

Fortsatt på Flukt

**En antropologisk studie av unge kurdiske menns
handlinger og narrativer for å skape kontinuitet
og unnsnippe eksiltilværelsens liminalitet**

av

Kjartan Dirdal

Hovedfagsoppgave
Institutt for sosialantropologi
Universitetet i Bergen
November 2002

Forord

Denne avhandlingen er som de fleste sosialantropologiske verk et resultat av møter mellom mennesker. Først og fremst er det et resultat av møtet med noen få unge asylsøkende kurdiske menn sommeren 2001. Det er deres livshistorier og deres hverdag som fortelles. Avhandlingens metode og analyse er influert av møtet med ansatte og "innsatte" på instituttet. Det er derfor på sin plass å rette en stor takk til alle som har kommentert, diskutert og engasjert seg i mitt prosjekt, og som gjennom samtaler og diskusjoner om vårt særegne fag har fremlagt interessante ideer og oppfatninger.

Jeg vil takke min veileder, Georg Henriksen, for inspirerende samtaler og nyttige korrigeringer underveis i prosjektet. Jeg vil også takke Haci Akman ved Institutt for kulturstudier og kunsthistorie og Yngve Lithman ved IMER for nyttige innspill og tankevekkende kommentarer. Takk til ledelsen ved asylmottaket, som møtte meg med velvilje og hjalp meg med å komme i kontakt med mine informanter. Jeg skylder Kåre Berge ved Utlendingsdirektoratets regionkontor i Bergen stor takk for samtaler og datamateriale. Takk også til ansatte ved MOKS for at jeg fikk være tilstede med penn, papir og båndopptager under møtene med min informant. Deres positive innstilling til mitt nærvær gjorde det mulig for meg å følge denne relasjonen over tid.

Jeg vil også takke min kone, Elisabeth, for korrekturlesning, gode ideer og oppmuntrende råd, men fremfor alt hennes tilstedeværelse.

Til slutt vil jeg rette den største takken til mine kurdiske informanter for muligheten til å bli personlig kjent med dere. Dere har åpnet opp dørene og gitt meg et innblikk i deres verden. Jeg håper at min dype respekt for dere fremkommer gjennom avhandlingen og at deres stemme ikke drukner i mine ord og analyser, men høres klart og tydelig.

Jeg ønsker dere alle lykke til videre!

Innholdsfortegnelse:

FORORD

INTRODUKSJON	1
Problemstilling	1
Noen nøkkeltall om den irakiske befolkningen i Norge og Bergen	2
Mine informanter som representanter for denne gruppen	4
Tidligere forskning om emnet	4
Arbeidshypotesen	5

KAPITTEL 1

ANALYSE OG METODE **7**

Analytisk inntak	7
En tilværelse preget av liminalitet	7
Narrativer, mestring og kontinuitet	8
Følelser, konflikt og multikultur	9
Metode	11
Å gjøre feltarbeid hjemme	11
Det første møtet, presentasjoner og posisjoner	12
En omvendt språkbarriere	13
En skreddersydd metode	15
Gavebytte og etiske problemer	15
Informantene svarer tilbake	17

KAPITTEL 2

ETNOGRAFI BESKRIVELSE AV BERGEN, NORGE OG IRAK **19**

Kurdiske arenaer i Bergen	19
Asylmottaket og leilighetene	19
Torgallmenningen og sentrumsvandring	20
Innvandrerbutikken	21
Islamsk forening og moské	22
Kafeer – mitt forslag til møtested	22
Norsk flyktningpolitikk og kurdisk diaspora	24
Norsk flyktningpolitikk på 90-tallet	24
Dagens situasjon for kurdiske asylsøkere fra Irak	25
Kurdere organisert i diaspora	27
Irak	30
Kurdisk samfunn og nyere historie i Irak	30
Dagens politiske situasjon i Irak	32
Saddam versus Bush igjen?	33

KAPITTEL 3

SELVET PRESENTERES OG KONSTRUERES GJENNOM NARRATIVER **35**

Om narrativets funksjon og oppbygging	35
Om Kurdistan og Irak	37
Bakgrunnen for flukten	39
Flyktninger også i 1991	40
Flukten til Europa og Norge	41
Fremtidsplaner i alternative eksilland	43

USA og 11. September	45
KAPITTEL 4	
KURDERE ER ULIKE NORDMENN – BÅDE ETNISK OG RELIGIØST	48 Ulik
etnisk identitet: Kurder	48
En kontrast til norske normer og verdier	48
Den etniske dikotomiseringen avtar over tid	49
Shivan Perwer, Mister Bean og Fulle Hester	50
Et kurdisk kvinnesyn møter norske kvinner	53
Ønsket om å stifte familie i Norge	55
Den frie kjærligheten er heller ikke uten problemer	57
Mediebildet av kurdere og æresdrap	58
Noen synspunkter på æresdrap	59
Ulik religiøs identitet: Muslim	63
Fiendebildet av muslimer i media	63
Haji – muslim, men ikke "rett" muslim	66
Hvorfor kjøttet må være halal	69
Det muslimske fellesskapet i moskeen	70
Kurdere møter nordmenn	72
Er nordmenn fulle av fremmedfrykt?	72
<i>Ahmed's beskrivelse av Norge</i>	73
<i>Mannen som skulle kjøpe symaskiner</i>	74
Nordmenn i asylmottak	75
Norsk stortingsvalg og karismatiske politikere	78
Hvordan oppnå vennskap med nordmenn?	80
KAPITTEL 5	
MOTSTANDSKAMPEN MOT MYNDIGHETENE	82
Hjelpeapparat eller kamparena?	82
Kampen mot UDI	83
Mohammad er fratatt utlendingspasset	83
Mohammad hos advokaten	85
Alternative strategier vurderes	87
Kampen mot Innvandrerkontoret	89
Alis møte med det kommunale innvandrerkontoret	89
Sosialkuratorens stemme	91
Maktforholdet mellom Ali og sosialkuratoren	92
Den deltagende tolken	95
Avmakt og mistillit fører til konflikt	96
Konflikten eskalerer skismogenetisk	100
Du må lage problem for å nå frem	105
KAPITTEL 6	
MESTRING AV EN LIMINAL LIVSVERDEN I EKSIL	108
En liminal identitet	108
Identitet – en tilstand av kontinuerlig fabrikasjon	106
Fellesskap og tilhørighet i en liminal tilværelse	110
Reinkorporasjonens utfordringer	112
Kampen om å skaffe seg jobb	112
<i>Ali flytter til en bondegård i Sogn og Fjordane</i>	113

Problemer på arbeidsplassen	116
Fra mottak til kommune og jakten på leilighet	117
<i>På boligjakt med Ali, Hassan og Karim</i>	117
Karrierebevisste flyktninger	119
Mestring gjennom mening og kontinuitet	121
Eksilets eksistensielle vanskeligheter og ulike former for mestring	121
Kroppen som eksilets manifestasjon	122
<i>Pizza hos Ali – et eksempel på "kurdifisering"</i>	123
Den tause kunnskapen	125
Parabolantenne skaper kontinuitet	126
Hva med det som ikke mestres?	127
KAPITTEL 7	
KURDERE: DIASPORISKE ELLER MULTIKULTURELLE MENNESKER?	130
Et diasporisk perspektiv	130
Et kurdisk samfunn preget av solidaritet	130
<i>Mohammads forhold til fremmede kurdere</i>	131
Transnasjonale sosiale nettverk og diasporisk bevissthet	132
En dual orientering og integrering	135
<i>Modell: Den duale livsverden</i>	134
Et multikulturelt perspektiv	137
Fra kultur til multikultur	137
Grenselandet er et kreativt sted	139
Forskjeller erstattes med likheter	141
Forståelse avhenger av kulturelle fellesnevner	143
Å erstatte kjærlighetsobjekter	145
Livskarrierer i eksil og håp for fremtiden	146
APPENDIKS	149
LITTERATURLISTE	153

Introduksjon

Problemstilling

Hva vet vi om de mange kurdiske *flyktingene*¹ i Norge? Mange har dannet seg et inntrykk av denne minoritetsgruppen ut fra hva som er presentert i media. Vi leser og hører at det er et mannsdominert og kvinneundertrykkende samfunn. Unge, kurdiske kvinner blir drept av egne familiemedlemmer på grunn av ærekrenkelse og skam. Andre baserer sine inntrykk på egne observasjoner. De har sett grupper av menn som "henger" i sentrum, tilsynelatende uten noe å gjøre, og tenker at de sikkert er kurdere, arabere eller muslimer. Eller både og. For mange er de en del av den store innvandrermassen, mens andre har mer personlig kjennskap til dem. Det kan være gjennom frisøren som en går til for å få billig hårklipp, han som jobber i innvandrerbutikken hvor en kjøper eksotiske frukter og 5 kilos sekker med billig ris eller "kebabmannen" som en er kompis med i de sene nattetimer. Det er få av oss som vet noe særlig om disse menneskene, deres bakgrunn, deres situasjon i eksil og fremtidsplaner. De har satt sitt preg på det norske samfunnet, men er likevel fortsatt forholdsvis ukjente for oss. Jeg ønsker i denne oppgaven å bidra til en avmystifisering av våre nye medborgere. Er vi så kulturelt ulike som den offentlige norske *diskursen*² gir inntrykk av? Er det ikke på tide å avdikotomisere forholdet mellom "oss" og "dem"? Jeg vil bidra til dette gjennom å fokusere på den situasjonelle ulikheten i "våre" og "deres" livsbetingelser.

Som tittelen tilsier skal jeg i avhandlingen drøfte hva flyktinger i Norge gjør for å overkomme eksiltilværelsens *liminalitet*. Med det mener jeg at de, som asylsøkere, befinner seg på terskelen til det norske samfunnet. Hvilke strategier tar de i bruk for å overkomme denne midlertidige overgangsfasen som arbeidsledige asylsøkere i mottak? De er ikke lengre irakere borgere, men heller ennå ikke nordmenn. De er marginalisert og

¹ Det er informantenes egendefinerte status som ligger til grunn for min anvendelse av begrepet. Flyktningbegrepet omfatter derfor alle personer som, ifølge dem selv, har måttet flykte fra sitt hjemland.

² Med diskurs menes alle former for verbal, språklig og symbolsk kommunikasjon. Siden det både forvalter og skaper kunnskap innenfor et samfunns strukturerende rammer har det viktige maktmessige, hegemoniske, ideologiske og meningsforhandlende aspekter (Hoëm 2000:184-185). Mens en debatt er tematisk med minst to motstandere omfatter diskursen all slik kommunikasjon. Det kan derfor sies at debatter inngår i en større diskurs.

befinner seg ved samfunnets yttergrense. Nye rettigheter og plikter kan ikke tilskrives før det norske samfunnet har gjort det mulig for dem å bli fullverdige samfunnsborgere. Jeg

vil utforske hvordan de forsøker å flykte fra denne mellomtilstanden. Når ulike hindre og barrierer forlenger overgangsprosessen, blir flyktninger presset til selv å yte motstand og kjempe seg ut av en uholdbar og uønsket livssituasjon. Jeg har fulgt dem i kampen om å opprette en viss form for kontinuitet i tilværelsen gjennom å skaffe seg bolig og jobb, men også gjennom vennskapsforhold og personlige interesser. Hovedproblemstillingen blir derfor hvordan de mestrer eksiltilværelsens ulike utfordringer og *liminalfase* ved å skape kontinuitet og mening.

Jeg har valgt å studere flyktninger ut fra en generell interesse for migrasjon og etnisitet. Etter å ha dannet meg en viss oversikt over tidligere studier på området, fattet jeg min interesse for kurdiske menn fra Irak. Det politiske budskapet som kan avledes av mitt studium er at dagens restriktive flyktningpolitikk får store konsekvenser for de berørte, spesielt flyktningene fra de kurdiskstyrte områdene av Irak. Jeg ønsker å gi en beskrivelse av hvordan flyktningpolitikken som føres i Norge oppleves av flyktningene selv. Det overordnede målet om repatriering, at alle flyktninger skal vende tilbake til sitt hjemland, må ikke hindre oss i å se individene det angår. Det er her jeg ønsker å bidra med et innblikk i noen utvalgte flyktnings situasjon i Norge, nærmere bestemt Bergen.

Noen nøkkeltall om den irakiske befolkningen i Norge og Bergen

Innvandrerbefolkningen i Norge utgjorde ved inngangen av 2001 297 700 personer, noe som utgjør 6,6% av hele befolkningen. Ifølge Statistisk Sentralbyrå³ hadde 12 357 av disse irakisk bakgrunn. De er dermed den sjuende største innvandrerguppen i Norge, etter sterk vekst de siste årene (se appendiks 1). Gruppen økte fra 1998 til 2001 med hele 8 629 personer, og utgjør derfor den desidert største gruppen av flyktninger som har ankommet Norge de siste årene. Langt de fleste av disse er av kurdisk etnisitet, men gruppen inneholder også turkmenere, arabere og assyrere. Ifølge UDI var denne strømmen av irakere et resultat av en innstramning av andre europeiske lands flyktningpolitikk rettet mot denne gruppen. Gruppen domineres av menn. I gruppen over 20 år er det tre ganger flere menn enn kvinner. Denne skjevheten i kjønnsfordelingen

³ Tallene er hentet fra Statistisk Sentralbyrå: <http://www.ssb.no>

skyldes at gruppen består av mange nyankomne flyktninger. En utbredt strategi er at mannen flykter alene til et europeisk land. Han søker asyl og etablerer seg der med arbeid og bosted. Når han etter noen år har skaffet økonomiske midler til å forsørge sin familie søker han om familiegjenforening med sin kone og eventuelle barn. Tallene viser at 8 av 10 kurdiske menn fra Irak som bosetter seg i Bergen er gift, men har sin familie boende i Irak. Disse unge mennene i 20-årene, som bor alene og forsøker å etablere seg, er mine informanter. De er nå, etter å ha bodd i asylmottak i to år, i en fase hvor de skal bosettes i kommunene, fortrinnsvis Bergen kommune.

Av Bergen kommunes 233 291 innbyggere er 15 768 innvandrere (6,8 %). Av disse er drøyt 9 000 såkalte ikke-vestlige innvandrere, noe som utgjør 3,9 % av byens befolkning (01.01.2002). I Oslo derimot, hvor hver femte innbygger er innvandrer, har hele 13,9 % ikke-vestlig bakgrunn. Det bodde 976 irakere i Bergen ved inngangen til år 2002 og gruppen utgjør nesten 10 % av de ikke-vestlige innvandrerne. De fleste irakiske flyktninger er av kurdisk etnisitet. De utgjør sammen med chilenerne, vietnamesere og tamiler de største ikke-vestlige innvandrergruppene i Bergen kommune. I Hordaland fylke er Bergen den mest populære kommunen for innvandrere å bosette seg i. Tre av fire innvandrere i fylket bor i Bergen. Tall fra UDI⁴ viser at det i Bergen de fire siste årene (1998-2001) har blitt bosatt 491 irakere, hvorav nærmere 90 % er kurdere. 40 % av disse er familiegjenforeninger⁵. 4 av 5 som bosettes i Bergen på grunn av familiegjenforening er barn. Den siste femdelen er for det meste koner som forenes med sine menn. 60 % av irakerne er imidlertid unge menn, som allerede har bodd et par år i mottak utenfor byen.

Disse unge kurdiske menn fra Irak kommer både fra det kurdiske selvstyreområdet i nord og det området av landet som fortsatt er under Saddam Husseins kontroll. De omlag 2 000 kurderne som i 1999 og 2000 kom fra Nord-Irak fikk kun innvilget en midlertidig oppholdstillatelse uten rett til familiegjenforening (status MUF, som heretter kollektivt omtales som "muffere"), mens de andre irakerne fikk opphold på humanitært grunnlag (HGR). For å få innvilget asyl må en bevise at en *med rette frykter individuell forfølgelse* noe de færreste klarer. I 2001 ble 2 % av alle asylsøknader innvilget, mens 30 %

⁴ Dette er opplysninger jeg fikk av Utlendingsdirektoratet (UDI) Region Vest i Bergen.

⁵ Tillatelse til familiegjenforening gis først og fremst til nære familiemedlemmer som ektefelle, samboer og barn under 18 år. Registrerte partnere likestilles med ektefeller. Etter hovedregelen må den som skal komme til Norge være sikret bolig og kunne forsørges av familien.

oppnådde HGR. Opphold på humanitært grunnlag gis når *mer generelle forhold i hjemlandet gjør det farlig for søkeren å vende hjem*⁶.

Mine informanter som representanter for denne gruppen

Selv om de fleste av mine informanter er gifte bor de alene uten familie her i Norge. De ønsker å søke om familiegjenforening med sine koner og barn når de har etablert seg med et bra bosted og god økonomi. Veien dit er for mange uendelig lang og det er langt fra sikkert at det noen gang blir mulig. Under mitt feltarbeid hadde noen arbeid, mens andre var arbeidsledige. Flere av dem flyttet i denne perioden fra asylmottaket til kommunale leiligheter i Bergen. Siden det ikke er aktuelt å søke om familiegjenforening før de har kommet seg i jobb og funnet et bra sted å bo lever de flere år i Norge som enslige. Jeg vil bidra til å nyansere bildet av denne etniske gruppen ved å gi en beskrivelse av deler av deres *livsverden*⁷ i Bergen. Det er en hverdagsbeskrivelse av en liten vennekrets av praktiserende muslimer og noen bekjente av dem som er mindre praktiserende. De representerer et større nettverk av irakiske kurdere bosatt i Bergen. Jeg har fulgt dem i deres hverdag for å kunne fortelle noe om hvilke utfordringer og problemer de står overfor. De har vært imøtekommende og fortalt meg deres historie. De har også latt meg være til stede i ulike sammenhenger. Mitt ønske er å kunne si noe om deres felles interesser og ideer. Samtidig vil jeg vise diversiteten dem imellom ved å fremstille deres individuelle valg og handlingsmønstre.

Tidligere forskning om emnet

Mye av litteraturen som eksisterer om flyktninger i Norge er studier av asylsøkere i asylmottak (Solheim 1990, Sollund 1996, Lauritzen & Berg 1999). Disse studiene omhandler asylmottaket som et sosialt system og hvordan det er å bo i en slik total institusjon. Det er imidlertid færre kvalitative studier av flyktninger utenfor mottaket. Reidar Grønhaug (1979) har fokusert på fremmedarbeideren som opplever å være *kulturelt diskvalifisert* i møte med det norske samfunnet, mens Julian Kramer i samme bok skriver om indiske innvandrere i en norsk by. Hans prosjekt omhandler identitetsspørsmål og gruppetilhørighet. Spørsmålet han stiller er: hvordan kan en bevare gruppeidentitet og kulturell tradisjon i et moderne bymiljø? Han foreslår at det gjøres

⁶ Ifølge Utlendingsdirektoratets retningslinjer for innvilgelse av oppholdstillatelse: <http://www.udi.no>

⁷ Med livsverden menes lokale, kollektive meningssystemer. Ifølge fenomenologien kan alle slike meningssystemer føres tilbake til menneskers omgang med seg selv, med andre og med tingene.

gjennom uformelle nettverk, hvor de omgås og hjelper hverandre. Høytider og ritualer er spesielle anledninger som befester gruppeidentiteten deres. Inderne har dannet en sosial og kulturell enklave innenfor det norske samfunn. Inger-Lise Liens *"Ordet som stempler djevelen"* (1997) beskriver hvordan pakistanere forholder seg til norsk fremmedfrykt og rasisme. Unni Wikan (1995) fokuserer på undertrykte muslimske kvinners manglende rettigheter i Norge. Hun mener at årsaken til dette problemet i hovedsak er å finne i deres egen kultur hvor det er menn som har makten. Marianne Gullestad (1989) er derimot opptatt av nordmenns holdninger til innvandrere og hvordan våre ideer om likhet hemmer det kulturelle mangfold. Det er også gjort studier av flykntingtilværelsens mer psykologiske aspekter. Psykiateren Leo Eitinger skrev allerede i 1959 om *Flykntingene i Norge, isolasjon og tilpasningsproblemer* og har senere utformet en teori om de psykologiske fasene de gjennomgår over tid (1981). John Chr. Knudsen (1988) har også bidratt med studier av dette slaget. Han har fulgt vietnamesere både på flukt i transittleirer og i eksil. I studiene hans er det den vanskelige tilværelsen som skildres og hvordan enkeltindividene overlever kulturelt og psykologisk på ulike vis. Det er imidlertid gjort få antropologiske studier av den "nye" norske minoriteten, kurderne. Marianne Rugkaasas hovedfagsavhandling (1996) omhandler kurderes frigjøringskamp i det norske eksilet. Hun fremhever viktigheten av kurdiske flykntingers kamp for å opprette en egen kurdisk stat. Östen Wahlbecks (1998 og 1999) sosiologiske studium av kurdere i Finland og England belyser viktigheten av strukturelle makroforhold i de respektive landene. De styrer i stor grad hvordan kurderne organiserer seg og samhandler med majoritetsbefolkningen. Det er nødvendig med flere kvalitative studier av den gruppen flykntinger i Norge som i dag øker mest i antall, kurderne. Studier av deres mestring av eksiltilværelsen er nødvendig for å lære dem å kjenne. Det er følgelig her jeg ønsker å bidra med min avhandling.

Arbeidshypotesen

Jeg vil i neste kapittel gå nærmere inn på metodevalg og det analytiske perspektivet som anvendes i oppgaven. Deretter vil jeg i etnografidelen introdusere leseren for hendelser og omgivelser både på mikro- og makronivå. Det innebærer en beskrivelse av lokale kurdiske arenaer, samt en historisk, politisk og samfunnsmessig kontekst fra Irak. Dagens globale situasjon med en eskalering av konflikten mellom Irak og den vestlige verden er viktige rammebetingelser for kurdiske flykntinger i Norge. Jeg vil også gi en redegjørelse for norsk flykntingpolitikk og irakiske kurderes status hos UDI, med spesielt fokus på

nordirakiske kurdere uten oppholdstillatelse. Etter beskrivelsen av makroforholdene vil jeg rette fokuset på de enkeltindividene jeg har kommet i kontakt med på feltarbeidet og deres livsverdener. Et slikt migrasjonsstudium handler om mennesker som forlater sine familiære livsverdener og deretter gjenskaper og bygger nye. Jeg vil drøfte de aspektene av deres hverdag som jeg oppfatter er viktige og meningsfulle for dem. Hvordan presenterer de den kurdiske historien, deres egne valg og handlinger, seg selv og sin historie? Hvordan fortolker de hendelser og situasjoner som oppstår i møte med det norske samfunnet? I det fjerde kapittelet vil jeg diskutere hvordan deres etniske og religiøse identitet produseres og presenteres i en norsk kontekst. Jeg skal i kapittel fem presentere to casestudier av motstandskamper i møte med UDI og kommunen. Deres strategiske valg og adferd vil deretter analyseres i forhold til den kampen som foregår på mange arenaer, hvor de kjemper for å unnsnippe tilværelsens liminalitet. I det siste kapittelet vil jeg drøfte kurdernes orientering mot andre mennesker, både ut fra et diasporisk perspektiv og et multikulturelt perspektiv.

