kollektive "foreldrestrategiar" overfor skulen. Det har eg tidlegare synt gjennom dei ulike "farsstrategiane". Derimot låg det godt til rette for at det interetniske nabofelleskapet i Sentrum gav høve til ordningar med avlastning og tilsyn av dei minste borna familiane seg i

¹¹⁰ Jamfør "Hovudprinsipp og mål" i St..melding 17 :82: "Det er vidare eit mål at alle nyankomne flyktningar, så raskt råd er skal bli sjølvhjelpete, både økonomisk og i forhold til det å delta og fungere i samfunnet på lik linje med befolkninga elles".

mellom. Dermed framstod desse "private" ordningane -sett frå det offentlege si side, som ei kollektiv (unison) haldning "imot" barnehagen. Innbyrdes hushalda var foreldra likevel nokså ulikt motiverte, for å velje desse tilsynsordningar framfor barnehagen. Nokre var hovudsakleg motivert utifrå religiøse og verdimeslige omsyn ("borna er familien og foreldra sitt ansvar, ikkje det offentlege") - medan andre igjen var mest økonomisk og praktisk motiverte. Kombinasjonar av desse faktorane var også representerte.

Så lenge barnehagen var eit frivillig tilbod - som dei kunne velje bort, og som dei fleste ikkje nytta seg av, representerte dette tiltaket heller ingen "trugsel" for foreldreidentiteten, slik skulen gjorde for nokre av dei. Det faktum at barnehagen var "valfritt" vart i seg sjølv oppfatta så positivt at med visse justeringar (endringar) i barnehagane(t.d. tilsetjing av somaliske assistentar/personell) er det sannsynleg at langt fleire med tida vil nytte eit slikt tilbod.

For dei fleste var autoritet eit viktig kjenneteikn på ein god skule. Det innebar m.a. at lærarane utøvde fagleg autoritet, basert på faktaundervisning - utan rom for tvil og kritikk frå elevane si side. Der var difor også motstridande kjensler knytt til at dei som gode muslimar kjende seg forplikta til å handsame lærarane med respekt, samstundes som dei opplevde at lærarane formidla verdiar som dei ikkje kunne akseptere. Døme på slike verdiar var skulen sine manglande grensesetting mellom kjønna - og formidling av kristne verdiar (særskilt gjennom KRL- faget). I ein somalisk kontekst har foreldra krav på høgste autoritet og respekt; dernest kom lærarane. At mange lærarar var kvinner, representerte i tillegg eit problem. Nokre av fedrane sa at dei opplevde det som nedverdiggande å ta imot beskjedar, eller kritikk frå kvinnelege lærarar - og at dei helst ville unngå situasjonar som kunne utsetje dei for det.

Delte kjønnsfærar – eit "ubehag" i ein norsk likskapskontekst ?

Med støtte i Bourdieu (1995) kan ein hevde at det ikkje treng å vere nokon samanheng mellom korleis vi strukturerer (klassifiserar) den sosiale røynda, og korleis vi faktisk oppfører oss i samkvem med andre menneske. Å meistre sosiale situasjonar handlar om å identifisere og posisjonere andre, men det handlar kanskje vel så mykje om korleis vi plasserer oss sjølve i høve til desse andre. Det kulturelle og det materielle tilpassar seg følgeleg til kvarandre, i ein kontinuerleg prosess, der menneske omgås kvarandre og samspejar. Det er i denne interaksjonen og den sosiale persepsjonen, at vi også oppfattar og tolkar andre menneske, sosiale situasjonar og oss sjølve. Det er i dette samspelet eg forstår identitet som noko menneska konstruerer i ein refleksiv prosess (Giddens 1997). Sjølv om vi, som både Giddens og Bauman (1991) påpeikar, lever i ei tid prega av refleksivitet, så er det likevel slik at mange av handlingane våre, og måtar å vere i verda på - ikkje føreset eksistensen av kategoriar, som eit *a priori* fenomen (Britt Kramvik,1999). I artikkelen *I kategoriernes vold* (Eidheim, red.1999) skriv Kramvik at dette handlar om to ulike nivå, som er fletta inn i kvarandre, og er til stades samstundes. For å forstå kva identitet er må vi integrere begge desse nivåa, inn i analysene våre, skriv ho. Dette perspektivet finn eg nyttig, i ei analyse av dei somaliske familiene sine livsprosjekt i Berg. Med referanse til Ingrid Rudie (1995): "(...) identitet kan bli til i det rom kultur kan gjenoppfinnast som en subjektiv opplevelse, og det er sentralt å påpeke at denne oppdagelsen som den enkelte gjør (i dette tilfellet feltarbeideren), innebærer læringsprosesser av både reflektert og ureflektert karakter. Det er både fortellinger om og handlinger i verden" (Kramvik 1999:136).

Med bakgrunn i den innbyrdes ansvarsdelinga mellom foreldra, som skissert tidlegare, er det nærliggjande utifrå ein "norsk" tenkemåte og verdsbilete, og tolke desse strategiane som reine "farsstrategiar". Eg vil likevel også omtale dei som "foreldrestrategiar" - fordi begge foreldra hadde ei klar oppfatning av at denne ansvarsdelinga var den mest naturlege for familiane sin livssituasjon i Berg. På spørsmål til kvinnene, kvifor mennene hadde

hovudansvaret for det meste av kontakten med skulen og ”det offentlege”, svarte fleire av kvinnene at:

”Det er oppdragelsen vår som er grunnen til det” .

I tenkte tilfelle der *ansvarssirklane*¹¹¹ av ulike årsaker var brotne (fordi far er anten død, fråverande på grunn av skilsmisse eller andre årsaker, og ingen av fars brør er i nærleiken), vart mor av begge kjønn, framstilt som den naturlege overtar av dette ansvaret. Andre igjen peika på at mannen slett ikkje ”eigde” eit hovudansvar for kontakt med det offentlege, men i dei situasjonane mannen først hadde etablert kontakt med det offentlege, var det ikkje kvinnene sitt uttala ønske om å stille opp på same arena – og slett ikkje samstundes.

Eit vesentleg poeng var altså ikkje at dette dreia seg om ansvarsområde, som mor i utgangspunktet mangla kompetanse til å klare like bra som far. Det sentrale, slik eg oppfatta denne ansvarsdelinga, var knytt til somalisk kulturell praksis med delte kjønnsfærar; nettopp for å unngå at mann og kvinne hamna i konkurrerande situasjonar.

Kvinne og mann (mor og far) ”opererer” følgeleg ikkje samstundes innanfor same sfære i det offentlege rom. Fleire kvinner (og nokre av mennene) hevda m.a. at kvinnene kunne klare oppgåvene like bra som menn (og gjerne også betre), men ønska ikkje å utsetje verken seg eller mannen for ein slik audmjukande situasjon. Dette samsvarer også med funn som Hazel Summerfield har gjort i eit komparativt studie av somaliske og bangladeshiske kvinner i eksilmiljøa i aust - London. Ho skriv m.a :

”When women (somaliske) are asked why they allow men to take over, they say ”It is our upbringing to defer to men. We know they are not as effective as us but what can you do ?” (...).Somali women’s subservience to men may also be a recognition that should they publicly be seen to be successful the men will wreck their achievements in order to remain dominant” (1993:96).

¹¹¹ Jfr. S. Harragin (1999): *The Southern Sudan Vulnerability Study* og det han kallar ”adjustment of Coping mechanism” blant dinkafolket som Internally Displaced Persons (IDPs) i Khartoum area.

Kap. 5 ”DEI FRAMANDE NABOANE”

Innleiing

“All societies produce strangers, but each kind of sosciety produces its own kind of strangers, and produces them in its own intimitable way”. (...) (Bauman, 1997:46).

Med denne ingressen vil eg framheve eit sentralt poeng i det følgjande kapitlet. Det skal nemleg dreie seg om nokre sider ved interaksjonen mellom dei somaliske familiene og dei etnisk norske naboane; i Sentrum og Dalen - og der lokale måtar å (re)produsere ”framande” på vil bli særskilt tematisert. I lys av desse lokale sosiale prosessane (sosial organisasjon og ”sosiale rom”) vil dei somaliske foreldra sine ulike måtar å forholde seg til det lokale naboskapet, bli analysert .

M.a. ved hjelp av Liisa Malkki (1995) sitt studie av forholdet mellom to grupper burundiske hutuflyktingar, busette i leir og by i Tanzania, vil bli eg prøve å forklare enkelte typiske trekk ved dei somaliske foreldra sine tilnærmingar lokalt i Berg.

Naboskap i denne samanhengen vil i første rekkje dreie seg om sosiale prosessar - knytte til at ”ukjente” har slått seg ned i den romlege/geografiske nærleiken. Å vere ”framand”, eller ”framandleik”, vert med referanse til Mary Bente Bringslid ¹¹²(1995:189,1996) tematisert som eit sosialt trekk, som er tilstades hjå dei fleste, men likevel i ulik grad. Graden av framandleik vert såleis målt i relasjon til kategorien ”dei som e herifrå”, i tydinga av å vere fødd på staden. Omgrepet naboskap vil difor verte kontekstualisert som ”sosialt rom” (Bauman, 1993), slik den symbolske meininga med omgrepet framstod for oppgaveskrivaren, gjennom aktørane sine grensemarkeringar. Med andre ord; femnar omgrepet om sosiale og kulturelle prosessar - som dreier seg om å skape rom for å sjå og å framstille omverda på bestemte måtar (Bringslid, 1996:18). ”Naboskap” i dette perspektivet inneheld eit mangfald av moglege relasjonar, som ein ”løk”; lag på lag – eller som eit lappeteppe, med eit spekter av både skarpe, vage og nærmast usynlege grenseoppingar (som kan innehalde kognitive, estetiske og moralske storleikar).