De forestilte kulturelle ulikhetene mellom "oss" og "dem" fremtrer som mindre viktig etter hvert som en blir kjent med hverandre. Prosessen fra førsteinntrykket til et personlig bekjentskap avgjør hvilke personlige egenskaper som blir fremtredende i relasjonen. Vi bygger våre relasjoner til andre på en felles forståelse som vi finner passende. Mine argumenter vil i drøftelsen bygge på en forståelse av det multikulturelle som et mangfold av meningsfellesskap. Det er viktig at vi ikke forveksler det multikulturelle med det multietniske, slik det ofte gjøres i den offentlige diskursen. Alle deltar daglig i flere kulturer, alt fra fellesskap på jobb eller skole til løse fellesskap som køkultur på matbutikken. Det kulturelle mangfoldet, som ikke bare eksisterer mellom mennesker, men også i hvert enkelt menneske er essensielt i analysen av mine informaners hverdag. Jeg vil derfor forsøke å rekonstruere både de kulturelt tingliggjørende identitetsprosessene, men også de prosessene hvor kultur relativiseres. Selvet er i kontinuerlig endring, men trenger en solid base for ikke "å miste seg selv". Det samme kan også sies om kulturen. Noen tradisjonelle aspekter beholdes, mens andre forkastes. Siden dette skjer situasjonelt kan det som fremheves som positivt i en kontekst være uønsket i en annen. Identiteten er med andre ord relasjonell, men også situasjonell og mangetydig. Min analyse av disse prosessene vil fremheve det multikulturelle perspektivet som det mest anvendelige i en beskrivelse av opplevd virkelighet. Avslutningsvis vil jeg forsøke å samle de ulike aspektene av deres livsverden under begrepet *livskarriere*. Begrepet fremhever

aktørperspektivet og at det i realiteten handler om aktive, handlende mennesker som planlegger og rekonstruerer sine liv i eksil.

KAPITTEL 1

Analyse og metode

Analytisk inntak

En tilværelse preget av liminalitet

Opprinnelig ville jeg studere flyktninger i mottak og analysere ulike mestringsstrategier som ble tatt i bruk. Mitt teoretiske rammeverk bestod hovedsakelig av Gregory Batesons adferdsteorier, Erving Goffmans totale institusjon og Victor Turners liminalfase. Jeg valgte å gå bort fra studiet av den totale institusjon, dels på grunn av et mangfold av tidligere studier på området og dels av rent metodiske årsaker. Mine informanter snakket i en tidlig fase mest om fortiden og fremtiden. Nåtiden ble lite omtalt og asylmottaket var ikke et sted noen ønsket å være lengre enn nødvendig. En av dem sa det slik: "Det er akkurat som Big Brother, bare vi har ikke så mye penger". Jeg prøvde derfor å følge deres orientering i hverdagen, noe som ledet meg bort fra mottaket og inn i den opplevde tilværelsen som flyktning og asylsøker i Norge.

Min påstand er at deres livssituasjon i stor grad preges av liminalitet. Arnold van Gennep tok allerede i 1909 dette begrepet i bruk (Turner 1995:94). Hans definisjon av de 3 fasene; *separasjon*, *liminalitet* og *reinkorporering* kjennetegner alle overgangsritualer, eller *rites de passage*. Ordet kommer av det latinske *limen*, som betyr "terskel". Det er med andre ord den overgangsfasen et menneske befinner seg i etter at det har forlatt sin tidligere *sosiale status*⁸, men før en ny er ervervet. De er "verken/eller" og "både/og". Statusen som flyktning og asylsøker er en slik overgangstilstand, da de ikke lengre er borgere i sitt hjemland, men ennå ikke har fått innvilget nye rettigheter og plikter i eksilet. Victor Turner omtaler de ritualene som følger menneskers skifte av status som livskriseritualer (1995:168). Det er hendelser som fødsel, pubertet, ekteskap og død. De som gjennomgår slike ritualer blir strukturelt usynlige. Med det menes det at de gjemmes bort fra hverdagens sfærer, blir forkledd eller gjort uhørlige for resten av samfunnet. De *strippes* (Goffman 1961) også for statussymboler og landrettigheter. De unge Ndembu-guttene kan ikke innlemmes i de voksnes rekker før de har blitt løsrevet fra samfunnet og

⁸ Med sosial status menes det "et knippe av rettigheter og plikter".

plassert i en hytte utenfor landsbyen (Turner 1967). Der mottar de nye kunnskaper som de trenger i voksenlivet, samtidig som de utsettes for styrkeprøver og ildprøver for at de skal lære seg ydmykhet. Liminalitetens ubestemmelige mellomtilstand gjør at de utvikler et *communitas*, et sterkt kollektivistisk fellesskap preget av ydmykhet og kameratskap. Den skremmende opplevelsen av *antistruktur* tvinger guttene til å reflektere over sine liv og det de tidligere tok for gitt. Jeg skal i avhandlingen demonstrere hvordan flyktninger opplever en lignende tilstand av å være underkastet myndighetene ved samfunnets yttergrense. Guttene i overgangsritualet vet at den liminale tilværelsen er tidsbegrenset og at de om en stund skal tilbake til samfunnet med status som voksne. For nyankomne flyktninger er tidspunktet for tilbakevending til det strukturerte samfunnet imidlertid svært uviss.

Narrativer, mestring og kontinuitet

Viktige prosesser i denne situasjonen er ulike former for mestring og overlevelsesstrategier. En ny livsverden må konstrueres, både gjennom handling og *narrativer*. Narrativer er fortellinger vi produserer gjennom vår fortolkning av det vi opplever som viktig og meningsfullt. Det er selvets natur å konstruere narrativer av erfaringer i dialog med seg selv og med det utenfor. Slik skaper vi, ifølge Jerome Bruner (1990), mening i tilværelsen gjennom å ta moralsk stilling til hendelser. Begrepet narrativ vil bli tatt i bruk i en videre forstand enn kun det verbale språk. En kan også gjennom handling og kroppsspråk fortelle tause livshistorier.

Mitt innsyn i deres sosiale relasjoner med personer utenfor mottaket og utenfor Norge ledet meg til teorier om brudd og kontinuitet. Globaliseringen og moderne teknologi har medført at det er mulig for dem å opprettholde sosiale bånd til familie og venner over store geografiske strekninger. Dagens flyktninger opplever derfor ikke det samme totale brudd med hjemland og familie som de første "fremmedarbeiderne" i Norge gjorde. Gjennom telefon, Internett, relativt billige flyreiser, satellitt-tv er det nå mulig for dem å beholde kontakten med hjemlandet og dermed også deres tidligere sosiale statuser. Selv om slike former for kontinuitet i dag kan opprettholdes på flere områder, opplever mange at det er vanskelig å mestre eksilet. Min påstand er likevel at for å mestre eksiltilværelsen må en opprettholde kontinuitet i flest mulig aspekter av denne tilværelsen. Kontinuitet i eksil dreier seg ikke bare om å finne "sine". Det handler også om å kunne bruke ens kompetanse og å unngå *kulturell diskvalifisering* (Grønhaug 1979). Dette er viktig så vel i

jobbsammenheng og gjennom akademiske studier, som gjennom hobbyer og fritidsinteresser. Å opprettholde kontinuitet stiller store krav til tilpasningsevner, til hvordan en evner å "finne sin plass" i ulike kontekster. En må erstatte sine *kjærlighetsobjekter*, sier Leo Eitinger (1981). Hans teori om kultursjokket som oppstår idet en flyktning ankommer et fremmed land omhandler ulike psykologiske faser i en prosess av tilpasning. De opplever en sorg over noe tapt, noe som er mistet. Den essensielle oppgaven blir dermed å erstatte disse menneskene. De må finne nye kjærlighetsobjekter og nye *livsformer*. Alle mennesker har behov for objekter i nærheten som de kan rette sine positive følelser mot. Å bli integrert i et kurdisk lokalt nettverk av venner og bekjente er derfor helt avgjørende for nyankomne kurdere. Det er innenfor dette nettverket de finner sine venner, samtidig som de inngår i et forpliktende fellesskap. Det hersker en forståelse om at de hjelper hverandre når det er nødvendig, både økonomisk og med tjenester. Denne kollektivistiske moralfilosofien avviker fra den individstyrte tankegangen som råder blant nordmenn; at en selv er ansvarlig for sitt eget liv og bør klare seg uten hjelp fra andre. Disse ulike adferdsnormene bunner i ulike samfunnssystemer. En kurder i Norge må forholde seg til begge disse systemene, noen ganger også samtidig. Individuelle valg og konsekvensene de får belyses i denne sammenhengen. Slike situasjoner krever at aktørene er kreative og finner en løsning som både nordmenn og kurdere kan akseptere.

Følelser, konflikt og multikultur

Fredrik Barths velkjente *prosessanalyse* (1981) forklarer hvordan observerbare, gjentatte mønstre av adferd genererer en *sosial form*. Han tar utgangspunkt i at *sosiale aktører* handler ut fra mer eller mindre selvstendige valg innenfor en styrende ramme. Statuser og kulturelle verdier kommer til uttrykk og distribueres gjennom menneskers individuelle handlinger. Disse får igjen innflytelse på genereringen av verdier og dermed også nye adferdsmønstre. Den sosiale formen er slik sett dynamisk og under stadig endring siden den baseres på individuelle valg og handlinger. Modellen baseres på individuelle preferanser og nytte som universelle prinsipper for menneskelig handling. Ekspressive og ureflekterte handlinger er også basert på individets selvstendige valg og innvirker på det Barth kaller den sosiale form. Min intensjon er at jeg gjennom å beskrive noen kurdiske livsverdener i Bergen, også kan forklare noe av denne indre logikken, eller ontologien⁹, i deres adferd. Vanehandlinger og emosjonelle tilstander er sentrale i en analyse av kultur

⁹ Ontologi betyr læren om væren. Det er den kunnskapen som alle medlemmer i et samfunn innehar, ofte uten å selv være klar over det. Det blir tatt for gitt – "it goes without saying".

og sosial form. Ved å anvende Gregory Batesons begrepspar *ethos* og *eidos* (1972) er det mulig å analysere både de emosjonelle og de kognitive aspektene av adferd. Det kan sies at begrepsparet representerer en dypere analyse av det ontologiske. Mens *eidos* består av våre ideer og antagelser om verden er *ethos* den spesifikke adferdstonen som råder i samhandlingen. Det er den spesifikke oppførselen som er passende i det spesifikke selskapet. Bateson gir i *Naven* (1958:119) et eksempel på et slikt *ethos* fra sin egen kultur. Det er måten en gruppe unge intellektuelle snakker og spøker med hverandre på, med akademiske referanser og en lett kynisme. Når de møtes vil det oppstå et slikt midlertidig sett av følelser og holdninger til virkeligheten. De kan spøke om saker som de i andre sammenhenger ville tatt alvorlig. Bateson kaller denne adferdskunnskapen for et *standardisert system av emosjonelle holdninger* (ibid.) og de finnes i ulike kulturelle fellesskap på ulike samfunnsnivåer.

Staten og UDI er ofte konkrete objekter for kurdernes negative følelsene. Konsekvensene av deres vedtak er ofte fundamentale for en asylsøkers tilværelse. Jeg fokuserer spesielt på "mufferne" og de passløses opplevelse av myndighetenes asylpolitikk. Det kommunale innvandrerkontoret skal sørge for at flyktingene blir integrert i det norske samfunnet. Når de opplever at de ikke lykkes med å finne jobb og bolig er det derfor ofte innvandrerkontoret som blir arena for deres frustrasjon og misnøye. Hvilke strategier og adferd som tas i bruk i møtet med sosialkuratoren blir også drøftet nærmere. I den forbindelse vil jeg ut fra Batesons *skismogeneseteori* (1958, 1972) analysere utviklingen av en konflikt mellom sosialkurator og klient. En konflikt kan bli låst i et mønster hvor relasjonen mellom partene preges av negative følelser overfor hverandre. Konflikten kan da eskalere til det totale sammenbrudd. Kurderne opplever å få lite informasjon fra UDI om deres fremtidsutsikter. Kunnskapen om det norske samfunnet er ofte mangelfull og de vet lite om hvilke offentlige etater som utfører de ulike tjenestene. Derfor er deres egne fortolkninger av hva som er blitt sagt og gjort i forskjellige kontekster sentrale. Narrativer om enkelte episoder på offentlige kontor blir fortalt og gjenfortalt til mange i det kurdiske nettverket. Slik spres kunnskap om offentlige kontorer i Norge og hvilken adferd som er hensiktsmessig. Hvis en person oppnår fordeler ved å opptre truende overfor en saksbehandler kan det medføre at mange flere mennesker endrer sine strategier og dermed sin adferd på offentlige kontorer.

For noen er det kurdiske samfunnet en trygg havn, mens for andre er det viktig å finne sin plass i det norske samfunnet. For de fleste dreier det seg om begge deler. Disse strategiene utelukker ikke hverandre, men det utgjør den multikulturelle virkeligheten som kurderne daglig må forholde seg til. Jeg vil drøfte *multikulturalismen* med vekt på Gerd Baumanns (1996 og 1999) forståelse av begrepet. Utgangspunktet for dette synet er at kultur er delt kunnskap mellom flere mennesker og vårt grunnlag for identifisering med andre. Baumann tar avstand fra den konvensjonelle ideen om at *et multikulturelt samfunn* er ulike avgrensede etniske menneskegrupper, som representerer statiske kulturer innenfor nasjonalstaten. Den begrenser individene til kulturbærere og ignorerer dem som kulturprodusenter. Videre skaper den grenser mellom "oss" og "de andre". Jeg vil drøfte kurderes orientering i Norge, både ut fra et diasporaperspektiv og et multikulturelt perspektiv. Dette doble perspektivet vil demonstrere kompleksiteten og variasjonen i mine informanternes ulike livsverdener og livskarrierer.

Metode

Å gjøre feltarbeid hjemme

Dreier det seg om feltarbeid i det hele tatt? Mange bor hjemme, er engasjert i daglige hjemlige gjøremål, samtidig som man er engasjert i et feltarbeid. Man drar hjemmefra noen timer for å delta i et arrangert møte, foreta et intervju osv. Jeg har selv hatt store problemer med å akseptere at jeg egentlig har bedrevet feltarbeid i denne perioden. (Howell 2001:22-23)

Signe Howell reflekterer i artikkelen "Feltarbeid i vår egen bakgård" (2001) over problemene med denne typen feltarbeid. Hun anvender Marilyn Stratherns begrep *auto-antropologi* på den "antropologi som blir utført i den intellektuelle konteksten som produserte den" (ibid:17). Howell har selv gjort klassiske studier i mer eksotiske strøk, med Malinowski som sitt metodiske ideal. Etter senere å ha gjort feltarbeid hjemme stiller hun seg kritisk til tendensen av at hovedfagsstudenter utfører sine feltarbeid i de *urbane bekvemmeligheter*. Hun kontrasterer egne feltarbeid hjemme og borte og konkluderer med at hjemlige feltarbeid knapt nok kan kalles feltarbeid. Howell stiller viktige metodiske

spørsmål ved *auto-antropologien* som: hvorfor stilles ikke samme krav til at en skal være deltagende observatør 24 timer i døgnet? Løsningen på det fattige empiriske materialet blir at slike studier fokuserer på narrativitet, altså utsagn mer enn handling. Det som er oppsiktsvekkende med Howells kritiske skråblikk er at hun ikke nevner faren for essensialisering med ett eneste ord når hun opphøyer *ulikhet*, *forskjell*, *annerledeshet*, *bevisst fremmedgjøring* og *kultursjokk* som det vi bør fokusere på. Dette eksotiske feltarbeidet hvor en suger inn den fremmede kulturen i hvert åndedrag blir en urimelig målestokk for hvordan en skal gå frem her hjemme. Må vi nødvendigvis sove sammen med informantene for at vi skal lære noe av dem? Når vi lar dem beholde noen private områder, er det mulig at de slipper oss mer inn på andre? Den tradisjonelle ideen om at felten skal være ukomfortabel og eksotisk lever i beste velgående. Jeg tror dette er et større problem for antropologer som har gjort feltarbeid i fjerne himmelstrøk og deretter vender hjem, enn det er for vår disiplin. Faget skal ikke bare være etnografisk og kulturbeskrivende, men forklare sosiale prosesser og endring. Her vil jeg anvende et *anti-essensialistisk* perspektiv og forklare hendelser, samt variasjoner gjennom *kontekstualisering* i tid og rom (Vayda 1994). Vi ønsker å si noe om det sosiale og kulturelle mennesket, noe som er et universelt fenomen. Metoden må fortsatt være deltagende observasjon, men graden av deltagelse må kunne tilpasses de ulike praktiske forhold på ulike felter.

Det første møtet, presentasjoner og posisjoner

Å møte en informant for første gang var en litt merkelig opplevelse. Det bar vel så mye preg av et metodesjokk som et kultursjokk. Usikkerheten på hvordan jeg som forsker skulle opptre i felten var mest stressende. Ideer om at en bør stille vitenskapelige spørsmål og få gode svar gjør at en stiller høye krav til seg selv. Det er også vanskelig å vite hvor en skal posisjonere seg mellom det formelle intervjuet og den totalt ustrukturerte samtalen om hva som helst. Hvilken metode vil passe best til min person og til mine informanter? Finnes det egentlig en oppskrift på hva en bør gjøre ut av et feltarbeid? Etter hvert fant jeg ut at det ikke finnes noen fasitsvar på dette spørsmålet. Det gjelder å finne sin egen, personlige stil. Min stil ble veldig uformell og kameratslig. Hvilken stil og posisjonering en selv velger og tildeles av sine informanter avgjør i stor grad feltarbeidsresultatet. Konteksten er også avgjørende i forhold til hvordan feltarbeidet utvikler seg. At vi møttes på en uformell måte og snakket om dagligdagse ting nedtonte min forskerrolle. Med en slik metode unngikk jeg å presse mine informanter på samme

måte som hvis jeg hadde satt på båndopptageren. De har allerede vært igjennom flere intervjuer med politi og UDI, hvor de gang på gang har måttet fortelle sin egen historie på en overbevisende måte, og bør slippe å utsettes for slike forskningsmetoder.

Mine informanter presenterer seg for meg på ulike vis. Fra et goffmansk perspektiv er disse presentasjonene en del av en forestilling som er tilpasset publikumet, som i dette tilfellet er meg, sosialantropologstudenten. Etter at jeg har presentert meg og mitt prosjekt, har de selv muligheten til å bestemme hvilke deler av deres livsverden jeg skal få adgang til. Erving Goffman (1974) beskriver slike situasjoner ut fra hans begreper *fasaden*, *baksiden* og *utsiden*. Vår samhandling med andre mennesker beskrives som fremførelser overfor et publikum, fasade-området. Baksiden er der aktørene slapper av og ofte baktaler publikum. Her er det bare lagets medlemmer som har tilgang. Vi sjonglerer med ulike fremførelser på ulike scener med ulikt publikum. Presentasjonene bærer i startfasen preg av at de ønsker å formidle deres folks historie. Det er situasjonen for det kurdiske folket i Irak de ønsker at jeg skal fokusere på. Gang på gang forteller de om Saddam Husseins diktatur og den uholdbare situasjonen for kurdere i Irak. Etter hvert presenterer de mer og mer av deres situasjon her og nå. De ønsker at jeg skal få ett positivt inntrykk av deres folkeslag, slik at kurderne blir positivt fremstilt i min avhandling. Dette medfører at de *underkommuniserer* negative handlinger fra kurdere og forklarer dem som avvik fra deres kultur og religion. Beretninger om disse "dårlige menneskene" er ikke bare avvik, men de er også meningssskapende idet de uttrykker hvor vanskelig eksiltiværelsen er. At folk får psykologiske problemer og får status som "gal mann" forteller om hvor vanskelig det er for dem å leve borte fra sin familie og sitt hjemland og hvilke konsekvenser det kan få for deres mentale tilstand.

En omvendt språkbarriere

Det særegne med denne type feltarbeid er at språket som snakkes er forskerens morsmål. Informantene befinner seg i en læreprosess og snakker hva vi liker å kalle "gebrokkent" norsk. Det som kjennetegner det er en utenlandsk aksent, lite ordforråd og syntaksfeil. Da jeg selv ikke behersket kurdisk ble utfordringen for dem å kommunisere på et språk de i ulik grad behersket. I en tidlig fase var det største problemet at jeg kunne bli metodisk låst i en tolkesituasjon. Lederen ved asylmottaket rådet meg å ta kontakt med

*Mohammad (26)*¹⁰, som hadde universitetsutdannelse og snakket engelsk. Han tilbød seg å hjelpe meg med å komme i kontakt med andre kurdere og å tolke fra engelsk til kurdisk. Min erfaring med denne bruken av tolk er at det er best egnet til formelle intervjusettinger. Den egner seg lite hvis en ønsker å komme forbi dette stadiet og nærmere informantene. Tolkens tilstedeværelse begrenser graden av sensitivitet i dataene. Etter et slikt intervju ble jeg med mitt intervjuobjekt ut og tok en røyk. Det viste seg da at han likevel kunne snakke litt norsk. Situasjonen endret karakter idet vi forlot fellesrommet, bordet, stolene, pennen og papiret. Det er stor forskjell mellom ethos i en intervju-situasjon og i en uformell røykepause. Den tydelige flauheten eller beskjedenheten i det å snakke norsk med andre kurdere til stede forsvant når vi kom på tomannshånd. Etter denne opplevelsen tok jeg sjansen på å kontakte dem alene, noe som ble min inngangsport til et givende og personlig feltarbeid.