For folk flest i bygdebyen innebar det å ikkje vite korleis ein skulle gå fram i daglegdagse situasjonar, i møte med sine ukjende naboar, ein fare for å stå fast, i tydinga av å ikkje klare å halde i gang ei samtale. Det var pinleg og skapte uorden i etablerte førestillingar om korleis det ”skulle vere”. I denne samanhengen kunne dei somaliske naboane også framstå som ein ”trugsel” ved å avsløre føresetnadar, som fekk sosiale situasjonar til å ’gli av seg sjølv’.

Sosiale rom og sosial organisering

Lokale symbol: ”Dei som e herifrå” og ”Innflyttarane”

¹¹² Omgrepet ”framandleik” er eit sentralt omgrep i M.B. Bringslid si doktoravhandling ”Bygda og den framande” (1996) . Gjennom å kaste lys over ein bygdenorsk modernitet vert presenterer ho m.a. m.a. ”framandleik” som ein viktig sosial prosess i den norske bygdekvardagen. Bringslid skriv at i utgangspunktet var avhandlinga av det lokale, moderne bygdemiljøet, formulert meir eksplisitt i forhold til det innslaget av innflyttarar med framandkulturell bakgrunn som hadde kome til ein del landkommuner på 80-90 talet. ”I direkte forstand, som innsiker ut frå materiale om dei busette flyktingane sine synspunkt på og oppleving av norsk bygdekvardag, har dette perspektivet vore lite fruktbart” skriv ho(1996:10). Dette er m.a. grunngeve i at flyktingane var lite innstilte på å uttale seg om dette og ”heldt stort sett ein låg profil” . ”Framandleik” spela likevel ei sentral rolle i studien av bygdemiljøet, men meir som omgrep som står i eit bestemt forhold til modernitet skriv Bringslid.. ”Det dreier seg heller om ”aspekt ved” , enn om ”reine” typer sosiale personar ” (1996:10)

Kontakten mellom majoritetsbefolkninga og minoritetsgrupper i Berg kan karakteriserast som sosiale prosessar, som heile tida var undervegs, foranderlege, situasjonelle og ikkje minst; gjenstand for stadige forhandlingar. Nett i ein slik kontekst framstod somaliarane i Berg i ei "særklasse", fordi dei så ofte var "tema" i diskursive praksisar - i formelle så vel som uformelle samanhengar. Kan hende skjedde dette fordi "dei er så annleis enn andre flyktningar i Berg"? Dei hadde dessutan ikkje blitt busette av det offentlege, men hadde slått seg ned der på eige initiativ, og gjerne ved hjelp av "sine egne".

Med utgangspunkt i bygdebyen sine to hovedlokalitetar; bygdesamfunnet og bygdebysamfunnet vil eg sjå nærmare på dei somaliske familiene si sosiale organisering langs ein skala frå periferi (Dalen) til sentrum. Men først vil eg ta for meg nokre lokale integrasjonstrekk knytte til dei to sosiale kategoriane "dei som e herifrå" ("bergingane") og "innflyttarane". (Jamfør også M.B. Bringslid bruk av tilsvarende termar (1997:111). Eg finn det vanskeleg å tale om somaliarane sin interaksjon med det lokale naboskap, utan først å sjå på desse symbolpara som viktige variasjonar i lokale sosiale prosessar.

Ikkje minst fordi Berg hadde lange tradisjonar som industribygd, var "bergingane" vane med framande som kom til bygda for å arbeide i fabrikkane, eller innan den stadig veksande servicenæringa i Sentrum. Det hadde difor "alltid" vore "framande" i bygda, men nokre synest å vere meir framande enn andre. Før eg går vidare vil eg klargjere bruken av den "framande" som omgrep. Med referanse til Zygmunt Bauman (1993), skil eg mellom den "ukjende" og den "framande", ved å definere den "framande" som ein ukjent som har slått seg ned som ein nabo, i den romlege nærleiken ("The alien next door", ibid 1993:150). Den sosialt og kulturelt fjerne har blitt romleg/geografisk nær.

Det sosiale innhaldet ved å vere innflyttar varierte i ulike kontekstar, og det å vere innflyttar trengde slett ikkje å vere diskvalifiserande i alle samanhengar, snarare tvert om. Men å vere "innflyttar" frå ei av nabokommunane, var likevel ikkje det same som å vere "innflyttar" frå Nord-Noreg eller frå Austlandstraktene. Som Arne, ein lærar og "innflyttar", uttrykte dette (vel og merke i ei humoristisk vending, men likevel med eit snev av alvor bak):

"Etter at flyktningane kom til bygda, har vi nordlendingar fått fred".

"Fred" oppfatta eg her som ein tilstand, der han ikkje i same grad var i fokus, som "annleis" og "utanforståande".

Sjølv om Dalen var eit utprega bygdesamfunn¹¹³, og Sentrum var meir prega av urbane veremåtar, med offentlege møtestader, tidspress og til ei viss grad høve til å "unngå"¹¹⁴ dei personlege møta, kan ein likevel seie at begge lokalitetane hadde kvalitetar i seg frå både by og bygd. Her kan nemnast at "innflyttarane" stort sett hadde busett seg i byggefelta i Sentrumsområda: Dei som var "innflyttarar" i Dalen, var for det meste "inngifte" i lokale slekter, hadde gjerne bygd på gardstomta, og vart følgeleg ikkje plasserte i same kategori som andre innflyttarar: Utan familie og slektstilknytning til staden.

Dei lokale integrasjonsmekanismane fungerte likevel langt på veg etter bygdesamfunnet sine prinsipp på begge stadene. Eg siktar her til at familie og slektskap var sentrale institusjonar i ein integrasjonsprosess. I tillegg var godt "innarbeidde"

¹¹³ Alle visste kvar alle budde, kva dei heitte; også dei "verkeleg framande": somaliarane. Ingen kunne "stikke seg bort".

¹¹⁴ Jamfør Zygmunt Baumans omgrep: The Art of mismeeting og som Bringslid(1997) har omsett til Ikkje-møtest kunst. Omgrepet kan i særleg grad knytast til byen der "ikkje-møtet" er ein institusjonalisert praksis. Det er vanleg og "forventa" å ikkje sjå andre menneske ein går forbi. Dette var heller ikkje uvanleg praksis i Sentrumsgatene. *Faren* for at dette ikkjemøtet framstod som sosial sanksjon istadenfor som ein slags elementær sosial aksept, var proporsjonal i høve storleiken på lokalsamfunnet. Eit "ikkje møte" i Dalen ville blitt forstått som "å bli oversett" eller som ein direkte sankisjon. I sentrumsgatene var dette stadig eit problem- grensene var vage og utydelege for korleis ein kunne tolke "ikkje-møter".

vennefellesskap viktige i denne sammenhengen. Fleire av informantane blant dei norske innflyttarane trekte fram nett dette som problematisk, fordi dei opplevde det som vanskeleg å kome innanfor nemnde fellesskap. Folk flest brukte dessutan mykje tid på arbeidet sitt¹¹⁵. Etter arbeidstid gjekk tida mest til familien, men det hende og frå tid til annan at arbeidskollegaer møttest til det dei kunne omtale som ”sosiale treff”. Fleire nordmenn trekte inn oppgangstidene i industrien og påfølgjande stress og ”jakta på statussymbol” som slike trekk ved kvardagen. Statussymbol vart nemnt som større hus, dyrare bilar og båtar. Som ei av dei ”inngifte” lærarane uttrykte det:

”Folk her omkring slår ned veggjar og pussar opp. Kjøper ny kjøkkeninnreiing og flotte møblar. Men kven gjer dei det for eigentleg ? Det er ingen som ser det likevel, for folk går då ikkje på besøk til kvarandre lenger ”.

Folk gjekk ikkje så ofte på besøk til naboane sine som ”før i tida”, og det var nærmast slutt på å vitje nokon utan å vere særskilt inviterte. ”Naboen” i ei meir tradisjonell tyding av omgrepet; som ein å småprate med, utveksle ”sladder” med, søke trøst, gi og ta imot råd om eitt og hint, kunne like gjerne vere mange mil unna.

Grendelagsmøtet på kafè Rose og ”den ukjende” naboen

” Bauman slår (...) fast at å ha ukjende i sin romlege nærleik er det han kallar ein **aporetisk tilstand**; det vil seie ein tilstand som ikkje utan vidare kan la passere; ein tilstand som krev åtgjerder. Situasjonen krev at den ’åstaden’ der den framande dukkar opp snarast blir bestemt; blir prega, som ’sosialt rom’; at ein snarast får kontroll med- i meininga tilfredsstillande kunnskap om – sine sosiale nærrområde.” (Bringslid, 1995 :193).

I det vidare vil eg nærme meg ein konkret problematikk knytt til naboskap og integrasjonen av flyktingar i eit moderne byggefelt i Sentrum. Målet er å fokusere på eit ”klima”, som hadde sitt utspring i emosjonane skapt av den ”ukjende” naboen, i ein Baumansk betyding av omgrepet: Når han flyttar inn i den romlege nærleiken.

I dette tilfelle dreidde det seg fortsatt om dei ”ukjente”, fordi dei ukjente enno ikkje hadde slege seg ned i den romlege nærleiken. Dei var meir å samanlikne med ein ”ikkje-relasjon” i Simmels forstand av den ukjente (Jamfør Bringslid 1996:202), ”(...) den uforståelege, den andre i svært radikal forstand” eller enno til som den ”uhyggelege” andre (ibid).

Det handla følgeleg om ein tilstand som kravde åtgjerder for kontroll: Om spørsmålet kven som skulle få ”inngangsbilletter” til ”det gode naboskap” ? Vel og merke: ikkje kva som helst slag naboskap i Berg; eg talar no om Storhagen byggefelt og grendelag.

Sjølve episoden som utspela seg på kafè Rose, ein novemberkveld i 1999, er såleis meint som ein viktig illustrasjon i ei kontekstualisering av *det sosiale rom*, om kven som er ”verdige og uverdige” deltakarar .

Grendelagsmøtet på kafè Rose representerer ei einskild episode, men kan likevel generaliserast til ein bestemt reaksjonsmåte - eller åtgjerd - som ikkje var uvanleg for majoritetsbefolkninga i Berg.

Når emosjonane kokte, og folk kjende seg urettvist handsama, vart det gjerne arrangert grendelagsmøte.¹¹⁶

¹¹⁵ T.d. var det mange av informantane som var i skiftarbeid, noko som innebar ein del ukurante tider å vere borte frå familien på. Mange kompenserte difor med å prioritere heim og familie på fritida si.

¹¹⁶ Tema for eit Grendelagsmøte i Berg kunne like gjerne dreie seg om andre ”framande” enn ”flyktingar”.I perioden 1987 – 2000 hadde det vore tre grendelagsmøte i tre ulike bustadfelt/grender, der det dreidde seg om kor vidt ein ønska – ikkje ønska ”flyktingar” inn i den romlege nærleiken (nabolaget). Det første grendelagsmøte der temaet var bustadbygging for flyktingar var i 1987 på Neset. Også den gong vart møtet

”Vi vil ha eit roleg og homogent nabolag !”

Dette sa Sigvald, ein av dei eldste blant dei framømøtte, med fast stemme, innleiingsvis i møtet.

Det var ein sur og mørk torsdagskveld i november 1999. Staden var Kafe Rose i Sentrum. Sakte fylte kafèen seg av ”gode naboar” frå Storhagen burettslag. Kjenslene var opplagt blanda blant dei framømøtte. Nokre viste tydeleg at dei var nyfikne og litt usikre på kva dette møtet ville munne ut i. Dei såg seg usikkert rundt om i lokalet i det dei kom litt bøygd inn frå vinterkulda ute; skjønt dei fleste av dei framømøtte var jo *kjentfolk*... Men nokre framande var der likevel; som t.d. forskaren. Dessutan var journalisten i lokalavisa til stade også...Kva skulle han skrive om tru ? Andre synt meir ”kamplyst” etter å ha vorte ”urettvist” handsama og ”ført bak lyset av kommunen”. For få dagar sidan hadde alle husstandane i Storhagen motteke innbydinga til grendelagsmøte i postkassa si. Avsendar var det lokale bustadselskapet (BKB). Innbydinga kom som direkte ”svar” på eit protestskriv med 30 underskrifter frå husstandane i Storhagen.

Protesten var retta mot bygginga av ein omsorgsbustad med plass til fire familiar, primært tiltenkt flyktningfamiliar. Dei som møtte fram var småbarnsforeldre midt i si mest travle husbyggerperiode og familieetablering. Fleire av dei eldste som ”alltid” hadde budd der i området hadde også møtt fram. I alt 23 vaksne personar (alle blant dei som stod på underskriftslista) frå bustadfeltet var tilstade då møtet starta i 20.00-tida. I tillegg var som nemnt journalisten frå lokalavisa møtt fram, flyktningkonsulenten, eit par lokale politikarar samt dei to representantane frå bustadselskapet som leia møtet.

Sigvald og nokre av dei andre framømøtte sin bruk av omgrepet ”homogent miljø” , kan det vere relevant å forstå dette utifrå Gullestad sitt perspektiv på ”å passe sammen” (1989:116). Ho skriv at:

” I privatlivet vil norske menn og kvinner gjerne ”passe sammen” med dem de omgås av slekt, venner og naboer. ”Passe sammen med” betyr i stor grad å være lik. En velger ofte venner og gode naboer blant dem som står for det samme som en selv. På den måten kan hver person spille ut og få bekreftet identiteter som er viktige for ham eller henne.”

I samband med den lokale bustadpolitikken hadde det gjerne vore eit spørsmål om *kvar* det nye byggefelt skulle plasserast, på kven sin kostnad og til kva for pris. ”Pris” var ofte knytt til tydinga av ”tap” av dyrka mark på ”jordbruket, og dei opphavelege bergingane” sin kostnad - og implisitt - til stor gagn for ”innflyttarane” og industrien i bygda.

Storhagen var nettopp eit slik ”finare” byggefelt, som seint vart lagt ut som byggefelt, og som hadde representert jordbruket sin siste skanse i Sentrum. I høve til Fureveien, bustadområdet, der dei fleste kommunale bustadene var plasserte - på folkemunne også omtala som ”sosalbustader” - låg Storhagen på ein liten bakketopp, på motsett side av elva, med utsikt over fjorden og Sentrum. Byggefeltet vart på folkemunne ofte omtala som eit attraktivt, sentrumsnært bustadfelt, som var ”dyrt”, og dermed ikkje tilgjengeleg for alle.

Etter at dagleg leiar for Berg Kommunale Bustadselskapet AS (BKB), hadde ønska dei framømøtte velkomen, og informert om selskapet sin ”bakgrunn” for å bygge omsorgsbustadene i Storhagen, tok Sigvald igjen ordet:

arrangert for å dempe sterke emosjonar og avmystifisere ” dei framande”, som med sitt nærvær truga både med ”verdiforringing” av einbustadar og ”utrygge likeforhold for borna”.

”Vi som er gamle har i den seinare tida gleda oss over at ungdommen har teke til å etablere seg i dette området. Det er kjekt å sjå at nye generasjonar kjem til. Men eg undrar meg på; kvifor bygde de ikkje einebustader i staden for firemannsbustadar¹¹⁷? Vi ville ha eit roleg og homogent nabolag. No ser vi at leikeplassen, til borna som skal vekse opp her, ligg nærast til firemannsbustaden. Har dokke tenkt på kva borna kan bli utsett for ved at ustabile flyktningar skal bu der ? Og ein annan ting; kvifor velje det dyraste alternativet til tomter for flyktningar ? Kommunen har vel ikkje så god råd at flyktningar og sosialklientar kan bu i dette området?”

Bustadpolitikken i Berg kan truleg framstillast som diskursive praksisar, der fordelingsspørsmålet også stod sentralt. Eg vil i denne samanhengen atter syne til Mary Bente Bringslid si avhandling ”Bygda og den framande” (1997:77), der ho m.a. er inne på nett det som er nemnt her :

”Urinvånar” må forståast i motsetnad til ”innflyttar”, og blir brukt til å seie noko om dette forholdet. Når kommunen skulle legge tilrette for byggefelt vart dette til dømes gjerne debattert som eit fordelingsspørsmål. Ikkje alltid fordi alle ville ha byggefelt i si bygd, men – særleg på 70-talet og byrjinga på 80-talet – like gjerne ut frå tanken om at investeringane til byggefelt i sentrale delar av kommunen kunne alternativt ha vore nytta i ”urinnvånarane”s interesse, det vil seie til føremål i kvart einskilt lokalsamfunn”.

Det skal likevel handle meir om implikasjonar ved ein bustadpolitisk diskurs, som til denne tid hadde ført til ”flyktningfrie soner” i Sentrum. Det dreidde seg nemleg ikkje lenger *om* og *kvar* ei viss bygningsmasse skulle plasserast (det ”toget” hadde forlengst gått; huset var nesten ferdigbygd og klar for innflytting i laupet av våren 2000), men heller om *kven* som ”passa inn” - eller ”ikkje passa inn”, og på kven sin kostnad. Følgjeleg; Om *verdige* og *uverdige* naboar. Dei to følgjande utsegnene poengterer nett dette:

”Det er mange unge familiar med stor gjeld i området. Det blir uro med slike firemannsbustadar, der det skal bu flyktningar. Eg forstår dei unge sin uro” (eldre mann).

” Eg er nærmaste nabo til denne bustaden. Det er kjempedyrt å bygge i dette området. No fryktar eg at verdien på huset mitt skal gå ned. Eg fekk ikkje vite noko om dette før vi bygde huset vårt her...” (ung mann i ”etableringsfasen”).

Det var som nemnt ikkje første gongen at grendelagsmøtet, som arena, vart nytta som ventil for utslepp av oppdemde kjensler. Eg vil karakterisere desse møta som utveksling av informasjon, ”historier”, ”myter” og haldningar i samband med innflytting av ”framande” . Døme på slike ”myter” og ”historier”, er m.a. den unge kvinna som med dirrande stemme tok til orde og hevda at:

”Vi kan aldri vite når det gjeld desse utlendingane. Konebrenning og omskjering av jenter, og alt det der som vi har høyrte om i media no siste tida. Det kan like godt kome hit til oss ” (Ung kvinne i ”etableringsfasen”, 25-30 år).