Gjennom uformelle samtaler på tomannshånd ble jeg kjent med flere informanter og språkproblemet ble mestret. Jeg justerte nivået på det norske språket etter informantenes språkkunnskaper. Etter hvert lærte jeg selv å snakke "gebrokkent" norsk. Jeg forenklet mitt eget språk, fjernet min egen dialekt og uttalte ordene klart og tydelig. Denne læringsprosessen, hvor jeg bevisst lette etter et enkelt og forståelig språk, gikk etter en tid over til en slags kunnskap, om ikke taus så i hvert fall kroppsliggjort. Mitt feltspråk ble en del av mitt *habitus*¹¹ i felten og jeg skiftet etter hvert nærmest ubevisst og uvitende over til et nytt språk i møte med mine informanter. Feltspråket varierte mellom ulike grader av gebrokkethet, alt etter hvor godt informantene behersket det norske språket. Det ble en slags gjensidig, usagt avtale eller forståelse om at vi snakker sammen på mitt språk, men på deres nivå. Denne kunnskapen ble også nyttig i kontekster hvor de møtte nordmenn, som for eksempel på boligvisninger. Jeg ble ved flere anledninger med for å snakke med huseiere. I slike situasjoner fikk jeg selv rollen som tolk og oversatte mellom de to språkene. Jeg ringte først på boligannonser og avtalte tidspunkt for visning. Deretter dro vi sammen til visningen, hilste på huseier og kikket oss om i leiligheten. Mens de så seg om i leiligheten og snakket med hverandre på kurdisk, drøftet jeg premissene for en eventuell leiekontrakt med huseieren. Deretter tolket jeg huseierens norske dialekt om til

¹⁰ Personer som kun omtales med fornavn har oppdiktete navn for å verne om deres krav på anonymitet. Alder oppgis i parentes etter navnet.

¹¹ Pierre Bourdieu (1977) anvender begrepet på slike kunnskaper som er kroppsliggjorte og ubevisste. Et eksempel på en slik kunnskap er det å kjøre bil. Når du først kan det er det vanskelig å forklare hvordan du gjør det.

en forenklet og tydelig norsk, slik at partene kunne kommunisere med hverandre.

En skreddersydd metode

Det som skiller sosialantropologi fra andre samfunnsvitenskaper er metoden. Gjennom deltagende observasjon utfører vi et feltarbeid som gir oss et grunnlag for å si noe om andre menneskers virkelighet. Ved hjelp av begreper som *mening*, *identitet* og *kultur* prøver vi å si noe om hvordan folk organiserer sine liv. Den dobbeltrollen som feltarbeideren har, både som menneske og forsker, står her sentralt. Sosialantropologisk forskning er kun mulig når forskeren bruker sin menneskelighet. Feltarbeidet er med andre ord mer enn en metode. Det er først og fremst et personlig prosjekt. Å være en god feltarbeider handler derfor mye om hvilke personlige egenskaper en har. Opplevelsen av at informanter avviser oss blir derfor noe mer enn et mislykket feltarbeid, det blir også en personlig kritikk. Hvorfor vil du ikke snakke med meg? Liker du meg ikke? Men like lite som det er mulig for oss å forholde oss objektivt til våre informanter, er det mulig for dem å forholde seg objektivt til oss. Å bli forsket på er også et personlig prosjekt. Vår inntreden endrer deres hverdag når de må forholde seg til en person som ønsker å komme på innsiden av deres eget samfunn. Gleden er derfor stor når vi opplever å bli inkludert i deres fellesskap. Jeg valgte å la informantene bestemme lokasjonen for feltarbeidet og vurderte underveis problemer og utfordringer som fulgte av dette metodevalget. De introduserte meg for sine venner og fungerte delvis som *portvakter* i forhold til min kontakt med andre kurdere. Jeg valgte å holde meg til de informantene jeg kommuniserte bra med. Det innsnevret kontaktflaten, men gjorde det samtidig mulig å gå i dybden. En slik metodisk fremgangsmåte ga også tilgang til den skjulte diskursen hvor kulturell ulikhet relativiseres.

Gavebytte og etiske problemer

Det var i mellomkrigstiden at feltarbeid i egen kultur oppstod. Inntil da hadde det ikke vært noe refleksjon rundt feltarbeidsetikk fra de britiske antropologene. Chicago-skolens¹² fokus på hjemlige kulturer gjorde at feltarbeiderens politiske, moralske og personlige dilemmaer endelig ble satt på dagsorden. Slike dilemmaer er stadig like aktuelle, særlig når en gjør feltarbeid "hjemme". Hvilken rolle en får, eller rettene sagt som skapes, i møte

med informantene er opp til begge partene å avgjøre. Mitt ønske var at jeg skulle få en tilnærmet kompisrolle, slik at jeg ville få tilgang til "gode data". Jeg brukte derfor tid på å opparbeide tillit hos hver enkelt, så ble det opp til dem hvor langt inn de ville slippe meg. Min erfaring ble at jeg fikk flere roller. Siden mine informanter er ulike vil de også forholde seg ulikt til meg. Rollene varierte fra student/forsker, bekjent/venn til deres norske representant, norsk informant, veileder/hjelper. Etter å ha opprettet kontakt med informantene var det mye opp til meg selv hvordan denne kontakten skulle utvikles. Som forventet var det vanligvis jeg som kontaktet dem og avtalte møter. Når de kontaktet meg og ville at vi skulle treffes var det ofte for at jeg skulle hjelpe dem med saker. Det var ikke overraskende de med de dårligste språkkunnskapene som trengte mest hjelp. Det kunne være å ringe på boligannonser og følge dem på visninger, forklare innholdet i et brev fra UDI eller kommunen, skrive brev, snakke med butikkbetjening og hjelpe til med flytting. Jeg valgte å se på dette som et slags *gavebytte*. De gav meg kunnskaper om deres liv og jeg gav dem "norske" kunnskaper. Feltarbeidet er en læringsprosess hvor ens informanter er de viktigste lærerne. I mitt tilfelle er informantene selv i en slik prosess, hvor de prøver å lære seg et nytt språk og en ukjent kultur. Jeg ble slik sett en av deres lærere og kunnskap ble utvekslet begge veier. I tillegg fikk jeg delta og observere på sosiale felt, som jeg ellers ikke hadde hatt tilgang til. Å unnlate å hjelpe ville kanskje også vært ødeleggende for relasjonen oss imellom. Uten å essensialisere det som en kurdisk verdi, vil jeg påpeke at mine informanter er opptatt av å hjelpe hverandre. Siden de selv kontrasterer sin egen kollektive forpliktelse med nordmenns individuelle egoisme er det sannsynlig at det å hjelpe ble høyt verdsatt. Min konklusjon ble derfor at begge parter ville tjene på dette "gavebyttet".

I ettertid ser jeg at denne hjelperrollen ble mer problematisk enn jeg selv hadde forutsett. Det som kan skje er at en i stedet for å studere hvordan aktørene løser problemer, selv blir en problemløser. Dette er ikke nødvendigvis motstridende, siden aktørene selv velger å løse problemer ved å utnytte denne hjelpsomme personen. Det ansvaret som denne rollen medfører er at jeg kan gjøre andre avhengige av min hjelp. Når mitt feltarbeid er utført må de plutselig klare disse oppgavene på egen hånd, noe som kan bli en brå overgang for enkelte. Faren med selv å være aktiv er at en ubevisst passiviserer sine

¹² Sosiologen Robert Park, ved Universitetet i Chicago, grunnla på sett og vis feltarbeidet i egen kultur på 20-tallet. Disse sosiologene var ikke så opptatt av det eksotiske som det antropologene var, men "*fokuserte på de finkornede detaljene i menneskelig samkvem*" (Nielsen 1996:39).

informanter. Når jeg blir deres representant og tolk i møte med nordmenn er det en viss fare for at avstanden mellom dem forsterkes. Min plassering mellom partene tydeliggjør nettopp det at de er parter, som i utgangspunktet ikke kan kommunisere med hverandre. Selv om de uttrykker viktigheten av min hjelp, er jeg ikke lenger overbevist om det var riktig. Det er mulig at en middelvei hadde vært en bedre løsning, slik at jeg ikke til stadighet ble brukt som den enkleste utvei i deres møte med problemer og utfordringer. Som velmenende forsker kan en i realiteten være en bremsekloss på deres egne forsøk på integrering i det norske samfunnet.

Informantene svarer tilbake

Selv om feltarbeidet skjer på ens eget hjemsted må en avgrense det til et gitt tidsrom. Avgrensingen blir ikke like endelig som når en setter seg på et fly og fysisk drar hjem fra felten. Informantene fortsetter å dukke opp med jevne mellomrom, også etter at feltarbeidet offisielt er over. Mitt feltarbeid kan derfor sies å være todelt; det intensive og det sporadiske. Fordelen med en slik fortsettelse i feltarbeidet er at jeg har muligheten til å følge mine informanter over lengre tid. Viktige hendelser i deres liv, som skjer etter det intensive feltarbeidet, kan inngå i min beskrivelse og gjøre den mer fyldig og presis. Når en velger en kvalitativ metode blir en også personlig berørt av kontakten med informantene. Det ville derfor vært unaturlig å bryte kontakten etter det intensive feltarbeidet. Min rolle som "hjelper" reduseres idet det intensive feltarbeidet avsluttes, men jeg forblir tilgjengelig for dem også etterpå. Det etiske dilemmaet blir derfor ikke så problematisk som jeg fryktet.

Jeg så det som hensiktsmessig å gi mine informanter muligheten til å kommentere deler av mine analyser og betraktninger underveis i skriveprosessen. Jeg lot derfor to av de mest språkkyndige lese et essay som jeg skrev til et seminar: "Kontinuitet og Brudd i Eksil. Kurdiske menns livsverdener og deres mestring av eksiltilværelsens ulike utfordringer." Jeg fikk positiv tilbakemelding og de syntes jeg hadde fremstilt dem positivt. Ikke overraskende fikk jeg en kommentar om at jeg burde skrive mer om deres bakgrunn og hvorfor de var kommet til Norge. Jeg mottok denne e-posten fra en informant som hadde lest essayet mitt:

"Du har tegnet en riktig bilde av vår liv situasjon her i eksil.det kan være lurt hvis du nevne noen grunn til å vare asylsøker

her, særlig Kurderne fordi vi har ikke noen offentlig identitet som mennesker i verden.”

Det er viktig for dem at deres bakgrunn og kurdernes situasjon blir fremhevet. Jeg føler derfor et ansvar for å beskrive deres situasjon både i forhold til i Irak og som flyktninger her i Norge. Jeg er ansvarlig for at deres egne stemmer ikke drukner i mine analytiske betraktninger. Jeg har derfor valgt en språkstil og fortellerteknikk som på en enkel og ledig måte forhåpentligvis gjør det mulig for leseren å gradvis forstå kompleksiteten i deres livs verdener.

KAPITTEL 2

Etnografisk beskrivelse av Bergen, Norge og Irak

Kurdiske arenaer i Bergen

Asylmottaket og leilighetene

Asylmottaket var min planlagte location for feltarbeidet. Jeg så for meg at mottaket ville være et sted hvor interetniske og kulturelle møter fant sted på et slags felles multietnisk tun mellom bygningene. Asylmottakets beliggenhet er en kort busstur fra Bergen sentrum. Det var tidligere et psykiatrisk sykehus, noe bygningene bærer preg av. Mottaket er privateid og er i norsk målestokk relativt stort. Om lag halvparten av de som jobber der har fremmedkulturell bakgrunn, noe som fremheves av driftslederen som en styrke. Driftslederen var selv personlig engasjert i den kurdiske saken, og derfor også interessert i mitt prosjekt. Jeg fikk høre historier om kulturelle misforståelser og konflikter fra hverdagen i mottak. Mottaket består av to avdelinger; en institusjonspreget (X) og en borettslagpreget (Y). I X bor enslige beboerne på hybler og har felles bad og kjøkkenfasiliteter. De påpeker at mange problemer bunner i disse fellesområdene. Y består av rekkehus med leiligheter. Det er forbeholdt familier og søsken som velger å dele leilighet. Noe spesielt er det at også nordmenn bor i disse rekkehusene. Begge avdelingene bærer preg av slitasje og dårlig vedlikehold. Spesielt de norske beboerne klager over trekkfulle leiligheter, lekkasjer, forfalne bygninger og et generelt ukoselig uteområde. Jeg har vært innom flere hybler og leiligheter i mottaket. Hyblene på asylmottaket var ikke store, omtrent 6 til 7 kvadratmeter. Noen hadde pyntet med bilder av familie og hjemsted, tradisjonelle kurdiske skjerf og glorete "julepynt". Av nødvendige ting inneholdt hyblene seng, vask, klesskap, tv og video, kassettpiller og kjøleskap. Leilighetene i Y jeg var innom var romsligere med eget kjøkken og bad. Beboerne her var glade for at de slapp å bo på X.

Feltarbeidet utviklet seg ikke i den retningen jeg hadde forestilt meg. Jeg ble ikke "hengende" på mottaket og observere. Det var nemlig ingenting å observere. Til min store forundring satt asylsøkerne for det meste inne på rommene sine og så på tv. Når det var pent vær befant de seg ikke ute på tunet, men de tok bussen til byen. Det var der de holdt

til når de ikke var på skolen, på jobb eller hjemme og så på tv. Feltarbeidet i mottaket begrenset seg derfor til en tidlig fase, hvor jeg besøkte enkelte kurdere for å opparbeide meg tillit i miljøet og bli kjent med personene. Etter hvert forflyttet jeg meg gradvis til byen, da jeg forstod at mine informanter selv ønsket å treffe meg der. Det virket som at jeg noen ganger fungerte som en slags unnskyldning for dem til å dra til byen.

Torgallmenningen og sentrumsvandring

Jeg kontaktet mine informanter gjennom telefonsamtaler, men gikk etter hvert over til tekstmeldinger på mobiltelefon. Som oftest avtalte jeg med en person å møtes på Torgallmenningen. Ofte traff jeg gjennom denne personen flere kurdere og fikk slik utvidet kontaktflaten. Spesielt i sommermånedene tilbrakte jeg mye tid der med informantene. Det var en veldig fin sommer så vi ble ofte sittende på en benk og snakke. Mange av beboerne på asylmottaket hadde fri fra skole og jobb i sommerferien. De reiste derfor ofte inn til byen om dagene for å komme seg ut av mottaket og treffe folk. Det ble derfor naturlig for meg å gjøre det samme. Målet deres for turen til sentrum kunne være noen ærender eller bare for å treffe venner. Det er ikke vanskelig å forstå at de fleste kurderne ønsker å bosette seg i Bergen etter oppholdet i mottak. Kontakt med et betydelig nettverk av bekjente opprettholdes på disse byturene. Flere ganger når mine informanter var samlet gikk de turer rundt i byen i rusletempo. Gruppen kunne splittes opp og samles flere ganger i løpet av en dag. Noen skulle kjøpe et eller annet eller treffe noen. Andre ganger forsvant imidlertid noen av gruppen uten å gi beskjed om hvor de skulle. Jeg stusset på dette og spurte om hvor de andre skulle, men de visste ikke og brydde seg heller ikke noe med det. Jeg tenkte for meg selv at vi nordmenn er mye mer opptatt av å holde gruppen sammen og gi beskjed hvis vi skiller lag. Kurdere har et mer avslappet forhold til både gruppens omfang og tid generelt. I ettertid ser jeg at disse tankene muligens er noe essensialiserende og ikke trenger være årsaken. Der og da var jeg veldig oppmerksom på, og kanskje også på jakt etter, ulikheter mellom "oss" og "dem".

Disse vandringene rundt i sentrum fungerte ofte som en informasjonsbase. Vi passerte omgivelser som var mer eller mindre ukjente for dem. De spurte meg spørsmål når det var ting de ikke visste. Ofte var det ulike bygninger de ikke visste hva inneholdt eller assosiasjoner til helt andre ting som kom av inntrykk fra gaten. Jeg likte å kunne bidra med kunnskap og informasjon, selv om jeg ofte følte at jeg visste alt for lite om byen. Samtidig åpnet det seg dører til andre arenaer som for eksempel butikker hvor de hadde

ærender. Deres kjennskap til byen baserte seg på steder som; Torgallmenningen, politikammeret, innvandrerkontoret, UDI, innvandrerbbutikkene, busstasjonen, postkontoret, moskeen, islamsk senter og skolen. Alle disse stedene befinner seg innenfor sentrumssonen og fungerer for dem som orienteringspunkter. Det ble ofte referert til disse punktene hvis de skulle forklare veien til andre steder. Jeg skal gå nærmere inn på noen av disse møteplassene.

Innvandrerbutikken

"Eksotisk Mat" drives av Rashid . Han er fra Nord-Irak og kom til Norge i 1998, før de midlertidige oppholdstillatelsene ble innført. Han har derfor fått innvilget varig oppholdstillatelse og fikk også familien sin til Norge i sommer, kone og syv barn. Hans eneste ansatte, Salih, er en venn av mine informanter. Butikken ligger midt i sentrum og fungerer ikke bare som en butikk, men også som en møteplass for kurdere. Det er vanlig at de bruker butikken som et sted å oppbevare ryggsekken eller andre ting mens de er i byen. Det er kjennskap og vennskap som ligger til grunn for om kurderne handler der eller på andre kurdiske matbutikker. De to kurdiske dialektene er veldig ulike, noe som gjør det naturlig for dem å gå i den butikken hvor de kan snakke sin egen dialekt. Rashid og Salih snakker som de fleste informantene mine badinani. Rashid er analfabet og snakker ikke norsk i det hele tatt. Likevel klarer han drive en matbutikk i Bergen sentrum, noe som forundrer både meg og dem. Salih, som sitter i kassen, gir oss alltid gratis snop eller brus når vi kommer innom. Butikken er liten og oversiktlig. Veggene er dekket av enkle "Ivarhyller" med hermetikk og noe frukt. De selger også andre varer som telefonkort til utlandet.

Butikkens bakrom er en klassisk *backstage*-arena. Der blir vi sittende hvis vi skal låne telefonen eller hjelpe Rashid med papirer. Det er ingen dør fra butikken til bakrommet, men vi kan likevel sitte der og røyke uforstyrret. Jeg kan sitte der og observere det som skjer i butikken uten å forstyrre settingen. Siden også nordmenn er innom butikken må Salif stadig skifte mellom to ulike kulturelle ethos, slik at alle hans kunder kan føle seg velkomne. En dag jeg sitter der og observerer Salih i møte med norske kunder, kommer en gammel kvinne inn og skryter av butikken. Hun synes den minner om butikkene slik de var i gamle dager; små og oversiktlige. "Det er en nydelig butikk!" sier hun opprømt, hvorpå Salih smiler og svarer noe nølende: "Ja... det er ny butikk ja."

Islamsk forening og moské

De av mine informanter som er praktiserende muslimer oppsøker ofte den islamske forening. Det er et lite lokale hvor de kan komme og treffe andre muslimer. Det er mulig å låne bøker, kassetter og videoer. Det er også et eget bønnenrom der, hvor de kan gå og be. Mest av alt virker det som et sted en kan stikke innom, treffe venner og slappe av når en er i sentrum. Noen går også i moskeen hver fredag. Det er flere moskeer i Bergen, den som ligger ved Nøstet er for sunni-muslimer. I moskeen samles det sunni-muslimer med ulik etnisk bakgrunn. Det er noen små forskjeller i hvordan de utfører ritualene, men det meste er likt og ensartet. Det som kjennetegner dette samfunnet av mennesker som samles der er hvor segregert den er. De etniske grensene opprettholdes også i moskeen. Muslimene samles for fredagsbønnen og går etter på hver til sitt. De har ingen ønsker om å knytte nære bånd til andre muslimer med ulik bakgrunn. Til min egen overraskelse virker det ikke som de føler noen sterk tilhørighet til moskeens religiøse fellesskap. Relasjonene preges snarere av *gesellschaft* enn av *gemeinschaft*¹³. De samles der for å utføre et ritual som deres religion pålegger dem å gjøre. Det er den religiøse aktiviteten i seg selv og dens formål som er viktig for dem. Både den islamske foreningen og moskeen er viktige kontinuitetsbevarende institusjoner for praktiserende muslimers eksistensværelse.

Kafé – mitt forslag til møtested

I tillegg til å sitte ute og prate på Torgallmenningen foreslo jeg andre ganger å gå på kafé. I begynnelsen var det alltid jeg som måtte foreslå hvor vi skulle gå, siden jeg var mest bevandret på det området. Den kafeen som jeg liker minst, men som de liker best, er Sundt-kafeen. Den ligger i 4. etasje i et stort kjøpesenter ved Torgallmenningen. Beliggenheten er med andre ord så sentral som det er mulig og hvis en får bord ved vinduet kan en sitte og kikke ned på allmenningen. Siden flere er muslimer og ikke vant med å gå på bar prøvde jeg å foreslå noen andre rolige, "konservative" steder som jeg selv likte. Jeg fant ut at de stedene de likte seg best var klassiske kafeer og bakeri uten alkoholservering. Sundt-kafeen er en slik klassisk og tradisjonell kafé. Den er gammel og

¹³ Begrepsparet er Ferdinand Tönnies (1856-1930) sin definisjon av to ulike samfunnstyper. Mens "gemeinschaft" kjennetegner nære relasjoner innad i familie, klan, landsby og vennskap er "gesellschaft" relasjoner en finner i det kontraktbaserte moderne samfunn. Han brukte begrepene for å få fram endringene i fellesskapsformer under overgangen fra det tradisjonelle til det moderne samfunnet.

minner mest om en kantine. Kaffen smaker dårlig og servicen er fraværende. Med jevne mellomrom leser en av de ansatte med monoton stemme opp et nummer på ferdige bestillinger over høyttaleren. Vi ender ofte opp med å bli sittende på denne kafeen. Så lenge mine informanter liker seg der glir samtalen lett. Det er verre når de ikke liker stedet. Noen av dem liker ikke små og overbefolkede kafeer. Da merkes det at samtalen forstyrres og hemmes. Det må være litt albuerom og mulig å snakke privat uten at de på nabobordet hører det. Etter hvert merker jeg at Sundt-kafeen domineres av utlendinger og eldre nordmenn. I tillegg virker det som det fungerer som lunsjsted for dem som jobber i bygget. Jeg merker noen ganger at eldre norske kvinner uttrykker sin skepsis mot utlendinger, både gjennom kroppsspråk og samtaler dem imellom. Det er likevel interessant som fenomen at utlendinger og eldre nordmenn har en felles preferanse for en slik tradisjonell kafé. I motsetning til unge, urbane nordmenn er de ikke så opptatt å kunne velge mellom flere kontinentale kaffedrikker og småretter. Sundt-kafeen representerer den type kafé som kurdere er vant med fra Irak og eldre mennesker i Norge vokste opp med.

Disse nevnte arenaene fungerte som møtesteder hvor vi kunne treffes for å snakke sammen. Den andre kategorien av location er steder hvor de har hatt ærender eller avtaler med andre. På disse arenaene måtte mine informanter forholde seg til andre mennesker, både norske og kurdiske. Min rolle varierte da fra kun observerende til observerende tolk og hjelper. Dette var ulike arenaer som kurdiske teppebutikker og boligvisninger til mer lukkede arenaer som det kommunale innvandrerkontoret, advokatkontoret og tolketjenesten. Det at jeg har fått lov å følge dem i deres hverdagslige kontekster har åpnet dørene også til disse mer lukkede arenaene. For å kunne følge dem i møter med advokat og sosialkurator var jeg avhengig av at de hadde en viss tillit til meg som person. Det har nok også vært av betydning at jeg har hjulpet dem med mine "norske kunnskaper" når de har spurt meg om det.