Møtet på kafe Rose inneheldt såleis ei stund nærmast ”fri flyt” av kjensler og haldningar, og der det dreia seg om at framande personar skulle flytte inn i den

¹¹⁷ Nemninga ”fire-mannsbolig” vart stadig brukt av fleire av dei frammøtte naboane – trass i at dei to frå BKB ved fleire høve presiserte at bygningen ikkje var tiltenkt firebustader for einslege (menn), men derimot for fire familiar. Bruken av nemninga ”firemannsboliger” hadde opplagt ein forsterkande ”effekt” på tidlegare omtala ”uhyggestemming”.(jamfør Bringslid /Simmel, 1996)

romlege nærleiken (naboskapet). Desse ulike kjensleuttrykka vart i møtekomne av to representantar frå bustadselskapet, med sakleg informasjon og fakta, om kven og kva for kategori "trengande" personar, som desse bustadene var tiltenkte. Dagleg leiar forklarte at:

"Dei er flyktningar, men familiefolk som dokke sjølve, med behov for tryggleik og ein skikkeleg stad å bu. Vi ønskjer ikkje at alle flyktningar i kommunen skal pressast sammen på same stad som til dømes i Furevegen. Vi trur det sunt å blande folk. Det er også godt mogleg at andre særskilt trengjande, som t.d. einslege forsyttarar, like gjerne norske som flyktningar, kan vere aktuelle som leigetakarar. Alle som skal bu i husværet må like fullt ta sin del av ansvaret for å halde orden i og kring huset. Om det ikkje skjer, er det vi i bustadselskapet som har eit "problem".

Dei som hadde etablert seg i bustadområdet hadde sett føre seg eit nabolag som kun femna om "sjølveigarar". Det ville redusere faren for "gjennomtrekk" og "framande element" i naboskapet. Dette vart òg framheva på møtet. Sigvald som først hadde gått kraftig ut mot "flyktningar", som naboar, vart imøtegått av flyktningkonsulenten, som sa ho var djupt sjokkert over haldningane som hadde kome fram under møtet. Sigvald "modererte" seg seinare i diskusjonen:

"Det er meg knekkjande likegyldig om det er flyktningar eller sosialklientar som skal bu der. Det vi ønskjer er eit homogent og roleg miljø!"

To og ein halv time seinare på kvelden var temperaturen og gemyttane bl ant dei frammøtte langt rolegare enn ved møtestart. Det heile ville kanskje ikkje bli så "ille" som dei først hadde tenkt seg? Nokre av initiativtakarane bak underskriftskampanjen i førekant av møtet, gav dessutan uttrykk for at dei eigentleg ikkje hadde vore "ute etter" ei særskilt gruppe, men ønska ein "viss styring og kontroll" med kva som skulle skje i nabolaget deira. Med andre ord få ein viss kontroll over kven som skulle flytte inn i den romlege nærleiken. I Baumansk forstand kan situasjonen såleis samanliknast med ein *aporetisk* tilstand som dei ikkje utan vidare kunne la passere utan at dei snarast fekk kontrollen med den, og kunnskap om sine sosiale nærområde.

Ulike tilnærmingar til det lokale

"Dei reine autentiske" i Sentrum

Etter arbeidstid hadde dei somaliske foreldra i Sentrum så godt som ingen sosial kontakt med andre enn medlemmer av si eiga etniske gruppe. Dei deltok m.a. sjeldan, eller aldri, i offentlege arrangement - eller som lokale private organisasjonar stod bak. Eg observerte heller aldri at borna deira leika med andre ungar i nabolaget (det inneber naturlegvis ikkje at dei dermed aldri gjorde det). Mitt poeng er heller at eg aldri observerte ein slik sosial praksis. Unntaket var Siyad som ei periode var med på fotballaget. Det var heller ikkje vanleg at nokon av dei somaliske borna følgde norske skulekameratar heim. Eller vise versa. Eg fekk likevel stadfesta slike observasjonar, både gjennom dei somaliske foreldra sine eigne utsegn, og norske foreldre og naboar (sjå kap. 3).

Dei somaliske familiene i Sentrum søkte såleis det etniske fellesskapet, og hadde busett seg i nærleiken av kvarandre. Som eg har vore inne på tidlegare, la bustadmarkedet (pris, utleigevilkår, stadleg plassering¹¹⁸ m.m) visse føringar på busettingsmønsteret. Dei

¹¹⁸ Flyktningar generelt hadde eit meir avgrensa bustadtilbod enn andre "innflyttarar", nettopp fordi mange private huseigarar "vegtra" seg mot å leige ut til "framandkulturelle".

kommunale rekkjehusa i Furevegen var nemleg dei "mest tilgjengelege" bustadene for personar med "merkelappar", som flyktningar og framandkulturelle¹¹⁹.

Eigne røynsler, som hussøkjande i tida før feltarbeidet, stadfesta¹²⁰ dette mønsteret. For ein som ikkje var hefta med merkelappar som "flyktning", "framandkulturell" eller "sosialklient", var det nærmast umoralsk (vel og merke i ein lokal offentleg diskurs) å legge "beslag" på ein hybel i desse husværa. I ein "norsk"¹²¹ naboskapsdiskurs var det likevel motsett. Fleire av desse kritiserte bustadpolitikken i kommunen for ikkje å "spreie flyktningane meir", for å få inn "vanlege folk" i bustadene. Som "innflyttar" og "forskar" (frå ei nabokommune¹²²) var det nokså problemfritt å få seg eit alternativt husvære på den private marknaden. Viktig er del likevel å merke seg at etterkvart var det også private huseigarar i sjølve sentrum av Sentrum, som sa dei faktisk føretrekte å leige ut husvære til flyktningar. Grunngevinga var at "flyktningar er ofte fredelegare enn mange av dei einslege innflyttarane (etnisk norske), som festar til langt på natt".

Familiane i Sentrum hadde tydeleg utvikla ei langt sterkare kollektiv tilknytning¹²³ til det etniske fellesskapet, enn dei somaliske familiane i Dalen. Denne tilknytninga vart m.a. vedlikehalde gjennom historier og metaforiske attforteljingar om kva det eigentleg betydde å vere somaliar, om korleis ein skulle halde seg "rein" og budd til heimreisa; ein gong i framtida. Og ikkje minst; meistring av foreldrerollene, i konfrontasjon mellom fortida og notida i eksil. For å klare dette var dei avhengig av at dei "heldt saman og skapte ein trygg community for gode somaliarar".

Under heile feltarbeidet var eg den einaste etnisk norske som besøkte somaliarane i heimane (utanom einskilde representantar frå offentlege kontor som ein sjeldan gong stakk innom i ein profesjonell samanheng). Ingen av dei norske naboane hadde besøkt dei, og heller ikkje hadde dei somaliske foreldra vitja dei norske naboane sine. Både empirisk, og reint metodologisk var dette ei særskilt utfordring i seg sjølv. Eg opplevde nemleg denne sosiale avstanden som kjenslemessig problematisk (til dels vond, "syns synd på"), men ikkje desto mindre interessant, fordi denne kjensla fordra å bli løfta fram i eigen refleksjonsprosess undervegs. Observerte eg eit faktisk sagn etter meir samkvem med nordmenn, eller var dette ei "syns synd på kjensle" som meir var utslag av etnosentrisme og "eit kjenslemessig landskap i hovudet" hjå forskaren? Og var det utslag av mine førestillingar om at det ikkje var mogleg å ha eit fullverdig sosialt liv utan å vere del av "det norske" på alle felt? Det er likevel også fullt mogleg å snu perspektivet andre vegen: meir i retning av at nordmenn faktisk gjekk glipp av noko verdifullt like ved stovedørene sine. For å seie det med Bjarne Øvreli (1992): Eg vart kan hende "konfrontert" med sider ved eigen "kultur" på ein måte som vekte ubehag¹²⁴.

Den markante sosiale avstanden kunne synast å forsterke nettopp den kollektive identiteten blant somaliarane i Sentrum. Dette inntrykket vart også forsterka gjennom at dei ofte uttala at "Nordmenn her omkring verkar ikkje interessert i å ha kontakt, for dei kjem aldri på besøk til oss" og: "Vi treng ikkje dei norske, når vi har kvarandre".

¹¹⁹ Slik var dei også på god (romleg og sosial) avstand frå dei "finare" bustadfelte.

¹²⁰ Dette rører ved eit generelt problem i dei fleste kommunar, og som tidlegare tilsett ved eit sosialkontor i ei nabokommune var eg allereie kjend med fenomenet.

¹²¹ Etnisk norske naboar.

¹²² Eg var lett "identifiserbar" – språkleg (dialekt), kulturelt, stadleg.

¹²³ Jamfør Arild Hovland (1996) sin bruk av omgrepet i sitt studie av samisk ungdom i Kautokeino og Kåfjord. Han skriv m.a.: "Den betegnelsen som her vil bli brukt, samisk eller etnisk *tilknytning*, er valgt nettopp fordi den er blant de mer nøytrale og åpne" (1996:39).

¹²⁴ Dette ubehaget kan heilt klart også knytast til refleksjonane eg hadde gjort meg om måten eg sjølv hadde blitt behandla av lokalbefolkninga (somalilarane) i Wajir, og korleis eg hadde opplevd å vere den "framande" og ukjente naboen der.

At somaliarane i Furevegen dekte vindauga med tjukke gardiner, vart ofte referert til av dei norske naboane, som ei stadfesting på at: "Somaliarane ønskjer ikkje kontakt med andre enn sine egne" og "dei gjer ingenting sjølve for å få kontakt" og "Kva skjer egentleg bak gardinene?". Slik kunne *gardinene* symbolisere det "framande" og til dels "uhyggelege og løynde"¹²⁵.

¹²⁵ Jamfør kap. 3 og historier (oppfatningar) om religiøse islamske ritual, og muligens omskjering - bak desse gardinene.

”Kosmopolittane” i Dalen

Foreldra i Dalen (karakteriserte seg sjølve med *urban* bakgrunn, i motsetnad til dei som hadde busett seg i Sentrum, ”dei er frå landsbygda i Somalia” jamfør. kap. 3) kan derimot karakteriserast ved langt meir individuelle tilknytingsstrategiar enn Sentrumsfamiliane. Ved å busette seg ”åleine”, omringa av eit etnisk norsk naboskap, samstundes som dei understreka at dette var ”tryggare for familien”, markerte dei samstundes ein avstand til det dei sjølve karakteriserte som ”sektarisme”, ”uheldig gettofisering” og ”konservatisme”. Også mellom majoritetsbefolkninga i Sentrum vart familiane i Dalen ”sett på” ein annan måte enn deira eigne somaliske naboar. Nett fordi dei i Dalen hadde busett seg utanfor si eiga etniske gruppe, og i tillegg var ”viljuge til å streve litt for tilværet sitt”¹²⁶, var nordmenn langt meir positive i måten å omtale dei på (Jmf. ”han koselege opp i Dalen som prøver å få dei andre (i Sentrum) til å bli meir sosiale”).

I Dalen var dei somaliske foreldra gjenstand for ulike ”norske strategiar” for korleis å bli innlemma i naboskapet. Eg vil kome nærmare inn på desse strategiane seinare i kapitlet, men vil berre understreke at familiane, som friviljug hadde slege seg ned i den romlege nærleiken - langt borte frå den somaliske gruppa - fekk ei særskilt betydning for korleis dei vart møtt av norske naboar.

Kor mange og kor lenge ? Tal og tid – viktige symbol i lokale naboskap

Liisa Malkki (1995) bruker forholdet mellom leir- og byflyktningar for å synleggjere korleis burundiske *hutuflyktningar* i Tanzania forvalta og produserte identiteten sin på to distinkte og ulike måtar. Overført til Berg, har eg synt at det mogleg å finne nokre felles tilpassingstrekk hjå dei somaliske foreldra i Sentrum og Dalen, og Malkki ”sine” by - og leirflyktningar. På same vis som leirflyktningane i Tanzania, produserte dei somaliske flyktningane i Sentrum relevante kategoriar og tematiske konfigurasjonar, gjennom det som kan omgrepsfestast som ”worldmaking” (ibid 1995: 53, Goodman,1978:7). Ein utstrakt bruk av metaforar, frå ein tradisjonell somalisk kontekst (Sjå særskilt kap. 3), kan såleis samanliknast med hutuflyktningane sine *mythico-histories* (Malkki, 1995).

Når det gjeld dei somaliske foreldra i Dalen kan tilnærminga til det lokale, kallast pragmatisk, situasjonell og individuell, slik Malkki karakteriserer byflyktningane i Kigoma i Tanzania.

For foreldra i begge dei to lokalitetane (Dalen og Sentrum), er det mogleg å relatere tilnærmingstrategiane til verdiar som kontroll, fridom og, ikkje minst tryggleik. Det etniske fellesskapet i Sentrum representerte tryggleik og kontroll, ikkje minst med omsyn til omsorg for borna.

Å vere fleire (helst mange) saman om ei overføring av religiøse og moralske verdiar, vart også viktig for å kunne stå imot det som vart oppfatta som negativt ved ”det norske”, og faren for ei nedbryting av somaliske familieverdiar. Dei same verdiane (tryggleik, fridom og kontroll), syntest å vere representerte ved ei langt meir individualistisk tilnærming blant foreldra i Dalen. For dei var det relativt høge talet på somaliske flyktningar innanfor same bustadområde i Sentrum, framstilt som utrygt. Både Osman og Halima bar med seg vonde røynsler frå det dei hadde opplevd som eit tøft drabantbymiljø i Sverige, med ein høg prosent innvandrarhusetnad, i høve til ei majoritetsbefolkning, der stigmatisering og rasistiske utspel

¹²⁶ Fleire av dei norske informantane i Berg hevda at flyktningar (generelt) som ikkje var villige til å bu i utkantane var ”storforlangande, og ønska å gå til ”dekka bord”. ”Dekka bord” innebar m.a. å bu i nærleiken av servicenæringane. ”Dei kan ta bussen dei som anna folk som ikkje har bil” (skjønt det knapt fanst ein ”norsk” husstand innanfor kommunegrensa som ikkje hadde bil). Bildet blir likevel ufullstendig om eg ikkje legg til her at det var mange som også meinte at flyktningane burde få bu i nærleiken av

retta mot dei, ikkje var sjeldne opplevingar. Det kunne synast som dette hadde hatt innverknad på valet av Dalen som bustadområde. Ved busetjing utanfor det etniske nabofellesskapet, gav det også sosialt rom for dei meir pragmatiske og situasjonsbestemte strategiane som er nemnt tidlegare (jamfør farsstrategiane i kap.4). Også Malkki tematiserer talet på flyktningar som relevant for dei to flyktninggruppene sine lokale tilnærmingar og i høve utryggleik og stigmatisering:

”In Mishamo security derived from being a member of the lager collectivity known as ”the Hutu refugees”. In town, however, it was better ensured by the very opposite, by being unclassifiable.” (1995: 161).

Nabolaga i dei to lokalitetane hadde også, som eg har vore inne på tidlegare gjeve utrykk for svært ulike haldningar til dei somaliske naboane, avhengig av om dei var mange eller få. Å busette seg utanfor den etniske gruppa i Sentrum, vart tillagt positive symbol frå nabolaget; ”det må bety at dei ønskjer kontakt med nordmenn”. Omvendt symboliserte ”mange” at dei ikkje ønskte kontakt; ”dei rottar seg saman med sine”.

I tillegg til sjølv *talet* på flyktningar, var også *tidsaspektet* ein viktig variabel for tilnærminga til det lokale naboskapet, og ulike måtar å forvalte identitet på. At familiane i Dalen hadde lengst røynsle frå eit liv i eksil, kan nok vere med på å forklare den meir pragmatiske haldninga dei hadde til det ”opprinnelege somaliske”, enn dei med kortare opphaldtid bak seg. Når Osman (og Muhammed og Ali som også budde i Dalen) handhelste på norske kvinner, så kan det koplast til røynslene som dei hadde gjort seg over mange år i vestlege land: Osman hadde lært kva det kunne føre med seg av problem ved å ikkje handhelse (avvise) på nordmenn. Å bli oppfatta som uhøfleg blant nordmenn, hadde for han alvorlegare konsekvensar enn å bryte denne religiøse praksisen. Overfor medlemmer i eiga etnisk gruppe, rettferdiggjorde han dette med å seie at ”Gud ser inn i hjarta våre; ikkje på hendene våre”. Muhammed lenger opp i Dalen forklarte at han aldri hadde vore særleg religiøs, og at han søkte vener mellom norske arbeidskollegaer, og somaliarar i nabokommunen. Han måtte dit for å finne dei somaliarane som ”passa hans interesser”.

Dei ulike måtane å forvalte identitet på; den kollektive, ideologiske og religiøst betinga, kontra den individuelle og situasjonelle, var langt på veg betinga av perspektivet som dei hadde på eksiltilværet, som *varig* eller *midlertidig*. Medan sentrumsfamiliane karakteriserte eksilet som ei ”ventetid” og ei ”tørketid” (Waaladoogi yaan la, dacaroonin), var familiane i Dalen innstilte på ei framtid i Noreg. Dei prioriterte heller ikkje reiser til utlandet, for å vitje slekta, i same grad som fleire av familiane i Sentrum gjorde.

Denne dobbeltheita ved eksilet: det midlertidige og det permanente, mobiliteten og det stadfaste, er grundig handsama i Tore Gundersen si hovudoppgåve i sosialantropologi ”*I utlandet, men ikke abroad*” (2001). Gundersen har der gjort eit studie av det somaliske eksilmiljøet, i Eastleigh ein bydel i Nairobi. Han skriv m.a. at ”Hovedsaklig går forskjellen langs linjer som samsvarer med når folk kom til Eastleigh. De som kom først, har etablert seg på en mer definitiv måte” (2001:171).

Når det kulturelt gitte vert teikn på ”framandleik ”

Om folkeskikk og dårleg samvit i Dalen

Kor dyktige vi er til å meistre sosiale situasjonar er ikkje berre avhengig av at vi klarer å identifisere og posisjonere andre. Det dreier seg like mykje om korleis vi plasserer oss sjølve i høve til ”dei andre”. Korleis vi ønskjer å bli oppfatta av andre er difor avhengig av den andre parten sine føresetnader til å forstå dei kommunikasjonsteikna, språklege og kroppslege, som vi gjev frå oss.