Norsk flyktningpolitikk og kurdisk diaspora

Norsk flyktningpolitikk på 90-tallet

Den store tilstrømmingen av flyktninger til Norge startet på midten av 80-tallet. I 1985 var det 829 asylsøkere i Norge, mens antallet i 1993 var steget til hele 12 876. 90-tallet har vært preget av store svingninger i flyktningstrømmen (se appendiks 2), og kurven nådde en ny topp i 2001 med nesten 15 000 asylsøkere. Den voldsomme migrasjonsøkningen de siste 15 år har stilt norsk flyktningpolitikk overfor store prøver. Generelt kan en si at norske myndigheter har ført en kontrollert og streng politikk. Eksplosjonen i innvandring førte til at Norge i likhet med de andre landene i Europa måtte revurdere sin flyktningpolitikk. Debatter for og imot innvandring preget derfor store deler av 90-tallet og medførte Stortingsmelding nr. 17 (1994/1995), som omhandlet flyktningpolitikken. Den ble et paradigmeskifte i politisk tenkning omkring flyktningrelaterte spørsmål. En mer helhetlig flyktningpolitikk, i tråd med politiske strømninger i Norden og Europa, skulle innføres med fokus på midlertidig oppholdstillatelse for flyktninger og tilbakevending. Staten kunne dermed inndra oppholdstillatelsen når forholdene i hjemlandet ble ansett for å være tilstrekkelig forbedret. Troen på, og delvis erfaring av, internasjonal konfliktløsning og preventive tiltak av internasjonale hjelpeorganer i forkant av flyktningkriser, lå til grunn for denne politikken (Nord 1998:17). To år etter kom Stortingsmelding nr. 17 (1996/1997) som omhandlet utviklingen av det flerkulturelle Norge og utfordringer knyttet til mangfold og fellesskap, deltakelse og integrering. Målet var fortsatt en helhetlig flyktningpolitikk med fokus på repatriering. Det var imidlertid viktig at flyktningene ble kvalifisert til å delta i samfunnet under deres opphold her. Dette fokuset både på integrasjon og tilbakevending er også kalt *det tosporede løp* (Nord 1998) og er ment å ruste flyktningene til å mestre en fremtidig tilbakevending.

Stortingsmelding nr.17 (2000-2001) satte nok en gang fokus på den innenlandske asyl- og flyktningpolitikken. Prinsippet fra de tidligere meldinger om en helhetlig flyktningpolitikk ligger fast. De viktigste målene for denne meldingen er at behandlingstiden av asylsøknadene må ned, slik at asylsøkere ikke blir værende i mottakene over lengre tid. Dagens ordning med statlige mottak skal videreføres, men nye boformer skal vurderes. Kommunene skal samarbeide med hverandre og UDI om bosetting av flyktninger slik at ventetiden på bosetting kuttes ned. Alle skal ved bosetting i kommunen få tilbud om et

introduksjonsprogram som skal kvalifisere dem til å få arbeid og forhindre at de blir sosialklienter. Enslige mindreårige asylsøkere skal i større grad prioriteres og tolketjenestene må forbedres. Nye tilbakevendingstiltak blir evaluert for at ikke de tilbakevendte returnerer til Norge. Kommunene skal belønnes økonomisk for å motta og integrere flyktninger. Det viktigste tiltaket for å kunne iverksette og gjennomføre disse målene er et tettere samarbeid mellom kommunen, UDI, Aetat og mottakene. Det skal utvikles et system for informasjonsutveksling mellom kontorene slik at arbeidet blir smidigere og mer effektivt. Spørsmål som senere vil bli drøftet med hensyn til norsk flyktningpolitikk er følgende: Hvilke konsekvenser får denne flyktningpolitikken for de individene den angår? Hvordan opplever de behandlingen fra norske myndigheter? Hva synes de selv om saksbehandlingstiden, mottaket, bosettingen i kommunen og tiltakene for å kvalifisere dem til arbeid?

Dagens situasjon for kurdiske asylsøkere fra Irak

Situasjonen for disse flyktningene avhenger av hvilken del av Irak de kommer fra og om de har søkt asyl i andre europeiske *Schengen-land*¹⁴ før de ankom Norge. Kurdere fra den delen av Irak som styres av Saddam Hussein i Bagdad får vanligvis innvilget oppholdstillatelse i Norge. De som kommer fra det kurdiskkontrollerte Nord-Irak har det imidlertid vanskelig. De blir ikke ansett for å være flyktninger og er erklært uønsket her, men ser ikke selv på tilbakevending som aktuelt. Statusen MUF, en ettårig tidsbegrenset oppholds- og arbeidstillatelse uten rett til familiegjenforening, ble gitt de 2000 kurderne fra det nordlige Irak som ankom Norge i perioden 1998-1999. UDI forklarte i sin begrunnelse for beslutningen at *praksis ble strammet inn fordi man ønsket å begrense misbruk av asylinstituttet*. Tillatelsen var tidsbegrenset og dannet ikke grunnlag for bosettings-tillatelse. UDI støtter seg til FNs Høykommisær for flyktnings vurdering av forholdene i Nord-Irak og mener at det ikke finnes noe grunnlag for å gi oppholdstillatelse på humanitært grunnlag. Lederen av NOAS (Norsk Organisasjon for Asylsøkere), Morten Tjessem, er ikke enig med UDI i deres beslutning og fremlegger sitt syn på saken i sin innledning til kurderseminaret 2002¹⁵:

¹⁴ Følgende land er med i Schengen-samarbeidet: Norge, Sverige, Finland, Danmark, Island, Tyskland, Østerrike, Belgia, Nederland, Luxemburg, Frankrike, Spania, Portugal, Italia og Hellas. England og Irland er derimot ikke med i Schengen-samarbeidet.

¹⁵ <http://www.kurdistan.no>

Våren 2000 ble det etablert et prosjekt i UDI som hadde som formål å behandle søknader fra asylsøkere fra det nordlige Irak. I løpet av et par måneder ble det i UDI fattet vedtak i ca 2000 saker. Jeg vet ikke hvor mange saker hver enkelt saksbehandler behandlet i løpet av en dag i gjennomsnitt, men jeg tror at alle som har vært i befatning med asylsaker skjønner at produktiviteten i dette prosjektet var formidabel. Det ble ikke innvilget beskyttelse i noen av de sakene som ble behandlet i dette prosjektet. I stedet gav man en ett-årig midlertidig oppholdstillatelse som ikke var fornybar og som ikke dannet grunnlag for bosettingstillatelse (altså permanent opphold) –. Ei heller dannet denne tillatelsen grunnlag for familiegjenforening –. Tillatelsen blir kalt MUF - midlertidig uten familiegjenforening. I praksis var dette å regne som avslag, fordi det man søkte om var jo beskyttelse. Dette var en ganske brå overgang fra tidligere praksis da man hadde innvilget fornybar oppholdstillatelse til samtlige asylsøkere fra Irak.

7. mai 2001 besluttet UDI at irakiske asylsøkere, som har fått ettårig tidsbegrenset oppholds- og arbeidstillatelse uten rett til familiegjenforening og som etter individuell vurdering verken har behov for beskyttelse eller fyller vilkårene for opphold på humanitært grunnlag, vil få avslag på søknad om videre opphold i Norge. Tilværelsen til de av informantene som hadde MUF-status var derfor under mitt feltarbeid preget av usikkerhet om hva fremtiden skulle bringe. I Bergen ble det bosatt 71 "muffere" før beslutningen om at de skulle få avslag kom. Disse blir ikke prioritert i de ulike integreringstiltakene kommunen råder over. 9 av 10 "muffere" har kone og flere også barn i Irak, som de ikke får bringe til Norge. De går en usikker og vanskelig fremtid i møte.

Det er også flyktninger fra det Bagdadkontrollerte Irak som har problemer med UDI. De som har oppholdt seg og søkt asyl i andre Schengen-land har fått innvilget oppholdstillatelse på humanitært grunnlag, men fått inndratt eller ikke utlevert utlendingspass. Årsaken er tvil om deres identitet¹⁶. Denne tvilen bunner i at de er registrert som asylsøkere i andre Schengen-land, men da med en annen identitet. I intervjuet hos politiet like etter ankomsten unnlot de å fortelle at de tidligere har søkt asyl i andre land, av frykt for å bli sendt tilbake til det landet. Flyktninger har ikke rett til å søke om asyl i mer enn et Schengen-land. De avsløres imidlertid av det europeiske

¹⁶ Utlendingsforskriftens §68 og §65(e) tilsier at *reisebevis kan inndras når det er tvil om utlendingens identitet* (1990)

fingeravtrykkregisteret som politiet råder over. Denne hvite løggen har fått brutale konsekvenser for mange. Siden UDI anser alle dokumenter fra Irak som upålitelige og potensielt falske er det vanskelig å overbevise norske myndigheter om sin identitet. Straffen for å ha tilbakeholdt opplysninger og å ha løyet om sin identitet er tilbaketrekking av utlendingspass på udefinert tid. Denne innskrenkede bevegelsesfriheten oppleves veldig vanskelig for dem det angår. Mye av grunnen til det er at familien ofte er spredd i diaspora rundt om i ulike europeiske land.

Kurdere organisert i diaspora

Ordet *diaspora* kommer av det greske ordet *diaspeir*, som betyr å distribuere. Det er et sammensatt ord hvor *dia* betyr fra den ene ende til den andre og *speir* betyr å spre noe. Begrepet ble opprinnelig brukt om jødernes historie fra eksilet i Babylon og spredningen via Middelhavet ut i verden. I dagens verdenssituasjon finnes det imidlertid en rekke ulike folkeslag som lever i diaspora. Begrepet er derimot ikke uproblematisk ettersom mange flyktninger og innvandrere har utviklet en sterk tilhørighet til sitt nye hjemland. Robin Cohen bygger på William Safrans teorier i den første utgaven av tidsskriftet *Diaspora* (1991). Han setter i *Global Diasporas: an Introduction* (1997) opp de fellestrekkene som Safran hevder kjennetegner gruppene vi kategoriserer som diasporiske:

1. *Dispersal from an original homeland, often traumatically, to two or more foreign regions;*
2. *alternatively, the expansion from a homeland in search of work, in pursuit of trade or to further colonial ambitions;*
3. *a collective memory and myth about the homeland, including its location, history and achievements;*
4. *an idealization of the putative ancestral home and a collective commitment to its maintenance, restoration, safety and prosperity, even to its creation;*
5. *the development of a return movement that gains collective approbation;*
6. *a strong ethnic group consciousness sustained over a long time and based on a sense of distinctiveness, a common history and the belief in a common fate;*
7. *a troubled relationship with host societies, suggesting a lack of acceptance at the least or the possibility that another calamity might befall the group;*
8. *a sense of empathy and solidarity with co-ethnic members in other countries of settlement; and*

9. *the possibility of a distinctive creative, enriching life in host countries with a tolerance for pluralism.*

Kjennetegnet på diaspora er følgelig: spredt befolkning, kollektivt minne og idealisering av hjemland, sterk gruppeidentitet, problemer i forhold til eksilland, solidaritet over landegrensener og håp om et godt liv i eksil. Östen Wahlbeck argumenterer i *Kurdish Diaspora* (1999) for at det kurdiske flyktningsamfunnet tilfredsstiller Safrans beskrivelse av en diaspora. På konferansen "The International Nordic-Kurdish Cultural Heritage Conference" i Bergen 2002 ble det anslått at hele 8 millioner kurdere lever i den verdensomspennende diasporaen og 45 000 bare i de nordiske landene. Wahlbeck har gjort en sosiologisk komparativ studie av nylig ankomne flyktninger i Finland og England. Han diskuterer hvorvidt diaspora som sosial organisasjon kan forhindre integrasjon i mottakerlandets majoritetssamfunn. De strukturelle forholdene og bosettingspolitikken i London fører til at kurderne først og fremst integreres i minoritetsbefolkningen. I Finland derimot vil myndighetene unngå en *ghettoifisering* av den etniske minoritetsbefolkningen ved å integrere dem i majoritetsbefolkningen, gjennom tiltak som spredt bosetning. Det er således de inkluderende og ekskluderende mekanismene i mottakerlandet som bestemmer hvordan flyktningene integreres. Diasporaen som organisasjon får en mer sentral rolle når det statlige apparatet reduserer sitt ansvar overfor flyktningene. Hans studie inneholder flere temaer som jeg vil drøfte i det siste kapitlet.

Medlemmer av en diaspora kan sies å utgjøre et *forestilt fellesskap* på linje med nasjonalstaten. Benedict Anderson definerer nasjonen som "*et forestilt, politisk fellesskap – og det blir oppfattet som både begrenset og suverent*" (1996:19). Det er forestilt fordi de fleste medlemmene aldri vil møtes ansikt til ansikt. Nasjonen har også en endelig avgrensning i forhold til andre nasjoner. Fellesskapet ligger i oppfattelsen av *et "dypt, horisontalt kameratskap"* (ibid:21). Det som skiller diasporaen fra Andersons nasjon er suvereniteten, som ivaretar friheten til medlemmene gjennom staten. Det kan imidlertid diskuteres hvor suveren dagens nasjonalstat virkelig er, når internasjonale domstoler kan overstyre enhver statsleder som bryter de universelle menneskerettighetene. Massemedia og moderne kommunikasjon gjør dette abstrakte fellesskapet mulig. Det bygger ikke på noen konkret felles erfaring, men på "*en erkjennelse av å tilhøre et fellesskap bestående av millioner av mennesker de aldri vil møte personlig*", hevder Thomas Hylland Eriksen (2000:258).

Det fundamentale organisatoriske prinsipp i det kurdiske samfunnet er slektskap. Familien og slekten viderefører tradisjonelle skikker og normer og utøver sanksjoner når de brytes. Begreper som ære og skam har utgangspunkt i slektstilhørigheten. Deres familiestruktur overskrider landegrensene, noe som tilsier at reising over landegrensene er et utbredt fenomen blant kurderne. Siden mange har familie og venner spredd i flere land i Europa, er disse reisene verdifulle investeringer for å opprettholde kontakt og dermed kontinuitet i tilværelsen. De opprettholder også kontakt med hjemland sitt og diasporaen gjennom telefon og post. Når de ringer ut av landet bruker de internasjonale telefonkort, som kjøpes i innvandrerbutikkene. For å bruke dem må en ringe fra en hustelefon. Dette forklarer hvorfor de ikke er fornøyd med å ha mobiltelefon, men også ønsker hustelefon. Telefonkortene fungerer som kontantkort og er mye billigere enn Telenors utenrikssamtaler. Internett er et medium som vil være svært hensiktsmessig for mennesker i diaspora. Mine informanter kjenner imidlertid ikke mye til denne teknologien og er ukjente med bruk av pc. Mer kunnskap og adgang til denne teknologien vil medføre større muligheter for å opprettholde kontakt med diasporaen. Internett er imidlertid fortsatt ikke tilgjengelig for familie og venner i Irak.

Andre sosiale nettverk som er av stor betydning for kurderne er det lokale nettverket bestående av venner og bekjente. Denne sosiale organisasjonen baseres på språk, etnisitet og livsstil. Vennekretsen til Mohammad baseres en felles forståelse og praktisering av islam. Klassebakgrunn virker ikke til å være et like viktig organisatorisk prinsipp, da medlemmene har vidt forskjellig yrkesbakgrunn. De fleste har imidlertid en mer eller mindre urban bakgrunn. Hvilken dialekt en snakker virker også inn på hvor en finner sin plass i det kurdiske samfunnet. Sannsynligvis blir forskjeller i bakgrunn mindre viktig når de ankommer et nytt land og befinner seg i en overgangsfase. Det oppstår nye identifiseringsprosesser når omgivelsene og "de andre" forandres. Deres felles opplevelse av den usikre flyktningstilværelsen overgår de ulikheter som i en normal kontekst ville hatt større betydning. Kjernen i vennekretsen har da også kjent hverandre siden ankomsten og oppholdet i transittmottaket. Senere har den så blitt utvidet gjennom individuelle medlemmers familie og bekjentskap.

Irak

Kurdisk samfunn og nyere historie i Irak

Det finnes mellom 30 og 40 millioner¹⁷ kurdere i verden i dag. De har ingen uavhengig stat, men mange er engasjerte i kampen om en kurdisk nasjonalstat, Kurdistan. Dette området hvor kurderne utgjør den etniske majoriteten strekker seg fra Taurus-fjellene i vest og det iranske platået i øst. Kurdistan er noenlunde samme størrelse som Frankrike. Nasjonen er splittet mellom Iran, Irak, Syria, Tyrkia og Armenia. 90 % av den totale kurdiske befolkningen bor i Tyrkia, Iran og Irak. Det kurdiske språket tilhører den vestiranske grenen av den indoeuropeiske språkfamilien. Språket er derfor nært beslektet med språk som persisk og baluchi. Skriftspråket de bruker i Irak er et modifisert arabisk alfabet. De ulike kurdiske dialektene har mange navn, men ingen av dem er offisielle. De to hoveddialektene, som begge tales i Irak, omtales vanligvis som kurmanji og sorani. Mine informanter snakker både badinani, som er en undergruppe av kurmanji, og sorani. Badinani, eller badini som de selv sier, snakkes i det nordvestlige området, og sorani snakkes i de sørlige områdene. Skillet går i det kurdiske området i Irak. Dialektene er svært ulike, men en badini-talende kan også gjøre seg forstått på sorani. Dette kommer av at sorani, ifølge dem, er et enklere språk enn badini. Mange behersker i tillegg flere språk, som persisk, arabisk og tyrkisk. Grunnen til denne flerfoldige språkforståelsen er irakeres kontakt med andre språkgrupper i det språklig grenseområde.

Irak har 24 millioner innbyggere¹⁸. Av disse er 15-20 % kurdere. Hele 97% av landets befolkning er muslimer, hovedsakelig shi'a i sør og sunni i nord. Av befolkningen som er over 15 år er det kun 58 % som kan lese og skrive. Analfabetismen er mest utbredt blant kvinner, som ikke prioriteres når det gjelder skolegang. Irak er offisielt en republikk med hovedsete i Bagdad. Landet styres av Saddam Hussein, som er president, statsminister og formann av Baath-partiets mektige "Revolutionary Command Council". Irak består av 18 provinser hvorav de tre nordligste er kurdiske autonome provinser (se appendiks 3). Dohuk i nordvest styres av Kurdistan Democratic Party (KDP), Suleimania i vest styres av

¹⁷ Den kurdiske befolkningen lar seg vanskelig tallfeste. Wahlbeck (1999) har anslått størrelsen til 30 millioner, basert på tallene til Sheikmous (1994). Andre opererer imidlertid med et tall på opp i mot 40 millioner, hvorav 8 millioner lever i diaspora. Det er imidlertid vanskelig å tallfeste dette folkeslaget siden deres etnisitet ofte ikke registreres.

¹⁸ Ifølge CIAs The World Factbook 2002 (<http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/geos/iz.html>)

Patriotic Union of Kurdistan (PUK), mens Arbil som ligger mellom dem styres av en samlingsregjering.

Det kurdiske samfunn i Irak er preget av historiske hendelser. Etter den langvarige krigen mot Iran på 80-tallet gjennomførte Saddam Hussein den såkalte Anfal-kampanjen mot kurderne i 1988 og 1989¹⁹. 187 000 mennesker "forsvant", hvorav de fleste var menn. Vitner og dokumenter som ble beslaglagt under Gulfkrigen tyder på at de ble hentet i de kurdiske områdene og begravd levende i ørkenområdene i sør. 4500 landsbyer ble utslettet og 25 000 mennesker drept av kjemisk bombing. Bare i byen Halabja ble 5 000 gasset i hjel i 1988 uten at det internasjonale samfunnet reagerte. Hele operasjonen hadde som mål å forhindre et kurdiske opprør, med mulig støtte fra Iran. Det var derfor viktig at de kurdiske politiske opposisjonspartiene ikke kunne hente støtte i de kurdiske landsbyene. De sosiale, økonomiske og psykologiske konsekvensene er enorme, spesielt for de mange "Anfal-enkene". I tillegg ble mer en 10 millioner landminer utplassert i de kurdiske områdene. Den omfattende og systematiske undertrykkelsen av kurderne fortsetter i regimet den dag i dag. Internasjonal oppmerksomhet fikk kurderne først under Gulfkrigen i 1991. Etter at Saddams soldater var drevet ut av Kuwait invaderte en USA-ledet vestlig allianse det sørlige Irak. Kurdiske geriljagrupper ble oppfordret av president Bush å kjempe mot Saddams styrker, noe de gjorde i håp om å kunne knuse ham for godt. I løpet av noen dager hadde kurderne gjenvunnet makten i Nord-Irak. Støtten fra USA uteble imidlertid og hevnen lot ikke vente på seg. Etter at USA hadde trukket seg ut av Irak kunne Saddam flytte sine gjenværende styrker nordover. De kurdiske geriljagruppene, *peshmergas*, kapitulerte og kurderne ble drevet på flukt over de iskalde fjellene til nabolandene. Tv-bildene av et helt folk til fots i vinterkulden nådde den vestlige verden og gjorde sitt til at verdenssamfunnet handlet. Da kurderne vendte tilbake hadde FN ordnet en sikkerhetssone for dem i Nord-Irak, med eget kurdisk parlament og selvstyre. Flyforbudssonen nord for 36 breddegrad skulle hindre Saddam fra å gjenta tidligere massakrer på befolkningen. Demokrati og politisk valg ble innført året etter og de gamle rivalene KDP og PUK besluttet å dele makten likt i parlamentet. Den gamle striden mellom partiene økte imidlertid utover 90-tallet og kulminerte i 1994 med en åpen, væpnet borgerkrig. Det var et drap i en privat dispuTT over eiendomsrettigheter som startet det hele. De politiske partiene ble mobilisert i den private striden, noe som, ifølge Sheri

¹⁹ Informasjon hentet på Det norske råd for kurderes rettigheters hjemmeside: <http://www.kurdistan.no>

Laizer (1996), kjennetegner den politiske kulturen i Kurdistan. Et samlet politisk Kurdistan er derfor fremdeles ren ønsketenkning. Situasjonen i Irak ble bedret da makten ble delt regionalt, siden de to partiene finner sin støtte i henholdsvis Dohuk og Suleimania. Siden 1998 er situasjonen av UDI betegnet som *relativt stabil*.