Når naboane i Dalen fortalde Osman og Halima at dei var ”velkomne” og ”dokke må berre stikke innom”, så var ingen av dei to i tvil om at det var ærleg og oppriktig meint, både frå Anders, Lina og Kari si side. Både Osman og Halima trekte fram naboane sine som venlege og hjelpsame. Dei hadde levd såpass lenge i Norden at dei kjende til dei ulike ”veremåtane”, som dei sa. Dei visste dessutan godt at nordmenn ikkje hadde for vane å stikke innom kvarandre kun fordi dei var naboar, og at det difor ikkje nødvendigvis dreia seg om eit sosialt mønster knytte til eit ”framandkulturelt” forhold. Når Anders tilbød Osman å gjere seg nytte av all vaden som låg på låven, eller når Anne foreslo for Halima at ho berre måtte sende borna over til henne, når ho trengde avlastning, så var dette symbolske teikn på at ”vi ser dokke” og ”vi vil dokke vel”. For Osman og Halima var det ikkje problematisk å tolke desse teikna som : ”venlege nabogestar” i ein norsk kontekst. Slike teikn var dessutan med på skape ”tryggleik” for den vesle familieeininga på Soltun. Men i tillegg til å symbolisere vennelege nabogestar, var dei også uttrykk for eit ønske om å framstå overfor omgjevnadane (både overfor andre ”bergingar”, ”innflyttarar” og ”flyktningar”) som høflege, i møtekomne og hjelpsame. ”Vi har då folkeskikk her i Dalen”, som Anders uttrykte det. Ønsket om å framstå som høfleg og hjelpsam kan knytast både til medmenneskelege eigenskapar, men også til ”levesett” og den sosiale oppdraginga, fordi det ga mening i den sosiale interaksjonen i Dalen. Marianne Gullestad skriv at: ”Hvordan et menneske lever, er uttrykk for utdanning, sosial klasse og økonomi, men kan ikke reduseres til dette. Også andre forhold, slik som hvorvidt en er religiøs eller ikke, oppvokst i by eller på landet osv. påvirker levesettet” (1989:112). Nokre måtar å leve på er det altså knytt meir kunnskap og prestisje til. Bourdieu (1977) kallar dette ”kulturell kapital”.

Men nordmenn er ”beskjedne og litt reserverte” og ”når munnen talar er ikkje kroppen med”, forklarte somaliarane i Dalen. Ei stadfesting på dette var at naboane sjølve sjeldan ”stakk innom” dei (slik dei hadde oppfordra sine somaliske naboar å gjere) – i alle fall aldri utan å vere inviterte. Naboskap i ein tradisjonell somalisk kontekst symboliserte nemleg ”ansvar” for nye naboar sitt velvære. Nye naboar blir oppsøkt, utan å vente på ein invitasjon. I denne relasjonen er dessutan største ”æra” tillagt parten som har ”plikt” til å ta imot: ved å vere vert, og vise gjestfridom. Dette resiprositetsforholdet kan forklarast med ”plikta til å gi, plikta til å ta imot og plikta til å gi tilbake” som skildra i ”Gaven” (Mauss, 1995).

Om kunsten å halde ei samtale i gang

Halima stakk ikkje innom naboen utan vidare. Ein gong tilbake i tid, hadde ho kanskje hatt forventningar om å bli oppsøkt på denne måten sjølv ; – slike forventningar hadde ho ikkje lenger. Ho forstod at den ”norske kulturen” ikkje var slik ho var van med frå somaliske miljø. På spørsmål frå meg om ho var einsam i Dalen, svara ho at ho sakna det somaliske kvinnefellesskapet heimanfrå, men elles hadde ho travle dagar. Reising til Sentrum fleire dagar i veka for å gå på skule ved VOS, boarna som gjekk i skule og barnehage krevde sitt, i tillegg til vaskejobben på deltid. Då er det nesten ikkje tid til meir forklarte ho. ”Men viss det

hadde budd ei anna innvandrarkvinne heromkring, eller om du budde her, så ville eg gått på besøk”.

Etterkvart var det imidlertid fleire av dei norske naboane som forklarte at dei kjende ubehag ved at Halima nesten ikkje var å sjå blant folk i Dalen. Det er verdt å merke seg at dette ubehaget ikkje var knytt til Osman, fordi han var sosialt meir ”synleg” og deltakande på offentlege arenaer. Han var dessutan meir å sjå utanfor heimen (huset), med både praktisk gjeremål i leik med dei to sønene.

Spørsmålet var difor om Halima kanskje var einsam eller ulukkeleg i Dalen ? Anders: ”Det er mange her omkring som går rundt med dårleg samvit ”. Det dårlege samvitet kan koplast til opplevinga av å ikkje få sosiale situasjonar til å ”gli av seg sjølv”. Eit døme på dette hende berre få månader etter at Halima hadde flytta til Dalen. Ho vart henta med bil av nabokvinna, Lina til ”føremiddagstreffa” for småbarnsmøre i Dalen. Barneskulen sine lokalitetar vart nytta til føremålet. To tre laurdagar var Halima med i denne gruppa. Aktivitetane var stort sett uformell prat med kaffe/te og litt å bite i . Eit viktig mål med gruppa var at borna som elles var busett nokså spreidd i bygda, skulle få leike saman, medan mødrene ”småprata”. Lina, forklarte meg med tydeleg oppgjeven røyst, ein gong eg spurte henne kvifor Halima ikkje lenger var med i gruppa: ”Vi vil jo gjerne at ho skal vere med, men det e kje lett. Kva skal vi snakke om når dei ti første spørsmåla e oppbrukte?” . Samtalen hadde gått i stå. Eller som ho sa; det var vanskeleg å føre ei ”naturleg ” samtale fordi dei ikkje visste kva dei kunne snakke med henne om. Så vart det til at snakka om ”sitt” (og i tillegg på lokal dialekt som framleis var litt framand for Halima) og ho vart utanfor. Etter eit par tre gongar sa Halima at mannen skulle køyre henne; Lina trengde ikkje lenger hente henne. Etter den tid hadde ho ikkje møtt i gruppa. Halima på sin side sette pris på at dei ville ha ho med i gruppa, men opplevde situasjonen som vanskeleg. Ho kjende ubehag ved å vere utanfor og framand, og syntest ikkje ho hadde særleg utbytte av samkomene.

Eit viktig poeng har her vore å peike på korleis nokre sosiale aktørar sin habitus; kulturelle skjema (Bourdieu), samsvarar betre enn andre med dei prinsippa eller dei føringane som låg til grunn for ein viss lokal retorikk. Ein kan såleis tale om korleis kulturelle føresetnader la til grunn for og ”gjorde naturleg” ein bestemt retorikk (Bringslid,1996). I motsette tilfelle kan ein snakke om at det kulturelt gjevne også vart teikn på ”framandleik”.

Til slutt vil eg peike på at ”å ha” slike kulturelle føresetnader (kulturell kapital) også kunne vere nokså lokalt betinga, og ikkje berre vere knytt til ein interetnisk relasjon. Eit døme på det er den innflytte og inngifte læraren, Karin, frå Trøndelag, som også hadde budd mange år i Japan. Ho hadde slutta gå i slike ”klubbar” eller ”dametreff”, der det berre dreia seg om å ”prate”, og utan at det var knytt til spesielle *tema*. I slike samanhengar er ikkje nordmenn kjende for å få nye folk til å føle seg spesielt velkomne, hevda ho. Ho trekte inn japanske tradisjonar på nett det å sette den nye i sentrum og å få han/henne til å kjenne seg velkomen i sosiale situasjonar.

”Men her må man liksom ta seg til rette sjølv og ligge frampå...det er ikkje lett å vere norsk innflyttar her i bygda utan å liksom kjenne alle ”kodene” ...det går godt an å føle seg totalt utafor, så eg lurar på korleis det er for dei med utanlandsk bakgrunn i tillegg, og dårleg norsk og sånn...”

Med bakgrunn i slik form for refleksivitet (Giddens, 1991), som eksemplifisert gjennom både Halima og Karin sine tilnærmingar til lokale sosiale fellesskap, er det fullt mogleg å tale om at ”den framande” stod framom eit potensiale til å skape ny innsikt. Å mangle dei lokale føresetnadene til å handtere dei lokale kodene, som fekk samversformer til å ”gli av seg sjølve”, kan slik også tolkast som verdfull *kompetanse* (og ikkje berre *inkompetanse* !).

Oppsummering

Dei somaliske familiare, både i Sentrum og Dalen hadde mykje til felles med sine etnisk norske naboar når det gjaldt sosial organisering og integrasjon. På same vis som majoritetsbefolkninga¹²⁷, heldt dei seg mest til familiare sine, og godt innarbeidde vennefellesskap (klansmedlemmer). Tida etter arbeid vart framstilt som ei "dyrebar" tid for samvær med familie og barn, for dei så vel som for dei etnisk norske naboane. "Naboskap" kunne dessutan like gjerne inkludere personlege relasjonar i ei heilt annan kommune i landet, eller for den saks skuld i utlandet. Den sosiale organiseringa kring familien og "godt innarbeidde" vennekrinsar (klansvenner i ein somaliske kontekst) – på begge sider av den interetniske relasjonen, kan difor utløyse følgjande spørsmål : Var det ei barriere for å bli nærmare kjend med "den framande" at nordmenn og somaliarar lokalt faktisk likna for mykje på kvarandre i måtane å fungere sosialt på ?¹²⁸ Eg skal ikkje gå nærmare inn på dette spørsmålet, men lar det stå ukommentert til ettertanke.

Eit vesentleg poeng med dette kapitlet har vore å framstille somaliarane og dei norske naboane sine ulike tilnærmingar til kvarandre. I lys av desse tilnærmingane har eg handsama "framandleik" i lokale naboskap. Eg har prøvd å klargjere for nokre sider ved dette omgrepet som sosial prosess og aspekt ved sosiale situasjonar, der m.a. "korleis ein ter seg" ikkje blir bestemt av noko ein "berre veit". Det har vore eit analytisk poeng frå mi side å trekke fram lokale sosiale prosessar slik dei viste seg for forskaren som kraft i ein (re)produksjon av framande, og som kulturelle trekk ved den moderne bygda og bygdebyen.

For den framande (i ulik grad) er det sosiale miljøet ein flyttar til ikkje eit sosialt vern i alle kontekstar, men åstad for oppleving, hevdar Bringslid (1998) med inspirasjon frå Alfred Schutz. Naboskap inneber difor ikkje alltid noko som er "gitt", men noko ein kan undersøke og stille spørsmål ved. Det tener heller ikkje som instrument for å løyse opp i problematiske situasjonar, men kan snarare vere eit problem i seg sjølv, eit problem som kan vere vanskeleg å meistre .

AVSLUTNING

Eg vil avslutte denne hovudoppgåva med å oppsummere nokre aspekt ved lokale sosiale prosessar som eg meiner fekk innverknad på "det problematiske" i relasjonane mellom somaliske flyktningar og majoritetsbefolkninga, og som truleg var avgjerande for at prosessar - som t.d fører til negativ stereotypproduksjon, vart modifiserte og avgrensa, og dermed fekk mindre gjennomslagskraft i daglegdagse situasjonar lokalt. Noko eintydig "svar" - eller konklusjon har eg ikkje - og eg venta vel heller ikkje å finne det. Eg vonar likevel å ha framstilt nokre vesentlege *samanhengar* som syner korleis informantane - både "med og mot sin vilje" – er deltakarar i ringar av ulike kontekstar; frå lokale til overlokale og transnasjonale nivå.

Det første aspektet dreier seg om *opplevd* - eller oppfatta dominans - frå "det norske". I dei høva diskursive praksisar vart oppfatta som hegemoniske og dominante (som det offentlege "systemet", som kontrollerande i høve til KRL-faget og det offentlege si innblanding og ansvarsovertaking for borna sin oppseding), fekk det klare implikasjonar for

¹²⁷ I omgrepet inkluderer eg både "innflyttarar" og "dei som e herifrå"

¹²⁸ Jamfør her Bjarne Øvreli sin artikkel" På sporet av den norske bygdebyen med kryssande spor av 22 somaliarar" (i ..). Han skriv: "det verkar i same retning at somaliarane sjølve har sine egne klanar som viktigaste sosiale einskap. Dei er først og fremst opptekne av sine egne. På denne måten er det kanskje eit problem at vi liknar for mykje på kvarandre i våre måtar å fungere sosialt på" (1993:31)

individuelle og kollektive tilnærmingar til lokalmiljøet. Eg talar no om *foranderlege* og *dynamiske* prosessar, som vart modifiserte og regulerte av lokale variasjonar, for artikulering av idear om "den/dei framande", om nærleik versus avstand - og om ulikskapar versus likskapar. Ikkje minst innebar bygdebyen og bygda sitt gjennomsiktige miljø, langt fleire og kanskje vanskelegare relasjonar å takle enn dei ein finn i større byar. Sjølv om mange meinte at "dei visste ein heil del om mange", var den romlege nærleiken og avstanden til framande i nabolaget vanskeleg å sjå bort frå, og kravde ei tolking sosialt (Bringslid, 1997:215). Altså det Bauman kallar for eit *aporetisk* omstende, og som treng visse avklaringar, og "ropar på å bli bestemt" som Bringslid skildrar dette (1997:214). Dette omstendet fører gjerne til at det vert stilt store krav til korleis ein skal opptre både smidig og sosialt – ikkje minst for å unngå det mange nordmenn oppfattar som konflikthar (Gullestad, 1985)¹²⁹. Det er m.a. i lys av dette synet eg har presentert *grendelagsmøta* som arena for avklaringar i høve dei "ukjende naboane". Då leiaren for bustadselskapet i Berg, tok initiativ til å "roe ned" og "dempe" det uavklarte, kan det forståast utifrå ein slik kontekst. Ein kan også i lys av dette perspektivet, forstå det lokale hjelpeapparatet sin motivasjon for å ville sette inn velmeinde hjelpetiltak, der fokus syntest vere sentrert kring "endring og integrering". Det dreidde seg altså om lokale sosiale prosessar som på avgjerande vis fekk betydning for korleis dei somaliske familiane oppfatta "det norske".

Foreldra sine tidlegare "eksilkarrierar", i tydinga av kor lang *tid* dei hadde budd i eksil, var også viktige faktorar for korleis posisjonerte seg i høve det lokale. Ei gjennomgåande haldning syntes å vere at dei som hadde lengst opphald i Norge (og Norden) hadde det mest "tilpassingsdyktige" perspektivet¹³⁰ – eller fokuset, som også konnoterte med hjelpeapparatet sitt syn på t.d. "borns beste".

Kvar dei hadde opphavet sitt – eller kvar dei kom frå i Somalia; bygd eller by, nord eller sør – med alt det kunne føre med seg av individuelle variasjonar, moglegheiter, verdiar etc. syntes å verke inn på kva fokus dei hadde på eksiltilveret i Noreg og Berg. Likeeins var det vesentleg kva røynslar foreldra hadde med seg frå andre norske kommunar - og frå andre land dei hadde budd i, før dei kom til Berg. Tidlegare opplevingar av *kontroll* og *dominans*, ikkje minst i form av *rasistiske* utspel frå majoritetsbefolkninga andre stadar, fekk innverknad på måten dei nærma seg både det lokale offentlege, og naboane i Berg.

At Somalia sidan 1991 har vore utan ei sentral statsmakt, fekk implikasjonar for korleis livet "burde" levast i ein vestnorsk bygdeby. Sjølv om dei fleste av dei somaliske informantane uttrykte ein klar ambivalens i høve til klan og etnisk tilknytning: På den eine sida ein "hemske" både med tanke på dei pågåande konfliktane i Somalia og i høve livet som skal levast i eksil. Likevel framstod det utvida familienettverket som det reelle framtidige sikringsnett ved ei seinare *tilbakereise*. Så lenge det finnast liten eller ingen utvikling i retning av eit offentleg velferdssystem i regi av ein stat i Somalia, framstod sosial organisering kring slekta og klanen som einaste reelle alternativet. I lys av dette kan ein kanskje forstå kvifor nokre av familiane la særleg vekt på å artikulere vedlikehald av "det somaliske". Jamfør Osman sin metafor om eksiltilveret som ei "tørketid" og "ventetid", og om Gud som skal løne dei som klarer å halde seg "reine" og "upåverka" i denne ventetida. Sosiale prosessar på overløkal/transnasjonalt og lokalt nivå gav seg altså utslag i to distinkt forskjellige måtar å forvalte identitetsmessig tilknytning på og sosial organisering lokalt. Eg

¹²⁹ Gullestad omtalar nordmenns tendens til å framheve det vi har felles og som er likt, på "bekostning" av faktiske kulturelle forskjellar. Barth(1989) set dette i samband med "vår" redsle for konflikthar. Nilsen og Quereshi (1991) er også opptekne av at "norsk kultur legger vekt på konfliktunngåelse og det å vere "snill".

¹³⁰ Dette kan jamførast med Gundersen (2001) sitt studie av tre grupper eksilsomaliarar i bydelen Eastleigh i Nairobi, inndelt etter tidspunkt for ankomst. Den gruppa som kom først, var den som hadde var mest tilpassa det lokale kenyanske.

siktar her til sentrumsfamiliane sin kollektive identitetsforvaltning og fokusering på det etniske fellesskapet basert på vedlikehald av somalisk tradisjon og islamske verdiar i mest mogleg "autentisk" tilstand . I kontrast til dette framstod altså familiane i Dalen, med ein langt meir pragmatisk og individualistisk måte å forvalte identitet på, vis à vis "det norske". Av eit mangfald av ulike og samtidige prosessar som verka inn (og som eg langt i frå har oversikt eller data til å uttale meg om), kunne det likevel synast som *graden* av opplevd dominans frå norske diskursive praksisar framstod som ein avgjerande faktor for den gruppa som hadde vore kortast tid i landet.