Dagens politiske situasjon i Irak

Situasjonen i dagens Irak bærer preg av konflikten mellom Saddam og den vestlige verden. Etter invasjonen av Kuwait i 1990 har det irakiske folket lidd under internasjonale handelssanksjoner av landet. I 1996 ble programmet "Oil-for-food" satt i gang av FNs Sikkerhetsråd for å forhindre en humanitær katastrofe. Programmet tillot Irak å selge ubegrenset med olje på betingelse av at inntektene ble brukt til å kjøpe mat, medisin og andre humanitære varer, samt betale for krigsreparasjoner. Dette medførte imidlertid en svekkelse av det lokale jordbruket, siden matrasjonene nå ble importert. Den svekkede kjøpekraften blant vanlige folk svekker næringslivet og fører til en klientifisering av det kurdiske folket. Dagens Irak er derfor et land med store problemer økonomisk, men selvfølgelig også politisk.

19. november 2001 publiserte The Times of India²⁰ en nyhetsartikkel som tilsier at Saddam ikke har gitt opp å kontrollere kurderne i Nord-Irak. Han truer med å bruke makt hvis de kurdiske politiske partiene ikke ønsker en dialog med ham. Saddam Hussein uttalte seg slik til Baath-partiets nyhetsavis:

Wisdom must be the foundation of any dialogue to resolve problems between people. But if wisdom is unable to achieve dialogue (...) the Iraqi sword should be used to recover rights. We are not incapable of using arms, even in the presence of the Americans and British in the north and south of the country.

Saddam har det siste tiåret innført en *arabisering* av Irak. Det vil si at kurdere, turkmenere og assyriske kristne blir utvist fra det Bagdadkontrollerte Irak. De sendes til flyktingleirer og kollektive landsbyer, enten i Nord-Irak eller i den sørlige delen av Irak. Spesielt gjelder dette området ved Kirkuk, som er det området hvor mesteparten av oljeressursene utvinnes. Kurdiske familier tvangsflyttes og arabere som bosetter seg får tildelt "gaver"

²⁰ <http://timesofindia.indiatimes.com>

som et stykke jord, penger og våpen for "beskyttelse". Uoffisielle tall tyder på at over 200 000 kurdere har blitt utvist fra det Bagdadkontrollerte Irak til Nord-Irak de siste ti årene. Saddam ønsker å fjerne den kurdiske befolkningen fra sitt Irak, enten ved at de frasier sin kurdiske identitet eller ved at de flytter ut av området. Målet hans er at det ved neste folketelling ikke eksisterer kurdere i hans Irak. Da vil han også slippe kravet fra verdenssamfunnet om at kurderne skal være representert i den statlige politiske ledelse. Den politisk uavhengige nettavisen Iraqi Kurdistan Dispatch²¹ skriver om dette i sin ukentlige "news-bulletin" 10. januar 2002:

Since its latest population census five years ago, the Iraqi authorities have been distributing a special form to be filled by non-Arab communities in the Iraqi-held Kurdish regions, called 'Form of Correction of Nationality' [ethnic origin]. Those who refuse to change their origin are expelled and their properties confiscated. Meantime, Kurdish names of districts are also changed into Arabic.

FNs Sikkerhetsråd kan til en hver tid stanse irakisk import hvis de mistenker at det brukes til militære formål. Mistankene om at Saddam utvikler ukonvensjonelle våpen ble styrket da FNs våpeninspektører ble kastet ut av landet i 1998. Sanksjonene kan avsluttes straks inspektørene kan rapportere at Irak har eliminert sine masseødeleggelsesvåpen. Bagdad sier at dette allerede er gjort, men de nekter likevel å samarbeide med inspektørene. Dette er konflikten kjerne og blir den offisielle begrunnelsen hvis USA velger å utvide "The War against Terror".

Saddam versus Bush igjen?

Presidentene i Irak og USA heter fortsatt Saddam Hussein og George Bush. Amerikanerne har imidlertid erstattet senior med junior etter en 8 års periode med Bill Clinton i førersetet. Nå er det mye som tyder på at Saddam og Bush vil møtes igjen. Etter den militære suksessen i Afghanistan og innføringen av et demokratisk styre, ønsker nå amerikanerne å bruke samme metoden på Irak i en forlengelse av kampen mot terror. Et utklipp fra Dagbladet 22. januar 2002 tilsier at noe er i ferd med å skje:

²¹ <http://www.ikurd.info>

Siden terroraksjonene 11. september har strateger og taktikere i Pentagon jobbet intenst med planer som kan bringe Iraks president av banen. Ifølge den høyrøstet patriotiske New York Post er planene allerede klare. Saddam skal styrtes i løpet av et halvår. Aviser ser for seg en kopi av suksessen i Afghanistan. Flere tusen amerikanske kommandosoldater, en koalisjon av vestlige og muslimske land, barske lokale krigere fra nord og et regime i lynrask oppløsning.

Forskningscenteret Council of Foreign Relations²² publiserte samme dag en undersøkelse om det amerikanske folks syn på å utvide krigen mot terror til land som Irak, Somalia og Sudan. Hele 73 % støttet en eventuell krig mot Irak. Mye tyder derfor på at Bush har overbevist folket om at krigen ikke er over. Av de som støtter en krig mot Irak vil imidlertid over halvparten avvente hvis ikke de europeiske allierte støtter en slik aksjon. Mye tyder derfor på at støtte fra Europa og FN vil være avgjørende for en slik aksjon. George W. Bush advarte Saddam Hussein den 16. januar 2002 at han skulle; *“deal with him at the appropriate time”*, hvis han ikke lot inspektørene komme inn i landet igjen. Noe som førte til at Saddam uken etterpå samlet lederskapet for å drøfte om tiden var inne for mobilisering av det irakiske folk. Pentagon frykter at Irak snart er i stand til å ta i bruk atomvåpen og mener de må stanses i god tid før det blir aktuelt. Stemningen i USA tilsier at Irak ikke er et ønsket sted å være for verken arabere eller kurdere.

Med denne etnografiske beskrivelsen av lokale kurdiske møtesteder, diasporasamfunnet, norsk flyktningpolitikk, kurdisk samfunn og historie i Irak og dagens globalpolitiske situasjon, er noen av de sentrale faktorene for å forstå kurderne i Norges valg og handlinger redegjort for. Med dette bakteppet på plass skal vi i neste kapittel drøfte hvordan kurderne selv beskriver fortiden, nåtiden og fremtiden gjennom narrativer. Disse beskrivelsene må forstås både som presentasjoner og konstruksjoner av dem selv og deres kultur.

²² <http://www.cfr.org>.

KAPITTEL 3

Selvet presenteres og konstrueres gjennom narrativer

Om narrativets funksjon og oppbygning

Et av de viktigste menneskelige fenomener er vår evne til å lage fortellinger av det vi opplever. Så sant noe oppleves som betydningsfullt eller meningsfullt, enten i positiv eller i negativ forstand, ønsker vi å fortelle om dette til andre mennesker. Slike meningsfulle fortellinger anses for å være *narrativer*. Gjennom å konstruere narrativer binder vi livets ulike hendelser sammen til et forståelig hele. Denne aktiviteten forsøker å løse uoverensstemmelsen mellom det som er forventet og det som faktisk hendte. Jeg skal belyse dets kognitive funksjon, men først en kort beskrivelse av hva det består av. Et narrativ har ifølge Edward M. Bruner (1986) tre viktige elementer. Det er fortellingens innhold, teksten eller mediet hvor den fortelles og selve handlingen det er å fortelle en fortelling. Hvordan gjenkjenner en et narrativ? For det første er det komponert av en unik sekvens av hendelser, mentale tilstander eller happeninger som involverer mennesker som karakterer eller aktører. For det andre er det plasseringen av disse komponentene i den samlede konfigurasjonen, nemlig plottet, som gir dem mening. Det er sekvensen av setningene som bestemmer plottet, ikke sannhetsgehalten. Om historien er reell eller imaginær har ingen innflytelse på dens maktposisjon. Å forstå en fortelling vil si å forstå hvorfor og hvordan de nevnte hendelsene fører til konklusjonen, ifølge Paul Ricoeur (1984). Antikkens greske filosof Aristoteles (384-322 f.Kr.) mente også at plottet var det viktigste i datidens viktigste form for narrativ, den tragiske fabel. Karakterene i fabelen er til stede kun for handlingens skyld og tillegges ikke viktighet. Det er livet som imiteres, ikke personer. Narrativene skaper således en forbindelse mellom det eksepsjonelle og det ordinære.

Den korteste veien fra selv til selv er gjennom andre. Filosofen Ricoeur (1984) mener med det at vi forstår oss selv og utvikler oss selv gjennom vårt forhold til de rundt oss. Som mennesker har vi en predisposisjon til å organisere vår erfaring inn i en narrativ form. Det er gjennom denne organiseringen den menneskelige eksistens blir meningsfull. Ifølge Henrietta Moore (1994) er det alltid to forfattere tilstede, en *av* teksten og en *i* teksten. Disse to forfatterne er imidlertid ikke to selver, men ett selv i utvikling. Selvet konstrueres altså gjennom *tekstualisering*, som er en strategi vi tar i bruk for å plassere oss inn i en historisk konstituert verden. Slik skaper vi mening av verden og ikke minst av

oss selv. For at et narrativ skal fungere må det imidlertid behage leseren eller lytteren. Han må kunne identifisere seg med forfatteren i teksten. Ifølge Jerome Bruner (1990) *narrativiserer* folk deres erfaring av verden og deres egen rolle i den. Fortellerne konstruerer et dobbelt landskap, et av handling og et av bevissthet. I handlingslandskapet fokuseres det på hva aktøren gjør i visse situasjoner, mens det i bevissthetslandskapet handler om hva aktøren og fortelleren tror og føler. I dette psykologiske perspektivet har vi derfor ikke med historisk sannhet å gjøre, men med narrativ sannhet.

Selvet kan sees på som en fortelling om et liv. Et menneskes livshistorie er summen av alt som har formet en til den en er. Hvem vi opplever oss selv som avhenger av vårt syn på egen fortid. Opplevelsen av hvem vi er opprettholdes gjennom at vi kontinuerlig presenterer oss overfor omverdenen. Å skape en slik sammenhengende fortelling av hendelser i våre liv er derfor et livslangt strev. Nye fortellinger må integreres for at ikke det skal oppstå manglende sammenheng og kaos. Vi kan derfor si at identiteten er narrativ og kontinuitetsskapende. Siden selvets historie stadig forandres må en velge ut noen karakteristiske personlighetstrekk og vektlegge dem som faste og stabile. Kontinuiteten finner en i det som blir oppfattet som vedvarende over tid. Narrativ identitet består derfor av det særegne og det konstante. Det beste svaret på spørsmålet om hvem aktøren er, er derfor å fortelle hans livshistorie. Den uttrykker individets fortolkning av sine erfaringer, samtidig som narrative nettopp er en del av denne fortolkningsprosessen. Bare gjennom en empatisk holdning til andres beretninger av sine livserfaringer kan vi utforske *selvets dialogiske natur*, sier Ruthellen Josselson (1995:42). Denne dialogen, som finner sted både internt i selvet og med den ytre verden, gjør utvikling og endring av menneskets personlighet, og dermed også kultur, mulig.

Når et narrativ fortelles av flere mennesker har vi å gjøre med *kulturelle narrativer*. Det kulturelle selvet blir da produsert og konstruert gjennom dialog. Slike narrativer har, ifølge Jerome Bruner, en viktig rolle i dannelsen av *folkepsykologien*, de kulturelt formede forestillingene om oss, dem og verden. Folkepsykologien består av antagelser, håp og ønsker, som er felles for folket. Det er når disse blir utfordret eller voldtatt at de kulturelle narrative konstrueres som forklaringer. *"The function of the story is to find an intentional state that mitigates or at least makes comprehensible a deviation from a canonical cultural pattern"* (1990:49). Det er avviket fra den kulturelle konvensjonen som må forklares ut fra hensikten. Den kulturelle sannheten eller normen befestes gjennom

beretninger om det unormale og umoralske. Bruner mener følgelig at vi tar moralsk stilling til noe gjennom slike narrativer, både som individer og som grupper. Vi må forstå ulike former for gruppeidentitet som ulike narrativer. Ricoeur sier det slik: *"The identity of a group, culture, people, or nation, is not that of an immutable substance, nor that of a fixed structure, but that, rather, of a recounted story"* (1996:7). Gruppetilhørighet avhenger av at de har et felles kulturelt narrativ, hvor de alle, til en viss grad, identifiserer seg med forfatteren. Jeg benevner deres samlede mengde kulturelle narrativer for *hovednarrativ*.

Jeg vil belyse noen narrativer som ble presentert for meg tidlig i feltarbeidet. Det er personlige livshistorier som inngår i et overliggende kulturelt hovednarrativ. Disse narrative forteller viktige hendelser i kurdiske flyktnings liv. Det er gjennom disse de velger å presentere seg selv og ikke minst det kurdiske folk. Narrative har derfor også en viktig rolle i opprettholdelsen av den kurdiske folkepsykologien. De gir meg et innblikk i deres folks historie og forklarer indirekte hvorfor de valgte å flykte. I dette hovednarrativet inngår også opplevelser i Norge. Det er fortellinger om møte med nordmenn, kampen mot UDI, problemer med å få jobb og å finne bosted. En viktig del er også usikkerheten om hva fremtiden vil bringe. Ikke bare erfaringer i Norge, men også globale hendelser, inngår i hovednarrativet. Det endres derfor hele tiden, samtidig som strukturen består. Plottet er det samme og det har en moralsk karakter. Det går ut på at de som kurdere, flyktnings, undertrykte, minoritet og muslimer kjemper en moralsk kamp mot en overmakt som representerer det umoralske. Det er denne moralske evalueringen av de to partene i narrativet som gir mening til det meningsløse i tilværelsen. Narrative starter i hjemlandet Irak. Det er en fortelling om et folk som oppfatter seg selv som et offer for andres gjerninger, men samtidig er det også en fortelling om et folk som overlever og mestrer en vanskelig tilværelse.

Om Kurdistan og Irak

En dag jeg holder meg i mottaket stikker jeg innom til Mahmoud (24). Det er midt i ettermiddagshvilen hans, men han tar imot meg med sedvanlig kurdisk gjestfrihet. Han går bort til felleskjøkkenet og kommer tilbake med en ferdig oppkuttet honningmelon, som han serverer på et fat. I dag har han vært på en midlertidig malerjobb, som de ansatte på mottaket har ordnet for ham. Selv om han har tatt sveiseutdanning i Norge, er det vanskelig å få jobb som sveiser. I 2 år har han bodd på denne lille hybelen i mottaket. Han kommer fra Saddams Irak og har fått oppholdstillatelse på humanitært grunnlag. UDI

har imidlertid inndratt passet hans, siden de fant ut at han hadde søkt asyl i Danmark, med et "litt forskjellig navn". Han innrømmer at han ikke lever som en "rett" muslim og han går ikke i moskeen. Derimot liker han å gå på diskotek og pub. Han er svak for norske jenter, men har ikke lyktes i å oppnå noen kvinnelige bekjentskaper ennå. Mahmoud er gift med en kvinne i Irak, men han påpeker at ekteskapet var arrangert av familiene. Han er en omgjengelig ung mann og kjenner mange flyktninger på mottaket. Det er friheten han liker best i Norge, noe det norske flagget i vinduet hans også tilsier. Med tiden håper han at han klarer å etablere seg med jobb og bosted.

Mahmoud viser meg en reportasje fra kurdisk tv han har på video. Det er den kurdiske nyttårsfeiringen, som også feires som deres nasjonaldag. Scenen er fjellene ved hans hjemby. Mennene går i de tradisjonelle posete buksene, mens kvinnene har sine fineste og mest fargerike kjoler på. Familiene er samlet i disse åsene og griller. Etter maten synger og danser de. De danser i ring, menn med menn og kvinner med kvinner. Mahmoud forklarer at en kan danse med kvinner hvis en er gift, *men* en må bare holde hverandre i lillefingrene. Han forklarer meg hva de forskjellige personene som intervjues i reportasjen sier. Alle er i festhumør og uttrykker stolthet over sin kurdiske identitet. Jeg får presentert den kurdiske nasjonaldagsfeiringen fra Irak, glansbildet av den kurdiske kulturen. Det viser et etnisk samhold som kan minne om vår egen 17. mai. Det er et årlig nasjonalt ritual, et samfunns feiring av seg selv.

Kurderne forteller meg ofte om de store kurdiske familiene og den fantastiske kurdiske maten. De lister opp navnene på alle fruktene som vokser i de kurdiske områdene. De forteller om alle naturressursene i Nord-Irak, først og fremst oljen, som kunne gjort kurderne til et rikt folkeslag. Jeg får høre hvordan muslimer og kristne har levd i fred i hundrevis av år. At kurderne har holdt til i de samme fjellene i 4 000 år og at de alltid har gått godt overens med araberne. De arabiske irakerne liker Saddam like lite som de selv. De lider også under hans regime. Tv-bilder som viser at Saddam hylles av folket i Bagdad er kun propaganda. Disse menneskene er truet eller betalt for å vise Vesten at folket støtter ham.

Bakgrunnen for flukten

Hoveddelen, eller plottet, i narrativet er Saddam Husseins diktatur og undertrykkelse av deres folkegruppe. Det kurdiske folket og Kurdistan portretteres som et fredelig og idyllisk

samfunn. De hendelsene som blir vektlagt er de som omhandler massakrer og forsvinninger av kurdere på slutten 80-tallet. Når denne vonde delen av historien blir meg fortalt er det noen punkter som alltid går igjen. Det er den onde Saddam Hussein, hans kjemiske våpen, utslettelsen av Halabja, tall på antall drepte kurdere som varierer rundt 180 000, tidsperioden 1980 til 1988 og det internasjonale samfunnets passivitet. Noen ganger fortsetter narrativet videre til krigen mot Kuwait, deres oljeressurser og USA sitt kyniske engasjement for å beskytte sin egen økonomi. Disse gjentatte *historiske narrative* (Malkki 1995) er didaktiske. Retoriske spørsmål, repetisjon og tonalt trykk benyttes når de fortelles. Denne belærende og moraliserende fortellerteknikken gjør at min eneste respons blir å lytte og samtykke med dem. Disse narrative forklarer også deres valg om å flykte til Norge. Samtidig er de viktige i en prosess av å rettferdiggjøre deres tilstedeværelse i Norge, spesielt når de ikke anerkjennes som "skikkelige" flyktninger av norske myndigheter. Derfor ønsker de også at jeg skal vektlegge og skrive om deres historier fra Irak.

Beretninger om mer personlige opplevelser av dette regimet er derimot sjeldnere. Av etiske grunner er jeg også forsiktig med å utforske dette området. Imidlertid forteller Haji meg *uoppfordret*, paradoksalt nok *etter* at jeg har avsluttet et formelt intervju med båndopptager, om sin personlige bakgrunn som flyktning. Haji (23) kommer, i likhet med kameraten Mahmoud, fra det Bagdadkontrollerte Irak. Han savner sin familie og landsby, men liker seg godt i Norge og ønsker å etablere seg her. Etter at han kom til Bergen har han jobbet både i bygnings- og renholdsbransjen. Han prøver å spare penger slik at han kan reise på ferie i Europa og kanskje også til Iran for å treffe familien. Med tiden ønsker han å starte sin egen innvandrerbutikk. Gjennom våre samtaler får jeg inntrykk av at Haji er som norsk ungdom. Han er opptatt av jenter, penger, kule mobiltelefoner og så videre, men er samtidig kritisk til nordmenns manglende verdsetting av den tradisjonelle familie med hjemmeværende kone og barn. Virkeligheten han forteller om fra Irak skiller seg også vesentlig fra norske ungdommers oppvekstvilkår. Han kommer fra en landsby i PUK-regionen Suleimania i det østlige Irak, ikke langt fra grensen til Iran. Hele hans familie støttet PUK. Faren hans ble drept i kampen mot Saddams styrker. Haji følte det derfor naturlig å gå i sin fars fotspor og bli aktiv i partiet. Hans jobb ble å spionere på Saddams folk når de spiste på den familiedrevne restauranten deres. Han lyttet til samtalen deres og rapporterte skriftlig, uten å avsløre sin håndskrift, til PUK om hva de hadde snakket om. I tillegg var han også delaktig i å klistre opp politisk propaganda på

nattetid, noe som var enda mer risikabelt. En dag ble imidlertid noen av medlemmene i Hajis lokale, hemmelige politiske gruppe arrestert. De ble torturert til å fortelle politiet alt om virksomheten og de innbefattede. For Haji medførte det at han måtte flykte ut av landet for å unngå fengsel og tortur.

Flyktninger også i 1991

Det er ikke første gangen de flykter fra sine hjem. I 1991 måtte de rømme over til Tyrkia og Iran etter at opprøret mot Saddam Hussein ble slått ned. Noen reiste aldri tilbake til Irak, mens andre returnerte i håpet om en bedre fremtid. Ali forteller om flukten i 1991 og farens valg. Han leter etter norske ord og stotrer frem en dramatisk historie på sin gebrokne norsk :

Ali bodde ikke langt fra grensen til Tyrkia, men flukten over fjellene skjedde til fots. Han forteller om en grufull flukt sammen med hele sin familie. De hadde gått i flere dager uten mat da Ali kom over en gryte med kjøtt i en forlatt landsby. Han hadde spist kjøttet, selv om det var bedervet og fullt av mark. Ali ler når han forteller dette, men ansiktet hans forteller meg at det er vonde minner. De hadde familie på begge sider av grensen. Etter to måneder hos slektninger i Tyrkia hadde situasjonen i Nord-Irak gjort det mulig å returnere. Han forteller om sin fars viktige valg. Alis onkel hadde sagt til faren hans at de kunne bli boende hos dem i Tyrkia. Hadde de dratt til en FN-leir i nærheten og bodd der ville de fått flyktningstatus og opphold hvor som helst i Europa og Amerika. Han kjenner til og med noen her i Bergen som kom fra den leiren. De har alle fått innvilget asyl og er norske statsborgere i dag. Faren hadde imidlertid en sterk tilknytning til deres hjemsted. Han kunne ikke forlate sitt gårdsbruk og starte en ny tilværelse i et annet land. Derfor reiste de tilbake til hjembyen i Nord-Irak og til flere problemer.

De aller fleste gjorde som Alis familie, de reiste tilbake. Frykten for det ukjente eksilet var større en frykten for den irakiske despoten. Årene som fulgte ble preget av store økonomiske problemer og arabisering av Irak. Situasjonen i de autonome kurdiske regionene i nord var også vanskelig og det oppstod borgerkrigstilstander mellom de to største politiske partiene KDP og PUK. Det toppet seg i 1995 med en væpnet konflikt. Mange kurdere ønsket seg derfor bort, til frie, demokratiske land. Ali (29) forteller om vonde opplevelser i sin hjemby i denne tiden. Han drev en skreddersalong for dameklær i hjembyen. En dag under borgerkrigen mellom PUK og KDP i 1995 eksploderte en stor bilbombe bare 100 meter borte i gaten. Ali ler en sorgfull latter når han forteller om hendelsen og hvordan hele butikken ristet. Da han gikk ut så han først bare en stor støvsky. Han reiser seg fra fortauskafébordet vårt og går bort til rennesteinen. "Det var ikke vann som rant der, men blod", sier han og peker ned i rennesteinen. Han rister på

hodet og forteller at han så døde mennesker som lå spredd rundt i gaten. Bomben drepte, ifølge Ali, 150 personer og flere hundre ble skadet.

Flukten til Europa og Norge Mine informanter har alle flyktet alene. Prisen de har måttet betale for å komme seg til Norge varierer mellom 5000 og 7000 \$. Den vanligste fluktruten er først å komme seg over til Tyrkia på egenhånd. I Istanbul oppsøker de menneskesmuglere som frakter dem videre inn i Schengen i trailer, bil eller båt. Selve flukten beskrives som en stor fysisk og psykisk påkjenning. Den store strømmen til Norge kom ikke før i 1999, da resten av Europa hadde "stengt dørene" for kurdiske irakere. Flere ankom Norge etter først å ha vært bosatt noen år i Italia, Hellas, Tyskland eller Danmark. Mohammad er en av dem som så på Norge som en siste mulighet for et liv i Europa. Det var imidlertid også mange som kom direkte fra Irak, slik som Haji:

På egenhånd klarte Haji å komme seg over fjellene til Tyrkia. Turen tar flere dager og en må gå til fots. I Istanbul fikk han raskt kontakt med menneskesmuglere. Han betalte dem 6500 \$ for å bli smuglet til Norge. Han måtte sitte 8 døgn inneklemt mellom noen kasser om bord i en trailer. Haji syntes han var heldig siden han hadde mulighet til å bevege kroppen under reisen. Andre har fortalt ham om sine opplevelser der de har sittet sammenkrøket i dagevis uten å kunne bevege seg. Hver gang traileren stanset måtte han være helt rolig slik at ingen utenfor fattet mistanke. En natt i mai 1999 ble han sluppet av et stykke utenfor Kristiansand. Sjåføren hadde bare pekt hvilken vei han skulle gå før han kjørte av gårde. Slik begynte hans liv i Norge. Han gikk inn til byen og fant, med litt hjelp, politistasjonen. Han kunne bare litt engelsk, men nok til å forklare hva han lette etter. Etter å ha avgitt forklaring hos politiet ble han plassert på et hotell i 5 dager. Der fikk han spise så mye mat han ville gratis. Han fikk også 1500 kroner til å kjøpe klær for. Etter hotelloppholdet bodde han 2 måneder i en transittleir utenfor byen. Haji sier at han ikke likte Kristiansand. Det var mange mennesker der som ikke likte utlendinger. Her i Bergen synes han det er mye bedre. Mohammads fluktrute er derimot mer omstendelig. Etter å ha kommet seg til Istanbul på egen hånd oppsøkte han menneskesmuglerne. Det første forsøket på å komme seg inn i den europeiske unionen mislyktes. De prøvde å komme seg over grensen til Hellas, men ble oppdaget og beskutt av grensepolitiet. Der og da bestemte Mohammad seg for at han ikke ville ofre livet for å komme seg til Europa. Han måtte finne en bedre løsning og fikk plass på et smuglerskip som skulle til Italia. Sammen med 300 andre flyktninger, mange av dem kurdere, ble de stuet inn i skipet. Etter et fem dagers mareritt på havet i den gamle båten skimtet de den italienske kysten. De fant imidlertid ut at kapteinen allerede hadde forlatt skipet, som styrte rett mot land. Mohammad forteller at han hoppet over bord og svømte til land. Han ville prøve å komme seg unna. På stranden stod imidlertid politiet og ventet på dem. Han hadde prøvd å løpe fra dem, men det var nytteløst. Siden Mohammad snakket engelsk og meldte seg frivillig til å representere flyktingene, antok de at han var en av smuglerne. Han måtte derfor gjennom flere harde avhør på politistasjonen, men ble til slutt trodd.

Sammen med de 300 flyktingene ble han internert i en Røde Kors leir. Engelskkunnskapene hans gjorde at han fikk jobbe sammen med de italienske hjelpearbeiderne i leiren. Mohammad ble godt kjent med sjefen i Røde Kors-leiren, som ønsket at han skulle søke opphold i Italia og fortsette i arbeidet. Dette angret han i dag på at han ikke gjorde. I stedet hørte han på familiemedlemmer i Tyskland som sa at han måtte komme til dem. "Det var en feil, en stor feil jeg gjorde" sier han og tenker tilbake på tiden i Italia. Det var mange snille mennesker der og han fikk flere gode venner. Etter noen måneder i Italia dro han til Tyskland, hvor han bodde i ett år til han fikk avslag på asylsøknaden. Det var enkelt å komme seg inn i Norge. Han ble kjørt gjennom Sverige i bil og måtte ligge i bagasjerommet noen minutter ved krysningen av grensen til Norge.

Fortellingene om ankomsten til Norge bærer preg av at de ble smuglet over grensen. De ble sluppet av biler og trailere, ofte midt på natten, og måtte på egen hånd finne nærmeste politikammer for å søke om asyl. Med lite eller ingen bagasje er det en ganske brå overgang i livssituasjon. Mohammad ankom Norge via Sverige med bil og ble dumpet av i Oslo en sen lørdagskveld. Hans første inntrykk av Norge var en tilfeldig kvinne han spurte om kunne forklare ham veien til politistasjonen. Kvinnen, som var beruset, insisterte på at han skulle være med henne hjem først, så skulle hun vise ham veien etterpå. Mohammad forstod hva hun hadde i tankene og avslo tilbudet. Haji forteller også om et av sine første møter med nordmenn. Han hadde akkurat ankommet Bergen og ville finne Arbeidskontoret slik at han snarest mulig kunne finne seg jobb. Etter å ha lett en stund uten resultat valgte han å spørre en middelaldrende kvinne om hjelp. Samtalen forløp som dette:

- Kan du vise meg veien til Arbeidskontoret?
- Nei.
- Tusen takk.

Haji ler når han tenker på at han svarte "tusen takk" til denne kvinnen. Han forteller videre at han var deprimert hele dagen etter denne opplevelsen. Han forstår ikke hvorfor hun ikke ville hjelpe ham. "Er det mitt mørke hode?" spør han oppgitt. Jeg kan ikke gi ham noe annet svar enn at det nok fortsatt finnes en del fremmedfrykt i Norge. Haji påpeker likevel at det er mye bedre her i Bergen enn i Kristiansand, hvor han erfarte at mange ikke likte utlendinger.

Fremtidsplaner i alternative eksilland

Kurdere som har problemer med UDI diskuterer også andre alternativer til å bli værende i Norge. Jeg treffer kameratene Mohammad og Ali på Sundt-kafeen. De er begge fortvilet over politikken til UDI. Mohammad har fått inndratt sitt utlendingspass, mens Ali er en såkalt "muffer" uten oppholdstillatelse. De traff hverandre på Tanum transittmottak like etter ankomsten til Norge og har siden holdt sammen. Mohammad har universitetsbakgrunn, snakker flytende engelsk og har etter hvert også blitt god i norsk. Ali, som har bakgrunn som skredder med egen butikk, sliter mer med å lære norsk. Mohammad hjelper ham med å finne de rette norske ordene når han står fast. På tross av deres vanskelige livssituasjon er samtalene våre ofte preget av humor, noen ganger med en viss tragikomikk. Vi var heldige i dag og fikk oss vindusbord. Vi kan kikke ned på alle menneskene som vimler rundt på Torgallmenningen, der vi sitter høyt hevet, drikker kaffe og spiser vafler. I dag snakker de mest om hva de skal gjøre for å komme seg til et annet land, et land hvor de kan få samme rettigheter som alle andre. Mohammad sier han har hørt at alle som har 10 000 \$ kan immigrere til Canada. Før var det visstnok 100 000 \$, men noen har sagt at det er mye lavere nå. Han tror at Canada hadde vært et bra land å flytte til. De har også hørt rykter om et lotteri som har stått på baksiden av Newsweek, hvor du kan fylle ut et søknadsskjema og håpe på å bli en av de 50 000 heldige som vinner innpass til USA.

Vi snakker lenge om disse planene for å komme seg til et nytt land, og det er en god stemning rundt kafébordet. Det er imidlertid vanskelig å komme seg over Atlanteren hvis en ikke vinner i lotteriet eller har 10 000 \$ i baklomma. Enten må en ta fly med falske id-papirer eller være blindpassasjer på et skip, men det er litt farlig. Mohammad har hørt en historie om blindpassasjerer på en russisk båt som ble kastet over bord da de ble oppdaget av mannskapet. Kanskje de heller skal kjøpe en liten båt og henge seg på en stor båt som skal til USA. De blir energiske og humørfylte av dette samtaleemnet. Den spøkefulle tonen i samtalen gir meg et inntrykk av at planene neppe blir gjennomført. Jeg vet også at de ikke ønsker å flykte til enda ett nytt land, med enda ett nytt system å sette seg inn i, uten at de virkelig må. De fantaserer og drømmer likevel om den perfekte fluktrute ut av et land hvor de ikke har det så bra. Å observere dem engasjert i disse drømmene gir et sterkt signal om at de fremdeles har tro og håp for en lysere fremtid. Senere samme dag sitter vi ute på Bergenshus festning i det fine sommerværet og ser ut

over fjorden. En seilbåt legger ut fra havnen med en liten gummibåt på slep. "Kanskje den skal til USA?", kommer det fra Ali. Vi ser på hverandre og bryter ut i latter ved tanken på de to sittende i den lille gummibåten over Atlanteren.

Noen måneder senere snakker Ali fortsatt om muligheten til å flykte over Atlanteren. Denne gangen er tonen i samtalen alvorlig. Han spør meg om jeg vet om det er mulig å fly til København og videre til USA uten å forlate transittshallen. Må en vise pass også på flyplassen i København, lurer han på. Jeg svarer at jeg tror det uansett er vanskelig å komme gjennom sikkerhetskontrollen, spesielt nå etter 11. september. Han kan skaffe seg falske id-papirer, men det koster mye penger. Når jeg spør ham om han seriøst vurderer dette svarer han at han er lei av å flykte. Han ønsker å bo her, men er fortvilet og rådvill angående det siste avslaget på hans klage til Utlendingsnemda. Han har til nå fått beholde sin arbeidstillatelse, slik at han kan fortsette å jobbe. Han vurderer å reise til et nytt land når han har spart opp cirka 50 000 kroner. Den beste løsningen ville imidlertid vært å gifte seg med en norsk kvinne, slik at han fikk bli værende permanent. Men han vet ikke hvordan han skal treffe norske kvinner som vil gifte seg med han. Han verken drikker, røker eller går på diskotek. Han spør meg om jeg vet om slike kvinner som vil gifte seg mot betaling. Jeg ler og sier at det vet jeg ingenting om.

Sverige blir av mange omtalt som et mer humant og flyktningsvennlig land enn Norge. Det blir referert til at Sverige har mange flere innvandrere enn Norge og at det er lettere å få oppholdstillatelse der. En blir heller ikke boende like lenge i mottak som en gjør i Norge og det er lettere å bli integrert i det svenske samfunnet. Denne påstanden skal jeg ikke ta stilling til, siden det er mange faktorer som da først må redegjøres for. I alle tilfelle er dette deres forståelse av den svenske innvandringspolitikken. Baran er "muffer" og ble ikke bosatt i Bergen før oppholdstillatelsen hans gikk ut. Han ble derfor værende i mottak på ubestemt tid. Han er 42 år og utdannet kjemiker, men hadde vanskelig for å lære seg norsk. Han ble derfor sittende arbeidsledig i mottaket og tenke på sin kone og sine barn i Irak. Løsningen på den uholdbare situasjonen ble at hans kone og barn flyktet til Sverige. Der fikk de oppholdstillatelse og innvilget familiegjenforening, slik at Baran etter 2 ½ år i norsk mottak kunne flytte til Sverige og bo med sin familie.

USA og 11. september

Pnina Werbner diskuterer i artikkelen "Diaspora and Millennium" (Werbner 1994) hvorfor så mange britiske pakistanere tok parti med Saddam Hussein under Gulfkrigen i 1990. Hennes forklaring er at de konstruerte et motnarrativ, en alternativ fabel, hvor det var Saddam som var helten. Pakistanernes holdning forklares ut fra en lokal diskurs, hvor islam og Vesten står for kontrasterende verdier. Støtten til Saddam inngår derfor i en kamp om kulturell likhet og autonomi for muslimer i hele verden. Det faktum at Saddam var en diktator og undertrykket mennesker var ikke viktig i denne konstruksjonen, siden karakterene i en fabel alltid er underordnet plottet.

Jeg tror at noen av de samme narrative prosessene også råder hos noen av mine informanter når vi i dagene etterpå snakker om terrorhandlingene i USA 11. september. Min forventning var at de skulle være like rystet som meg selv over denne avskyelige terrorhandlingen. Jeg hadde kanskje til og med forventet en enda mer medlidende holdning, siden de selv har opplevd krig og terror. Det må sies ettertrykkelig at ingen av dem uttrykte noen støtte til Bin Laden, Al Qaida eller Taliban-regimet i Afghanistan. Tvert i mot latterligjorde de slike autoritære og fundamentalistiske "menn med skjegg". Det som likevel overrasket meg var noe jeg opplevde som en skadefryd over at USA var påført tap på eget territorium. Jeg vil beskrive en samtale med kameratene Haji og Mahmoud om terroraksjonen i USA:

En drøy uke er gått etter World Trade Center. Jeg har avtalt å treffe Haji i mottaket i dag. Det er en fin dag så vi blir sittende ute i solen, sammen med kompisen hans Mahmoud. Etter en diskusjon om verdien av penger og om det å bli lottomillionær hadde gjort oss til lykkeligere mennesker, går Mahmoud inn en tur. Jeg benytter anledningen til å spørre Haji om hans tanker om terroren i USA. Jeg blir overrasket da han, i stedet for å være negativ til Osama bin Laden og Taliban-regimet i Afghanistan, begynner å snakke om USA sin egen skyld i dette. Han er enig med meg i at det er forferdelig det som har skjedd og sier klart at han ikke støtter terror. Likevel er han mer opptatt av å snakke om hvordan USA selv har drevet krigføring i Midtøsten. Hvordan de selv, gjennom CIA, har trent opp Osama bin Laden og støttet ham og Afghanistan i krigen mot Sovjet. Han er også forundret over hvor sikre USA var på at Al Qaida-nettverket stod bak aksjonen, allerede like etter den første flykrasjen. Haji er frustrert over at USA alltid skal ha kontroll over hele verden og at de opererer som et verdenspoliti. Og så på noen få minutter mister de fullstendig kontroll i sitt eget land. Han har en viss ironisk distanse til hendelsen, noe som jeg merker at jeg selv ikke har. Jeg oppfatter at han fryder seg litt over det faktum at store, sterke USA bare på noen få minutter ble satt helt ut av spill. Mahmoud kommer ut igjen og kaster seg umiddelbart inn i samtalen. Han er mer

temperamentsfull enn Haji og bruker mer stemmevolum og kroppsspråk når han er engasjert i en diskusjon. Han er tilsynelatende også enda mer kritisk til USA enn det Haji er. Hvordan kan de være så kyniske, tenker jeg og merker på meg selv at jeg sliter med å akseptere deres syn og tanker om denne hendelsen. Hvordan kan de fryde seg over det politiske faktum at USA ikke lenger er så overlegne, når tross alt flere tusen uskyldige sivile har blitt drept? Jeg hadde forventet en mer medlidende holdning ut fra at de selv har opplevd krig og elendighet. Men det er kanskje nettopp derfor de har en annerledes holdning. Kanskje det er en slags reaksjon på at nå får endelig USA selv oppleve hvordan det er å lide? Jeg trodde dere likte USA siden de angrep Saddam i Golfkrigen, prøver jeg meg for å finne ut hvorfor de misliker amerikanerne så sterkt. Mahmoud er imidlertid overbevist om at de ikke brydde seg om kurderne. Det er bare penger de bryr seg om, mener han. Han antyder at USA skulle ha oppfordret Saddam til å gå til krig mot Kuwait, siden de har så mye olje, for så å gå til krig mot han etterpå. Han mener at det var en økonomisk krig. USA er fremdeles kun interessert i å krige hvis det har økonomiske fordeler for dem. Hvorfor hjalp de ikke kurderne når Saddam utslettet Halabja? Hvorfor skjedde ingenting i 1988 da 120 000 kurdere forsvant? Når jeg antyder at de kanskje ikke visste om det, blir det avfeid med at de vet det de vil vite. "De bare lukket øynene og ørene", sier de. Men når det er økonomiske gevinster i krig, da er øynene og ørene deres åpne. Verken Haji eller Mahmoud ville ha flyttet til USA om de fikk sjansen. For dem finnes det ingen "american dream".

Selv om de ikke støtter terroraksjoner og tar avstand fra vold, retter mine informanter umiddelbart fokuset på hvordan USA har hatt rollen som verdenspoliti og at det er årsaken til det som har skjedd. Reaksjoner som skadefryd og likegyldighet må forstås på bakgrunn av deres egne opplevelser av USAs rolle i Midtøsten og Gulfkrigen. Den store skuffelsen over at de ikke støttet kurderne i 1988 og i opprøret mot Saddam Hussein i 1991 er fortsatt av avgjørende betydning for deres syn på USA. De har selv opplevd konsekvensene av dette sviket på kroppen og vil aldri glemme. Flere av dem har mistet nære familiemedlemmer i krig og massakrer. De stiller spørsmålsteget med USAs utenrikspolitikk, som i det ene øyeblikket støtter Saddam i krigen mot Iran for i det neste øyeblikk å krige mot han. For noen år siden ble Osama bin Laden opplært av CIA for å krige mot Sovjetunionen, i dag er han deres verste fiende. Dette paradokset at store, sterke USA selv produserte deres verste fiende får dem til å riste på hodet og le. Nå får amerikanerne oppleve hvordan det er å ha krig i sitt eget land.

At mennesker som har opplevd å være små brikker i dette storpolitiske og økonomiske spillet ikke lenger har tillit til denne stormakten er rimelig forståelig. Deres fortolkning av 11. september inngår med andre ord i en større diskurs, et kurdisk hovednarrativ, hvor USA ikke har noen helterolle. Det er denne diskursen som avgjør hvordan hendelsen

omtales. Ifølge Pierre Bourdieu (1977) består diskurs av *opinion*, *ortodoksi* og *heterodoksi*. Det vil si; det som kan diskuteres, det som er vedtatt sannhet og det som bryter med denne sannheten. Slik både forvalter den og skaper mening, blant annet "sannheten" om USA. At det er en kynisk stormakt, som velger og vraker venner og fiender kun ut fra politisk og økonomisk vinning. Haji og Mahmoud har selv opplevd å være avmektige objekter for USAs kalkulerende aksjoner. De spøker også med at ingen lenger bryr seg om det norske stortingsvalget den 10. september. Gjennom media og valgbedene på Torgallmenningen hadde de fått med seg at dette var en viktig begivenhet. Den ble imidlertid totalt overskygget dagen etter og jeg må fortelle dem hvordan valget gikk. De virker forundret over at denne globale hendelsen var så mye viktigere enn den nasjonale og lokale hendelsen, som valget tross alt er. Det er tydeligvis vanskelig for dem å begripe nordmenns forestilte nærhet til og fellesskap med amerikanere i møte med denne direktesendte terroraksjonen.

Gjennom alle disse nevnte narrative blir deres egen spesielle livssituasjon som flyktninger påpekt. For å oppnå forståelse hos lytteren fremheves også de universelle menneskerettighetene som blir tatt for gitt i Norge, men som neglisjeres i Irak. Disse narrative er verdifulle først og fremst fordi de er informative og presenterer dem og deres situasjon. Den andre funksjonen er at de oppnår sympati og respekt hos lytteren når han identifiserer seg med subjektet i narrative. De ønsker anerkjennelse av det særegne ved deres kultur og historie, men også av de universelle menneskelige likhetene som overgår kulturforskjellene. Denne særegenheten og kulturelle ulikheten skal jeg utforske nærmere gjennom en identitetsanalyse av både etnisitet og religion.

KAPITTEL 4

Kurdere er ulike nordmenn – både etnisk og religiøst

Ulik etnisk identitet: Kurder

En kontrast til norske normer og verdier

Siden mine informanter er en etnisk homogen gruppe vil jeg se nærmere på *det kulturelle innholdet i etniske dikotomier* (Barth 1969), hvilke tegn- og verdiorientering som vektlegges av aktørene i en norsk kontekst. Med narrativene fra forrige kapittel som et bakteppe skal jeg nå se nærmere på den etniske grensen mellom nordmenn og kurdere. Fredrik Barth fokuserer i sin berømte "Introduction" (1969:14) på opprettholdelsen av grenser mellom ulike etniske grupper:

When defined as an ascriptive and exclusive group, the nature of continuity of ethnic units is clear: it depends on the maintenance of a boundary. The cultural features that signal the boundary may change, and the cultural characteristics of the members may likewise be transformed, indeed, even the organizational form of the group may change – yet the fact of continuing dichotomization between members and outsiders allows us to specify the nature of continuity, and investigate the changing cultural form and content.

Det er rimelig sannsynlig at den kulturelle formen og innholdet endres når omgivelsene endres. Dette kommer stadig til uttrykk når samtaler dreier seg om "hva som er kurdisk". De fremhever de deler av deres "kurdiskhet" som er ulike "det norske". Jeg vil forsøke å utvide Barths etnisitetsteori til å også omfatte de kulturelle trekkene som ikke er bevisst dikotomisering mellom oss og de andre. Da har vi to kategorier av presenterte kulturelle trekk, de bevisste og de mer habituelle. Marianne Gullestad kritiserer Fredrik Barths opptatthet av grenser og hans likegyldighet til det kulturelle innhold som ikke fremheves i møte med "de andre". Hun hevder at "etnifikasjonsprosesser" også må forstås på grunnlag av det kulturelle innhold, ikke kun ut fra grenser og relasjoner (2002:45). En mulig årsak til hans fokus på de etniske grensene er, ifølge Gullestad, at han er influert av det kulturelle klima i Norge, som vektlegger likhet og samhold. Uten å posisjonere meg i debatten vil jeg i dette kapitlet også gå inn på "etnifikasjonsprosesser" hvor det kulturelle innhold kommer frem gjennom vanemessig adferd. Min påstand er at den

bevisste etniske dikotomiseringen kjennetegner de første møtene mellom to "ulike", men at den deretter avtar idet de søker et fellesskap. Først vil jeg si litt mer om den bevisste etniske dikotomiseringen som oppstår i de første møtene.