Så eit overordna poeng til slutt: Eg har i laupet av dette studiet ofte gjort meg tankar om kva som verkeleg er dei reelle intensjonane i norsk flyktningpolitikk. I det høvet kan ein seie at to overordna føringar, synest å vere dominerande i norsk flyktning- og asylpolitikk, nemleg: "Integrering" - kontra "tilbakevending". To diametralt ulike krav som både frå flyktningar og asylsøkjjarar sin ståstad - og frå eit lokalt hjelpeapparat sin ståstad, kan skape frustrasjon og problem både i å fatte og å handheve ein lokal "flyktningpolitikk". Dei to målsettingane kan truleg framstå som vanskeleg å sameine, ikkje berre for eit lokalt hjelpeapparat sitt synspunkt – men vel så mykje for ein flyktning som både "skal integrerast" – og som samstundes "skal førebu seg til å reise heim".

REFERANSAR

- Anderson, Benedict. 1983/1991. *Forestilte fellesskap*. Oversatt av Espen Andersen. Spartacus Forlag AS
- Bauman, Zygmunt. 1997. The making and unmaking of strangers i *Debating cultural identities and the politics of anti-racism* (ed.) Pnina Werbner & Tariq Modood, London: Zed Books
1993. *Postmodern Ethics*. Blackwell Publishers, Oxford
1991. *Modernity and Ambivalence*. Itaca, New York
1997. *Moderniteten og Holocaust*. Oversett av Mette Nygård. Erasmus serien. Oslo: Vidarforlaget
- Barth, Fredrik. 1994. *Manifestasjon og prosess*. Det Blå Bibliotek. Universitetsforlaget
1991. *Andres liv- og vårt eget*. Universitetsforlaget, Oslo
1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Universitetsforlaget, Oslo
- Berger, Peter L & Luckmann, Thomas. 1990. *Den samfundsskabte virkelighed*, Lindhardt og Ringhof
- Bjørndal, Jostein .1988. "Wagallamassakren. Noreg i tyranniets ærend?", Det Norske Samlaget
- Bourdieu, Pierre. 1979/1995. *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oversatt av Annick Prieur. Oslo: Pax Forlag
1996. *Symbolisk makt*. Oversatt av Annick Prieur. Pax Forlag A/S, Oslo
- Brah, Avtar. 1992. "Difference, diversity and differentiation", i Donald, James og Rattans, Ali (ed): *Race , Culture and Difference*, SAGE
- Bringslid, Mary Bente. 1996. *Bygda og den framande: Ein studie av det lokales de- og rekontekstualisering i ei vestnorsk bygd*, Institutt og museum for antropologi, Universitetet i Bergen
1995. *Modernitet som vilkår for framandkulturell innvandring til lokalsamfunn: eit døme frå den norske vestkysten* i Nilsson & Lilja : *Innvandrarna & lokalsamhället*
- Christie, Nils .1975. *Hvor tett et samfunn ?* Christian Ejlers` Forlag / Universitetsforlaget
- Djuve, Anne Britt og Hagen, Kåre. 1995. "Skaff meg en jobb !" *Levekår blant flyktninger i Oslo*. Fafo-rapport 184 /1995
- Douglas, Mary. 1966/1997. *Rent og urent*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Eidheim, H. 1969. "When Ethnic Identity is a Social Stigma" I Barth .F (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Universitetsforlaget
1971. *Aspects of the Lappish minority situation*. Universitetsforlaget, Oslo
- Eriksen, T.H, Neumann, I.B, Salimi, K. 1999. *Skremmebildene av "annen generasjon"* Dagbladkronikk, fredag 8. januar 1999
- Eriksen, Erik O. og Weigård, Jarle. 1999. *Kommunikativ handling og deliberativt demokrati. Jürgen habermas`s teori om politikk og samfunn*. Fagbokforlaget, Bergen
- Fadel, Ulla H., Hervik, Peter & Vestergaard, Gitte. 1999. De "besværlige" somaliere. I Peter Hervik (red) : *Den generende forskjellighet. Danske svar på den stigende multikulturalisme*. Hans Reizels Forlag A/S
- Giddens, Anthony. 1997. *Modernitetens konsekvenser*. Oversett av Are Eriksen. Pax Forlag A/S, Oslo
- Goodman, Nelson. (1978): *Ways of Worldmaking*. Indianapolis and Cambridge: Hackett
- Goffmann. Erving. 1959/1992. *Vårt rollespill til daglig*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Grønhaug, Reidar. 1972. *Scale as a variable in analysis: fields in social organization*

- in Herat, Northwest Afghanistan. *Scale and social organization*. Barth, Fredrik (ed.): 78-121. Universitetslaget, Oslo
1979. Nordmenn og innvandrere. Om etnisitet og klasse som ulike forutsetninger for sosial deltakelse i Norge, i reidar Grønhaug (red.) *Migrasjon, utvikling og minoritet*. Universitetsforlaget, Oslo
- Gullestad, Marianne. 1989. *Kultur og hverdagsliv: på sporet av det moderne*. Det blå bibliotek. Universitetsforlaget, Oslo
1985. *Livsstil og likhet. Om nærmiljø i byer*. Oslo: Byforskningsprogrammet. Universitetsforlaget
- Hannerz, Ulf . 1991. Den "egna" kulturen ? I *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr. 2/91:15-16
- Harragan, Simon. 1998. *The Southern Sudan Vulnerability Study*. Save the Children Fund (UK)
- Hastrup, Kirsten. 1991. Antropologiske studier af egen kultur. I *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr.1/91:10-14
- Hovland, Arild. 1996. *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse*, UNGforsk/NOVA, Cappelens Akademiske Forlag AS
- Howell, Signe. 2001. Feltarbeid i vår egen bakgård. I *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr. 1 –2. 2001 12. årgang
- Kalve, Trygve .1997. *Innvandrerbarn i barnevernet: Flyktningbarn mottar oftest hjelp* Samfunnsspeilet nr. 3, 1997
- Keynan, Hassan. 1999. reconfiguring Somali Political landscape – Patterns of Political Mobilisation and Retic. I Tesli and Holm- Hansen (eds.) *Building the State*. NIBR`s Pluss Series 2-99
- Klepp, Ingun. 1995. *Praktisk sosialt arbeid i skjeringsfeltet mellom ulike verdsbilete*. Eit skriftleg upublisert eksamensarbeid (heimeoppgåve) ved U-landsstudiet *Global forståelse*, Høgskolen i Oslo.
- Knudsen, John Christian. 1997. *Eksilets representasjoner og forskernes fortolkninger*, I Norsk Antropologisk Tidsskrift, nr 1/1997
- Lewis, Ioan M. 1994. *Blood and Bones. The Call of Kinship in Somali Society* The Red Sea Press, Lawrenceville
- Lien, Inger-Lise. 1991. En partikularistisk og en universalistisk moral. Om grenser for emosjoner, empati og lojalitet. I *Norsk Antropologisk Tidsskrift* . Årgang 2
- Lutz, Catherine og Lila Abu-Lughod (red). 1990. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge University Press
- Malkki, Liisa. 1995. *Purity and Exile* The University of Chicago Press, London
- Marametdjian, 1995. *Somali Refugees in Tromsø: Acculturation of men and women*. M.A Thesis, November 1995, Psychology dep..University of Tromsø
- Roosens, Eugene E. 1989. Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis. I *Frontiers of Anthropology*, 5. Newbury Park, Calif
- Scaanning, Espen. 1997. *Vitenskap som skapt viten*. Spartacus Forlag A/S, Oslo
- Sheikh , Abdullahi Irshat .1999. *The Cultural Politics of Female Genital Mutilation Among Somali Women of Child-Bearing Age: A Survey based study of Wajir District, Kenya*. Master of Science (Econ) in Health Planning and Development of the University of Wales, Swansea, UK.
- Schlüter, Ragnhild. 1993. *De reisende: en norsk minoritets historie og kultur*. Ad Notam Gyldendal
- Strauss, Claudia & Quinn, Naomi. 1997. *A cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press
- Strauss, Claudia .1992 b): What makes Tony run ? Schemas as motives reconsidered. I: R. D

Andrade & C. Strauss (eds), *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press

St. melding nr.17 (2000-2001): Asyl – og flyktningpolitikken i Noreg

Sørli, Kjetil . 2000. *Klassiske Analyser* NIBIR Notat 2000:121

Sørhaug, Tian. 1998. Når forskjellene er forskjellige: et notat om den gode universalisme og en fornote til debatten mellom Borchrevink og Grønhaug. I *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 2-3/1998 9. Årgang

Summerfield, Hazel .1993. "Patterns of Adaptation : Somali and Bangladeshi Women in Britain" , i Buijs, Gina (ed.) : *Migrant Women, Crossing Boundaries and Changing Identities*, BERG, Oxford- Providence

Talle , Aud. 2001. "But it is mutilation.." i *Norsk Antropologisk Tidsskrift* , nr. 1 –2. 2001 12. årgang

Tambs-Lyche, Harald.1991. Om etniske stereotypiers oppbygging og form. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 2 (2)

Vassenden, Kåre (red) 1997. *Innvandrere i Norge. Hvem er de, hva gjør de og hvordan lever de ?* Statistiske analyser, Statistisk sentralbyrå

Øvreeide, Haldor.2000. *Samtaler med barn: metodiske samtaler med barn i vanskelige livssituasjoner*. Kristiansand: Høyskoleforlaget

Øvrelid, Bjarne .1993. På sporet av den norske bygdebyen med kryssande spor av 22 somaliarar, i Woon, Long Litt (1993) red. : *Fellesskap til besvær ? Om nyere innvandring til Norge*. Universitetsforlaget, Oslo