Noe av det mest iøynefallende i deres adferd overfor meg var gjestfriheten og spandabelheten. Selv om jeg tok initiativ til å møtes på kafé var det alltid de som skulle betale for min kaffe. Dette gjorde meg ukomfortabel, da min norske kafékultur tilsier at en betaler hver for seg. Jeg ble ofte spandert på og klarte med varierende hell spandere tilbake. Jeg anser dette for å være en form for gjestfrihet, selv om vi møttes på "nøytral" grunn. De regner meg for å være deres gjest når vi sammen går på kafé. Ved besøk hjemme hos mine informanter er servering av drikke og mat også normen for hva slags mottagelse gjester skal få. Denne gjestfriheten er spesielt viktig i en tidlig fase når en er opptatt av å gjøre et positivt førsteinntrykk. Etter hvert når relasjonen i større grad preges av gjensidig tillit og komfortabelhet avtar denne spandabelheten. Det blir mindre viktig for dem å insistere på å betale for kaffen. Mohammad utbrøt en gang vi stod og "kranglet" om hvem som skulle betale: "Lets go dutch!". Det var et uttrykk han hadde hørt brukt i Tyskland, som betyr: la oss betale hver for oss. De lærer etter hvert at det i den norske kafékulturen ikke forventes at noen spanderer. Siden skjedde det flere ganger at vi betalte hver for oss. Det skjedde med andre ord en endring i den kulturelle formen, ikke mot en dikotomisering, men snarere en tilpasning og tilnærming til det norske.

Den etniske dikotomiseringen avtar over tid

Etnisk dikotomisering preger den tidlige fasen når to med ulik etnisitet møtes og presenterer seg for hverandre. Personlig kjennskap over tid fører derimot til en tilpasning og tilnærming hvor partene søker mot og fokuserer på likhet og felles referanser. Ulikhetene blir ikke ignorert, men de blir ikke lenger strukturelt styrende og vektlagt i samme grad. Etnisk bakgrunn erstattes med andre kulturelle referanser og de etniske grensene blir svakere, i mange tilfeller nesten usynlige. Jeg vil begrunne denne påstanden gjennom en komparasjon av to kurdiske måltider jeg deltok i med ett års mellomrom. Det første måltidet finner sted på mottaket. Det er en av mine første dager i felten. Etter noen nervøse intervjuer blir jeg invitert til å være med å spise kurdisk middag på felleskjøkkenet. De forklarer meg at dette er tradisjonell kurdisk mat. Kyllingen er *halal*, slaktet på muslimsk vis. Tilbehøret består av ris og kurdisk brød. Jeg får høre hvor viktig det er for dem å beholde sin kultur, og at disse kurdiske måltidene er en del av

deres kultur. Etter måltidet får jeg servert te. Det er ingen vanlig te, men den er kurdisk og serveres i små, smale te-glass. Jeg spiser og drikker i respekt. Det er noe mer enn et vanlig måltid, både for dem og for meg. Jeg har fortalt dem at jeg er interessert i kurdisk kultur og dette måltidet er deres måte å presentere den på. Mattradisjoner og kurdiske verdier, som gjestfrihet, raushet og samhold, er viktig å fortelle om. Måltidet er et kulturelt narrativ som sier noe om hva som er kurdisk og hva de selv oppfatter som deres kultur. Ett år senere spiser jeg den samme retten hos Alis nye nabo Karim. Jeg har hjulpet Ali med å flytte og Karim, som bor rett over gangen, inviterer i god kurdisk tradisjon sin nye nabo på middag. To andre kurdiske venner er også med. Vi spiser den samme retten, men i motsetning til det andre måltidet er dette bare et måltid. Jeg vet ikke engang om kyllingen er halal. Ingen sier noe om det. Praten går mye på kurdisk mellom de andre og ingen føler tilsynelatende noe stort behov for å poengtere at dette er kurdisk mat. Det første måltidet bar preg av at jeg var forsker og at de ville presentere meg deres kurdiske matkultur. Min rolle i det andre måltidet var en helt annen. Jeg ble da invitert på grunn av min relasjon til Ali og vi var alle sultne etter å ha båret på flyttelass hele dagen. Den endrede situasjonsdefinisjonen medfører at måltidet ikke blir en bevisst presentasjon av deres kultur, men snarere en ubevisst presentasjon av det kulturelle ethos. De anser det som vanlig høflighet å invitere den nye naboen på middag. Dette kan sies å være kulturelt innhold som ikke bevisst presenteres som avgrensende, men som likevel gir mening i den etniske identifikasjonen. Jeg vil også beskrive noen andre kulturopplevelser som de selv verdsetter og forteller om.

Shivan Perwer, Mister Bean og Fulle Hester

Shivan Perwer omtales som den største og viktigste kurdiske musikkartisten. Han er en karismatisk og kontroversiell sanger med en kraftig og følelsesladet stemme. Den omreisende syngende historiefortelleren, kalt *dengbej* på kurdisk, er en eldgammel kurdisk tradisjon som Shivan viderefører i dag gjennom distribusjonen av sine 18 album. Han er født og oppvokst i en musikalsk familie i Tyrkia og bestemte seg tidlig for å bli den beste dengbejen. Hans berømmelse startet i 1972 da han smuglet opptak fra universitetet i Ankara til de krigsrammede kurderne i Irak og Iran. 4 år senere måtte han derfor flykte for sin families sikkerhet. I dag bor han i Sverige og reiser fortsatt rundt med sin musikk. KDP²³ omtaler hans betydning på denne måten:

²³ <http://www.kdp4u.com>

Shivan's music and his richly diverse repertoire, captures the very essence of the Kurdish soul, encompassing every shade of emotional and spiritual experience, from the exuberant joy of a Kurdish dance to the tales of lost love and the lament for an imprisoned nation to a celebration of the beauty of the mountains, of its rugged nature and of the history and traditions of a proud and ancient peoples.

Diktet "Who am I" av poeten Cigerxwin er en av hans kjente sanger. Hele diktet er å finne i appendiks 4, men det første verset er som følger:

*Who am I, you ask?
The Kurd of Kurdistan,
A lively volcano,
Fire and dynamite
in the face of enemy.
When furious,
I shake the mountains,
the sparks of my anger
are death to my foes.
Who am I?*

Disse tekstene sunget med den kraftfulle stemmen til Shivan Perwer er viktige elementer i en analyse av den kurdiske identiteten. For flyktninger i eksil er slike musikalske helter av stor betydning. Tradisjonelle instrumenter og elementer fra kurdisk folkemusikk med nasjonalistiske og romantiske tekster fremført med smerte og lidenskap gir mening til deres eksiltilværelse. Deres kurdiske selvbilde styrkes gjennom denne poesien som fremhever deres styrke og stolthet. Når Shivan roper ut sin kurdiske identitet gjennom høytalerne på Alis bærbare ministereo merker jeg at dette for ham er noe mye mer enn populærmusikk. Det er eksilets smerte og det kurdiske håp som uttrykkes på en måte som gjør at også Ali kan identifisere seg med noe essensielt kurdisk, som overgår alle landegrenser i verden. Disse cd-ene som er spredt rundt i store deler av verden knytter den kurdiske diasporaen tettere sammen. Som Ricoeur (1984) sier, det er verken noen fast substans eller struktur som avgjør gruppeidentitet, men den fortalte fortellingen. Disse sangene er slike narrativer, som forteller diasporamedlemmene hvilke deler av

deres kurdiske kultur som er viktig og trenger å bli fremhevet i kampen mot undertrykkerne. Å lytte til Shivan Perwer er en kontinuerlig identifikasjonsprosess.

Film er også et viktig medium for kulturformidling. Det blir imidlertid satt opp få kurdiske filmer på norske kinoer. Mine informanter har ikke vært på kino i løpet av de to årene de har bodd i Norge. De færreste kan verken norsk eller engelsk godt nok til å kunne få noe utbytte av filmer når tekst og tale vanligvis forutsetter disse språkferdighetene. Mister Bean på video er derimot svært populært. Flere ganger forteller de om disse komediene og hvor morsomme de er. Humoren i sketsjene om den enfoldige Mister Bean baseres på en enkel, universell lyte- og situasjonskomikk. Det fine med disse filmene er at forståelse ikke avhenger av det verbale språk. De trenger derfor verken kunne norsk eller engelsk for å kunne leie disse videoene. Men det er likevel et begrenset utvalg av slike filmer, som ikke forutsetter språkkunnskaper i norsk eller engelsk. Da jeg en lørdagskveld i oktober mottar denne tekstmeldingen fra Mohammad blir jeg derfor noe overrasket:

"Hei morgen vi skal på kino kl 18.50 det vise kurdisk film "en tid for fulle hesten" vil du være med?"

Filmen arrangeres av Bergen Internasjonale Filmfestival og Mohammad har blitt tipset om denne prisbelønte filmen med den pussige tittelen "En tid for fulle hester". Vi møtes utenfor kinoen og det viser seg at "vi" er syv av hans kurdiske venner og hans norske venn Anders. Mohammad spanderer billetter på alle mann. De er alle i godt humør og gleder seg til å se denne kurdiske filmen. Vel inne i kinosalen gjør jeg dem oppmerksom på at de må skru av ringelyden på mobiltelefonene sine. De er ukjente med den norske kinokulturen og virker noe forundret over at de må gjøre dette. Filmen forteller en realistisk og brutal historie om en foreldreløs søskenflokk og deres farlige hverdag som smuglere av varer over grensen mellom Iran og Irak. Livsmotet og søskenkjærligheten i disse håpløse omgivelsene i de kurdiske fjellene skildres på hjerteskjærende vis og gir oss et innblikk i en helt annen og brutal livsverden. Mot slutten av filmen merker jeg at Ali begynner å bli utålmodig og på vei ut av salen etter filmen sier han at han ikke forstod den. Kanskje han savnet en "happy ending" eller et svar på hvordan det gikk med den lille familien. De andre er enige om at det var en bra film, men det de snakker mest om etterpå er hvor den kunne ha vært filmet. Det er ulovlig for kurdere å lage film i Iran, så de tror at scenene fra landsbyen og fjellene må ha vært filmet i de franske eller østerrikske alpene. Scenene fra byen på irakisk side var derimot ekte, da de kjente seg igjen. Hassan

forteller at han har sett et program om filmregissøren og mener han lager filmene sine i Europa. De forklarer meg også at det er veldig stor forskjell på by og landsby og at livet for de som bor i jordhus er vanskelig. Filmopplevelsen er også identitetsskapende i måten det kurdiske folk portretteres som et modig, sterkt og overlevende folk med omsorg for hverandre. Språk, familiestruktur, naturomgivelser, svartebørshandel, infrastruktur er også aspekter i filmen som gjenkjennes og gir mening. De utgjør derfor også deler av det kulturelle innhold i deres etniske gruppe.

Et kurdisk kvinnesyn møter norske kvinner

Den mer bevisste kulturelle dikotomiseringen kommer ofte frem gjennom samtaler om våre ulike kulturer. Da tenker de gjennom stereotypier og fremhever det som skiller dem fra meg. De kulturelle trekkene som oftest blir vektlagt er at; de er muslimer; familien og slekten er viktig; deres tradisjonelle syn på kvinner gir dem frihet og makt som menn til å gjøre hva de vil. Den kontrasterende stereotypien av nordmenn er at de ikke er religiøse og ikke lever etter moralske regler. Familien betyr mindre for nordmenn, de venter med å gifte seg og bor sammen flere år før de får barn. De har et mer moderne kvinnesyn og kvinner har ikke spesifiserte oppgaver slik som deres kvinner har hjemme. Norske menn har derfor ikke samme makt og frihet i forhold til sine kvinner. Siden mine informanter er i 20-årene og enten er ugifte eller har koner boende i Irak, er det naturlig at kvinner omtales. Dette temaet kommer ofte opp i samtalene våre. De snakker litt spøkefullt om å finne seg norske koner siden det er så vanskelig å finne noen kurdiske. Det virker ikke som det er moralsk problematisk å finne seg en kone i Norge, selv om en har en kone i Irak. Jeg blir overrasket når jeg forstår at flere av mine informanter ikke bryr seg noe særlig om sine koner. For mange av dem er de bare "papirkoner". De har inngått en ekteskapskontrakt med en kvinne, som familien har funnet til dem. Mange har ikke engang bodd sammen med sin kone før de flyktet til Norge. For at de skal kunne hente sine koner til Norge må de først skaffe seg en skikkelig jobb og nok penger til å kunne forsørge henne, en bra leilighet og ikke minst oppholdstillatelse med mulighet for familiegjenforening. I mellomtiden kan en forsøke å finne seg en annen kone. Lenge trodde jeg faktisk at alle informantene mine var ugifte, siden de aldri nevnte sine koner. I en norsk kontekst er det et utpreget mannssamfunn. Kvinner omtales på en måte som for meg er uvanlig. Mohammads beretning er et eksempel på dette:

Jeg sitter ute på en kafé og snakker med Mohammad. Solen skinner og vi nyter det fine sommerværet. Likevel er han ikke i godt humør i dag. Han er oppgitt over at UDI har fratatt ham utlendingspasset. Han forteller om møtet med politidamen, saksbehandleren hans på politikammeret, som inndro passet hans. Han hadde forsøkt å forklare situasjonen til henne uten å møtt forståelse. Hun hadde i stedet påpekt at han hadde løyet. Han hadde nemlig ikke fortalt de norske myndighetene at han hadde vært asylsøker i Tyskland før han kom til Norge. Mohammad hadde spurt henne om ikke hun også hadde løyet hvis hun hadde vært i samme situasjon. Det ville hun visstnok aldri ha gjort. Hun hadde også vært frekk og spurt ham om han var dum. Det hadde han aldri tolerert hvis det ikke var for at hun var kvinne. Mohammad gjør en grimase, som om han har spist noe usmakelig, når han forklarer hvordan hun så ut. Hun var tykk og han konkluderte med at hun sannsynligvis ikke hadde kjæreste. Det var antagelig grunnen til at hun oppførte seg slik, sier Mohammad irritert.

Dette narrative av møtet med en norsk kvinne, som behandlet ham dårlig, fungerer som en forklaringsmodell. Kjønn blir trukket frem som en del av forklaringen på hvorfor denne personens oppførsel avviker fra det som er normen for adferd. Den peker mot en idé om at det naturlige for alle kvinner er at de gifter seg med en mann. De som er godt voksne, mindre pene og fortsatt ugifte oppfattes som mer eller mindre mislykkede. Da er det forståelig at de oppfører seg dårlig mot mennesker. Å unnskyldte kvinner, som har oppført seg frekt og ydmyket dem, ved å gjøre dem til ofre gjenoppretter muligens deres tapte ære. I hvert fall blir de selv som menn sittende igjen med kontroll i sitt eget liv. Eksemplet peker på strukturelle forskjeller i ulike kulturers eidos. Det er selvfølgelig strukturelle forskjeller i kjønnsrollemønsteret. For dem er det naturlig at en kvinne gifter seg i ung alder i samråd med sin familie. Hennes rolle i ekteskapet er å være husmor og ta seg av hjemmet og barna. Menn har mer makt enn kvinner, noe den utbredte æreideologien demonstrerer. Et slikt kjønnseidos står i sterk kontrast til det norske. Konflikten som oppstår mellom Mohammad og den norske politikvinnen blir derfor ut fra det kurdiske eidos kjønngjort. Hennes utseende og antatte sivilstatus blir fremhevet i narrative, og hun blir slik objektivert og dermed fratatt sin agens²⁴. Forestillinger om kvinnen som "den andre" reproduseres i slike fortellinger. Kurdiske samfunn med en separert manns- og kvinnesfære er følgelig mer segregert. Dette bærer samtalen om norske kvinner preg av. De lever i et mannssamfunn hvor kvinnene er lite tilstede i deres hverdag. Det er mest gjennom det kommunale hjelpeapparatet de møter kvinner. Flere har hatt besøk av sine

²⁴ Med agens menes en virkende årsak eller kraft. Det legges vekt på at personen er et subjekt, et handlende individ.

kvinnelige norsklærere og opprettholdt kontakt med dem på fritiden. Om det er private besøk eller en del av skolens opplegg kommer ikke frem, men det tolkes helt klart at de er noe mer enn vanlige vennskap. Det spøkes ofte om romantiske følelser i disse forholdene. Kvinnene tilskrives intensjoner om å ønske noe mer enn vennskap. Det er opp til dem selv om relasjonen skal utvikle seg til et kjærlighetsforhold. Deres mannsidentitet er med andre ord preget av stolthet, makt, selvsikkerhet og ære. Ali har av og til besøk av sin norsklærer. De andre erter og spør ham om hvorfor han ikke gifter seg med henne. Innvendingen min at han ikke kan gifte seg med henne når han har kone i Irak blir avfeid av kameratene hans. Det hjelper ikke med en kone som bor et annet sted, han må ha en kone her også. At han har en kone hjemme i Irak er ikke et problem, ifølge Koranen kan han nemlig ha opp til fire koner. Det virker som om det faktisk at en, ifølge islam, kan ha flere koner influerer deres syn på ekteskapet.

Ønsket om å stifte familie i Norge

Sharif, Mohammads eldre bror på 29 år, er ugift og ønsker seg en kurdisk kone. Det er imidlertid ikke så lett å komme i kontakt med kurdiske kvinner her i Norge. Han vet bare om to potensielle kurdiske koner her i Bergen. For i det hele tatt å være et "koneemne" må en kjenne hennes familie og vite at det er en bra familie. Selv kom han til Bergen ett halvt år etter broren og de har delt leilighet i mottaket. I Irak studerte han jus i fire år og håper på å kunne fortsette med det. "Jeg liker å lese, å lese mye", sier han. Først må han imidlertid lære seg bedre norsk og studerer derfor norsk for fremmedspråklige på universitetet. Han har ingen problemer med UDI og ser derfor lysere på fremtiden enn det broren gjør. I likhet med de andre kurderne er han opptatt av kvinnens rolle i ekteskapet. Jeg får ofte spørsmål om mitt ekteskap, om hvordan min kone er, om hun lager mat og vasker huset og hvorfor vi ikke har barn. Når jeg sier til Sharif at det vanligvis er meg som gjør husarbeid ler han seg nesten skakk. Deres stereotypier av norske frigjorte kvinner reproduseres og forskjellene i kjønnsrollemønsteret mellom "oss" og "dem" tydeliggjøres. Sharif innrømmer på tomannshånd at han selv ønsker å hjelpe sin kone med husarbeidet, når han en gang gifter seg. Dette er ikke normen og blir derfor heller ikke forventet av ham. Likevel ønsker han å hjelpe sin fremtidige kone i hjemmet. Han synes ikke det er bra at kvinnene skal slite seg ut, mens mennene bare slapper av hjemme. Det usagte, det som tas for gitt, er at dette er kvinnens oppgaver. Jeg tviler på at han forteller sine kurdiske venner det samme, da ville han brutt med deres tradisjonelle diskurs og antagelig blitt latterliggjort som en "fornorsket" kurder. Sharifs tvetydighet kommer ikke

bare av at han befinner seg i et skjæringsfelt mellom det norske og det kurdiske, men som så mange kurdere også mellom det tradisjonelle og det moderne. Dette drøftes nærmere i siste del av dette kapittelet, som omhandler æresdrap.

Noen måneder etter forteller han om et besøk hos fetteren i Tyskland. "Han er utdannet ingeniør og jobber på McDonalds-restaurant", sier Sharif og smiler. Han ble i løpet av dette besøket presentert for en kurdisk kvinne fra en god familie, som også er venner av hans familie. Første gang han møtte henne var hele familien hennes tilstede. Han møtte henne deretter en gang alene "for å diskutere". Da ble det bestemt at de skulle gifte seg. Sharif forteller at hun er pen, men det viktigste er at hun er snill. Dette sier han med tyngde slik at jeg skal forstå hvor høyt han verdsetter denne egenskapen. Da han spurte henne om hvor de skulle bo når de var gift svarte hun: "Ikke som jeg vil, bare som du vil". Dette synes han er veldig fint sagt og mener at det viser hennes godhet. Det betyr imidlertid ikke at Sharif ikke ønsker at hun skal være med å fatte avgjørelser. Det er hennes ydmyke og underdanige holdning han verdsetter. De avtalte at han skulle komme tilbake et par måneder senere for å ha en forlovelsesfest med familiene.

Haji og Mahmoud er også opptatt av kvinner og ekteskap. De har begge vonde opplevelser fra den kurdiske hverdagen i Irak bak seg og kameratene ønsker sterkt å etablere seg med jobb og venner i Norge. Begge kommer fra relativt fattige kår og har lite skolegang. Det at de begge har koner i Irak later ikke til å affektere dem når de snakker om kvinner. Haji forstår ikke hvorfor så mange norske ektepar vil vente med å få barn. Han mener at kjærligheten blir styrket gjennom barnet, dessuten kan en ikke skille seg hvis en har barn sammen. Mahmoud påpeker hvor viktig det er med barn når en selv blir gammel. Han forteller om en gammel, norsk mann han møtte på skolen. Han hadde ikke barn, men til Mahmouds store forundring var han likevel glad. Hvis han hadde vært kurdisk ville det vært en tragedie for ham og "han bare gråte, gråte hele tiden". For dem er kone synonymt med barn og det er opp til Allah hvor mange barn de får. Det er for dem fjernt å gifte seg med en kvinne for så å vente med å få barn. Lengselen etter familiens trygge rammer i hverdagen er en mulig grunn til at de omtaler kvinnen som potensiell kone og mor til deres barn. Haji kaller en av de kvinnelige ansatte på mottaket for "mamma". "Hun er min mamma", sier han og ler. Han forklarer at han tuller mye med henne og er uskikkelig, slik at hun må være litt streng med han. I motsetning til Haji har ikke Mahmoud hatt noen norske kjærester. "Eg like norske jenter, men norske jenter like

ikkje meg!”, sier Mahmoud oppgitt. Han hadde truffet en norsk jente på internet, men på telefonen hadde hun sagt høyt: ”Dra til helvetet!”. Han vet ikke hva det betyr, men forstår at det ikke var positivt ment. Haji forklarer han at det er det motsatte av paradiset og peker ned mot bakken. De liker begge norske kvinner og kritiserer systemet i Irak, som ikke tillater en å gifte seg av kjærlighet. Men den tradisjonelle ideen om kvinnens rolle i hjemmet og familiens strukturelle betydning er fortsatt viktig for dem.

Den frie kjærligheten er heller ikke uten problemer

Jeg får høre at mange av de kurderne som kom til Norge på 80-tallet giftet seg med norske kvinner. Det var ikke mulig for dem å gifte seg med kvinner i Irak og etterpå hente dem til Norge. Politikken var mer restriktiv, så kurderne hadde ikke annet valg enn å gifte seg med de norske kvinnene. Nå er derimot muligheten for å gifte seg med kurdiske kvinner til stede, det er derfor færre som velger å gifte seg med norske kvinner. De ønsker å gifte seg med kvinner som bryr seg om familien, barn og hjemmet. Det inntrykket de har av moderne, norske kvinner bryter med disse verdiene. For de som har koner i Irak er ikke problemstillingen nødvendigvis den samme. For at det skal være aktuelt å bringe dem til Norge, må de først ha skaffet seg fast jobb og et bra sted å bo. Mens deres koner blir boende i Irak leter mange etter nye koner i Norge.

Haji giftet seg med en kvinne i Irak ett år før han flyktet, men bare på papiret, understreker han. De har ikke bodd sammen og det var familiene som arrangerte ekteskapet. Når jeg spør Haji om han var forelsket i henne, svarer han:

”Nei, nei, det er vanskelig for meg fordi hos oss noen i familien finner jenta, for eksempel min familie har funnet denne jenta, uten kjærlighet.”

Haji har imidlertid funnet den store kjærligheten her i Norge. Det er en kosovoalbansk jente han har truffet i mottaket. Familien hennes er imidlertid negativt innstilt og nekter dem å gifte seg. De er kritiske til kulturforskjellen og vil at hun skal gifte seg med en kosovoalbaner. Det hjelper ikke at Haji i likhet med dem er muslim. Han beholdt likevel kontakten med henne i det skjulte inntil hennes bror en dag sjekket mobiltelefonen hennes og leste en tekstmelding fra Haji. Meldingen var av det romantiske slaget og forholdet deres var avslørt. Det medførte et stort problem og Haji bestemte seg for å bryte kontakten helt. Det er imidlertid ikke så enkelt når hun fortsetter å oppsøke ham. Haji

forklarer at hun er hans "remotecontrol". Hun kan styre ham og følelsene hans som hun vil. Jeg spør ham om hva som ville skjedd hvis de trosset hennes foreldre. Han svarer med å fortelle om en episode på mottaket for et par år siden. En mann ble skutt av en slektning til kvinnen han var "ulovlig" sammen med, men overlevde så vidt. Jeg forstår alvoret, at det handler om liv eller død. De har diskutert muligheten for sammen å flytte til et hemmelig sted. Det er imidlertid vanskelig for henne som har hele sin familie her, og ikke ønsker å bryte kontakten med dem. Haji fikk også beskjed av sine slektninger i Bergen at han ikke burde treffe henne fordi folk snakket om dem. Han har også hatt noen norske kjærester, men han synes det også er vanskelig. Den ene kvinnen var en kollega som han flørtet med i matpausene og gjennom tekstmeldinger. Hun hadde imidlertid avsluttet flørten med en melding om at hun ikke var klar for et forhold, noe som Haji hadde vanskelig for å forstå. Haji snakker mye om problemene sine med kjærester. Han konkluderer med at det kanskje likevel er bedre at foreldrene bestemmer hvilken jente en skal gifte seg med. Friheten i at han selv kan velge kjæreste er mye vanskeligere enn det han trodde det skulle bli.

Mediabildet av kurdere og æresdrap

21. januar 2002 blir den kurdiske kvinnen Fadime Sahindel (26) drept av sin egen far. Fadime hadde hatt en svensk kjæreste og i en periode bodd sammen med ham. Dette samboerskapet var den sannsynlige årsaken til drapet. *"Hun har vanæret hele familien med sitt forhold"*, uttalte faren, som, ifølge VG (24.01.02), ikke viste noe tegn til anger i fengslingsmøtet. Debatten om de fremmedkulturelles tradisjoner startet umiddelbart i aviser, på tv og blant folket. Det vil si, debatten var allerede i gang. Siden norsksomaliske Kadra (20) *avslørte imamene* på TV2s "Rikets tilstand" i år 2000 har den offentlige debatten angående innvandrere vært preget av uforsonlighet. Fokuset har vært rettet mot ulike former for kvinneundertrykking som omskjæring, tvangsekteskap og muslimers forakt for norske frigjorte kvinner. Innvandrere, og da spesielt muslimske og kurdiske innvandrere, har de siste årene ofte vært fremstilt negativt i media. Gjengkriminalitet, religiøs fundamentalisme, vold og drap er andre stikkord som i media ofte knyttes til disse innvandlerne. Mine informanter er både kurdere og muslimer og utsettes derfor for et dobbelt stigma. Tendensen i media at store etniske grupper omtales som kulturer medfører at de blir gjort entydige og annerledes. Vanlige nordmenns fordommer reproduseres og den forestilte avstanden mellom "oss" og "dem" øker. Skillelinjene mellom religion, tradisjon og kultur blir utydelige når debatten preges av forakt for

hverandres synspunkter. Mange sitter antagelig igjen med et inntrykk av at slike drap har en sammenheng både med islam og med kurdisk kultur.

Etnologen Haci Akman, som selv er kurder fra Tyrkia, uttaler seg i BT (25.01.02) om institusjonen æresdrap. Den kurdiske æresideologien er utformet gjennom 4 000 år innenfor det kurdiske stammesystemet. Sosial posisjon, makt og respekt i samfunnet degraderes når noen trækker på ens jord eller berører ens kvinner. For å gjenvinne posisjonene er drap en utvei. Akman påpeker at moderne kurdere ikke aksepterer æresdrap og at det foregår en stor debatt i Kurdistan om dette. Æresideologien aksepteres i det kurdiske samfunn, men for de fleste fører den sjelden til handling. Kun i situasjoner hvor familien eller stammen føler at deres ære er truet, eller når en fornærmelse krever at ære gjenoprettes, vil ideologien medføre handling.

Noen synspunkter på æresdrap

Når jeg treffer Ali, Mohammad og Hassan på kafé 10 dager etter denne hendelsen spør jeg dem hva de tenker om dette med "æredrep". De forklarer at det henger sammen med "stamme." De påpeker at det ikke har noe å gjøre med islam og at det er en veldig gammel tradisjon. Det er heller ikke vanlig i Irak og skjer mest i landsbyene hvor det tradisjonelle stammesystemet vedlikeholdes. I byene er folk mer moderne og har lite eller ingen tilhørighet til stamme, det er derfor relativt ukjent for Mohammad. De innrømmer at systemet ikke er bra, samtidig som de ler og sier at de som menn kan gjøre hva de vil uten at det blir problemer. Hvis en mann har sex før ekteskapet blir det ikke noe snakk om det, men hvis en kvinne har sex så er det et stort problem og det blir mye snakk. De legger med andre ord stor vekt på "folk snakker". Med begrepet "snakk" i denne konteksten mener de negativ omtale eller baktalelse. Selve handlingen er like gal både for mannen og kvinnen, men det er bare kvinnen som blir "snakket" om. Det er *hun* og *hennes* familie som mister sin ære. De mister ære og påføres skam når andre får vite om hennes synd og begynner å snakke om den. Det er med andre ord en sosial sanksjon som trer i kraft ved at en blir sosialt utstøtt. Menn har kontroll over de moralske sanksjonene og kan slik beskytte sitt eget kjønn. De gir hverandre stor frihet og unngår direkte kritikk av hverandre, men er likevel sårbare hvis kvinner i deres egen familie er umoralske. Kvinnene har den utakknemlige rollen som moralbærere og dermed også bærere av gruppeidentitet. Goddard sier dette i en artikkel om kvinner og gruppeidentitet i Napoli:

...women who are the reproducers of the group are at the same time, in a patrilineal society, outsiders. So women are themselves potentially dangerous for they are the margins of the group, being within and yet not of the group, being outsiders to the group at yet crucial for its survival. (1987:190)

Mohammad forteller om en gang han var i Sverige og besøkte en venn. Hans venn kjente to personer som hadde drept sin niese fordi hun hadde blitt "for svensk". Hun ble tatt med til Irak, hvor farens brødre drepte henne. Faren og onklene hennes ble i Irak kun dømt til ett års fengsel for drapet, siden det viste seg at Hana ikke var jomfru og dermed heller ikke uskyldig. Mohammad var imidlertid tilstede da onklene ble dømt til livstid i den svenske byretten. Han tror ikke at harde straffer vil ha noen preventiv effekt i forhold til slike drap. Han forteller at de har det veldig fint i fengselet og er fornøyde med seg selv. De kan igjen gå med hodet høyt hevet siden familiens og deres egen ære er gjenopprettet. Når jeg spør om han kunne ha kritisert dem direkte for denne handlingen, svarer Mohammad at det ikke hadde nyttet. Drapsmennene ville da kritisert ham for ikke å overholde deres tradisjoner og for å ha glemt deres kurdiske bakgrunn. Han kjenner også to foreldre som er arrestert fordi de har truet datteren og hennes norske kjæreste. Problemet er ofte at foreldrene tenker kurdisk, mens barna deres som vokser opp i Norge tenker norsk. Foreldrene vil gjerne beskytte sine barn, men ender noen ganger i stedet opp med å skade dem. Det virker som om grunnen til at de snakker så lite om slike temaer er at det er de "tradisjonelle" som har hegemoniet i denne diskursen. De som måtte være uenige vil bli avvist som "mindre kurdiske" siden det er en 4 000 år gammel tradisjon det er snakk om. Den nasjonalistiske kurdiske frihetskampen forsterker betydningen av deres tradisjoner og forhindrer modernisering og kvinnefrigjøring. Nazand Begikhani²⁵, som lenge har kjempet for kurdiske kvinners rettigheter, hevder at den kurdiske kollektivismen er en kulturbeskyttelse som levner lite rom for endring. Den tradisjonellistiske mentaliteten bygger ikke bare en kulturell mur mellom "oss" og "dem", men produserer også et internt "dem", nemlig kvinnene. Mannsdominansen systematiseres og pålegger kvinnene å reprodusere de kulturelle verdiene. Kvinnene gjøres ansvarlig for de destruktive kreftene i samfunnet og for fremtiden. Mens menn er heroiske figurer må kvinnene beskyttes av menn. De assosieres med barn og familie og

²⁵ Foredrag på konferansen "The International Nordic-Kurdic Culture Heritage Conference" i Bergen 2002.

symboliserer slik den kurdiske enhet. Kvinnene må derfor beskyttes gjennom sanksjoner og seksuell kontroll, siden deres seksualitet er samfunnets hjørnestein. Kampen for egen nasjonalstat og frigjøring forhindrer sosial utvikling. En kvinnefrigjøringskamp er i seg selv en negasjon av den kurdiske identiteten og derfor et stort problem, sier Begikhani.

I Batesons terminologi kan dette kalles det rådende kurdiske eidos, som både er en strukturell ramme for adferd og samtidig strukturerer individers tenkning. Han forklarer skillet mellom ethos og eidos slik: *"The eidos of a culture is an expression of the standardised cognitive aspects of the individuals, while the ethos is the corresponding expression of their standardised affective aspects"* (Bateson 1958:33). Følelseslivet hos individene standardiseres også av kulturen gjennom samhandling med andre i kulturen. Det har en annen kvalitet enn det eidologiske, som er det mer logiske, kognitive aspektet, ideene og antagelsene. Det er ingen automatikk i at individer handler ut fra det kulturelle eidos av ære og skam. Mennesker vurderer, velger og handler individuelt. For å forstå et æresdrap, må derfor også de emosjonelle aspektene analyseres. Et æresdrap er det fatale utfall av en skismogenese, en eskalerende konflikt uten tilstrekkelige "bremser", eller kontrollerende faktorer. Det hersker ingen "kurdisk enighet" om slike temaer. Det er likevel et tema de ikke kan diskutere med meningsmotstandere. Mine informanter tar avstand fra sine landsmenn og forklarer deres syn med at de tenker konservativt og gammeldags, samtidig som de unngår konfrontasjon og diskusjon. Det er derfor det konservative synet som råder. De har hegemonisk makt til å definere hva som er kurdisk. En hver kritikk vil bli avfeiet med at vedkommende ikke lenger er kurdisk, men norsk. Slik sier det også noe om synet på nordmenn, at de ikke har like høyverdige verdier vedrørende ære og skam som dem selv.

Konfliktunngåelse føyer seg inn i andre aspekter av deres tilværelse. De unngår ofte situasjoner og relasjoner som kan føre til diskusjon og uenighet om hva som er rett og galt. Et eksempel er Mohammad som ikke går i moskeen på grunn av at han vil slippe å diskutere religion med en person der. Ali har også fortalt om at han sluttet på norskundervisningen på grunn av at en kurder i klassen ønsket å vite hvilke politiske meninger Ali hadde. Han fikk byttet klasse slik at han unngikk denne konfrontasjonen. Denne frykten for konflikt og konfrontasjon er utbredd blant kurderne og kan forstås ut fra deres bakgrunn i et område preget av konflikt, terror og krig. En konfrontasjon kan også resultere i at en taper ansikt og mister ære overfor vedkommende og andre tilskuere.

Løsningen på problemet æresdrap ligger ikke i strafferetten, men i utdannelsen og oppdragelsen, hevder Mohammad. Han legger vekt på at barn lærer tradisjoner gjennom sine foreldre. Det er relativt stor analfabetisme i Irak i dag på grunn av at mange, spesielt jenter, ikke kan gå på skole. Stammesystemet, som ligger til grunn for æresbegrepet, må avskaffes og dette må skje gjennom utdanningsinstitusjonen. En må lære å tenke annerledes, noe som er en vanskelig prosess i et hvert samfunn. Statens monopol på vold er en problematisk idé for mange kurdere som ikke har sin egen nasjonalstat, men lever i frykt for at de selv skal bli offer for statens utøvelse av vold. Det er derfor vanskelig å avskaffe stammesamfunnets blodfeide over natten. Det vil ta tid.

Shilan Shorsh, en ung kurdisk kvinne fra Nord-Irak, har et annet syn på æresdrap. Dette gir hun uttrykk for i BT, 25.2.02:

Mange som er på fjernsyn nå sier at islam ikke er problemet. I stedet er det kurdene som får skylden. Ingen europeiske land har støttet kurdernes frihetskamp. Først når kurdene gjør noe dårlig blir det oppmerksomhet rundt dem. Den mannen som drepte sin datter i Sverige er en morder og han må bli dømt. Men han gjorde det fordi han har lært det fra muslimene, ikke fordi han er kurder. Det er feil at kurdere skal stemples på denne måten.

Det er med andre ord ulike meninger om institusjonen "æresdrap" og hvem som er ansvarlige for den. Når Shorsh hevder at dette ikke er en del av den kurdiske kulturen, men en del av islam, sier det også noe om hennes identitet. Hun identifiserer seg som kurder og setter slik opp en skillelinje mellom det kurdiske og det islamske. Mine informanter som praktiserer islam, setter imidlertid opp et skille mellom tradisjonelle og moderne kurdere. Denne prosessen av identifisering er situasjonell og sier oss noe om den multikulturelle virkeligheten. Eksempelet Shorsh viser hvordan dette problemet kan arte seg for en moderne, kurdisk kvinne i Norge (BT (artikkel på nynorsk) 25.1.02):

- Men eg vil ikkje gifte meg, eg vil bli flyvertinne og reisa jorda rundt, ler ho. Shilan hadde ein norsk kjærast for to år sidan. Det var lite populært blant ein del muslimske kurdarar, fortel ho: - Dei sa mykje stygt om meg, og kalla meg hore.

Forholdet til nordmannen tok slutt, men Shilan betalte ein høg pris. I dag føler ho seg utstøyt av delar av det kurdiske miljøet.

Hun forteller med det at kvinneundertrykking er et islamsk fenomen. Det er i slike situasjoner at det blir tydelig hvor problematisk det er å samle kurderne inn under en kategori. Det at hun er blitt ekskludert av deler av miljøet betyr at det er ulike kulturer innenfor den etniske kurdiske gruppen. Det er derfor relativt uinteressant hvordan æresdrap og kvinneundertrykkelse oppstod. Så lenge dette er tanker og handlinger som gir mening for mange kurdere, så er det da også et kulturelt fenomen. Haji mener også at det er et muslimsk problem siden det skjer i mange arabiske land. Han mener at de som dreper sine døtre er "gal i hodet". Hvis ens datter eller søster har sex utenfor ekteskapet, trenger en ikke drepe henne. Det holder at hun blir slått litt slik at hun forstår at det er galt. Denne uttalelsen fra Haji forteller meg om en voldsretorikk innenfor familiens rammer som oppfattes som naturlig. Ideen om at en kvinne må avstraffes med vold, av hennes bror eller far, ved utroskap inngår i det samme meningssystemet som det æresdrap gjør. Haji sier også at en den skammen som forbindes med utroskap ikke varer lenge. Folk snakker mye om det en stund, men etter ett år så er det glemt. Hvis en derimot dreper sin datter eller søster vil det aldri bli glemt.

Ulik religiøs identitet: Muslim

Fiendebildet av muslimer i media

Hvis en utlending starter på minus 10 på en skala, vil en utlending og muslim starte på minus 20! Å være både en etnisk og en religiøs minoritet samtidig er tøft.

(Zaman 1999:43)

Irakiske kurdere i Norge er en slik dobbel minoritet. I Irak er 97 % av befolkningen muslimer, resten består av kristne og andre religioner. De tilhører med andre ord ikke noen religiøs minoritet i hjemlandet. Her i Norge er de imidlertid en dobbel minoritet, både etnisk og religiøs. Deres muslimske identitet har en mer samfunnsorganiserende funksjon enn vår kristne identitet. Så lenge de er født som muslimer forblir de muslimer uansett hvordan de lever. De opererer derimot med et skille mellom muslimer og "rette

muslimer”, mellom de som praktiserer og de som ikke praktiserer sin religion. Dette er et grenseområde hvor kurderne forholder seg til islam og det sekulære Norge på ulike måter. Denne duale orienteringen i forhold til ulike moralske levereregler og normer vil bli utforsket nærmere i dette kapittelet.

Det er ikke til å komme forbi at muslimer ofte fremstilles negativt og entydig i media. Dette gjelder både kvinner og menn, da de fremstilles som henholdsvis undertrykker og undertrykket. Dette skriver en av ekspertene på islam, Unni Wikan:

Når så mange nordmenn – meg selv inklusive – opplever muslimer som problematiske, så har det sine grunner: Muslimer i Norge er problematiske på mange vis: En får inntrykk av at de tar sterkere avstand fra grunnleggende norske verdier enn andre grupper. De praktiserer segregasjon. De motsetter seg at barna har norske venner. Det gjelder ikke alle, men det gjelder alt for mange.
(1995:85-86)

Det er ikke bare de divergerende kjønnsrollene som er problematisk, men at de generelt tar avstand fra ”grunnleggende norske verdier”. Muslimene, som fremstilt i media, oppleves av nordmenn som en protest til og en kritikk av ”våre” sentrale verdier. Det er ikke ønskelig at noen som bor i vårt land er åpent imot kvinnefrigjøring og et sekularisert samfunn med ”vestlig” seksualmoral og alkoholvaner. Dette mediabildet av ”de andre” skaper derfor en skepsis til muslimene som kategori. De moderne muslimske kvinnene som har inkorporert de ”norske verdiene” får som oftest spalteplassen. Sommeren 2002 startet imidlertid en debatt om denne plassbruken i mediene. Debatten stod hovedsakelig mellom komikeren og Dagbladskribenten Shabana Rehman og sosialantropologen Marianne Gullestad. Temaet var om hvorvidt Shabana dominerte minoritetsdebatten i så stor grad at ikke andre med minoritetsbakgrunn og divergerende syn kom til orde. Debatten, med etter hvert mange deltagere, viste også en utbredt skepsis til hvorvidt forskere beskriver virkeligheten og dermed om de kan tilføre samfunnet noe nyttig informasjon. Imidlertid ble debatten sterkt personfokuseret og avstandene mellom debattantene forsterket. Gullestad fikk stort sett støtte fra innvandrere som følte at Rehman og hennes meningsfeller bidro til å forvrengte bildet av muslimene i Norge. Rehman på sin side fikk mest støtte fra nordmenn, et paradoks som symboliserer ulikhetene mellom ”oss” og ”dem”. Hun er populær fordi hun tenker som ”oss”, på tross av

at hun har vokst opp med "dem". *"Den ensidig negative fokuseringen på oss muslimer kveler oss, og derfor er nyanseringen og behovet for flere stemmer som blir hørt, veldig viktig"*, skriver Athar Akram i sin kommentar til *for-eller-mot-Shabana* debatten i Dagbladet (05.09.02).

Religionen islam inngår i vår del av verdens dominerende diskurs, hvor vi setter opp klare skiller mellom de ulike religionene. Islam blir i denne diskursen ofte omtalt som et globalt trossamfunn, som truer vår vestlige verden med dens fundamentalistiske og krigsforherligende doktriner. Spesielt etter 11. september 2001 har dette bildet av religionen blitt stadfestet i den offentlige diskurs. Terror, Bin Laden og hellig krig er blitt de største islamske symbolene. Tv-bilder av muslimer på Vestbredden som jubler over terroraksjonen forsterker dette inntrykket av muslimer som Vestens store fiende. En direktesendt, spektakulær terroraksjon gjør et voldsomt inntrykk og frykten som oppstår kan medføre at alle muslimer blir stilt personlig ansvarlig for denne handlingen. En slik global hendelse er interessant med tanke på hvilke konsekvenser den får for enkeltpersoner på mikronivået. Siden de ansvarlige for aksjonen ble identifisert som muslimer vil sannsynligvis muslimer i Norge også bli assosiert med denne hendelsen.

Mulighetene deres på arbeids- og boligmarkedet viser seg å bli enda vanskeligere etter 11. september. Fremmedfrykten for muslimer øker og forstørre barrierene som allerede eksisterer mellom dem og nordmenn. Deres religion er blitt et tydeligere stigma. Kurderne spøker mye om dette temaet. Nå er alle nordmenn redde for dem siden de er mørke i huden og derfor potensielle terrorister. Mohammad spøker med at han må skifte navn, siden den ene terroristen er identifisert med samme navn som ham. De ler av nordmenns evne til generalisering. Det er fundamentalister som utfører slike handlinger, ikke vanlige muslimer. Hvorfor skal de stilles til ansvar for noe en gal mann har funnet på? De uttrykker avstand og forakt for fundamentalistiske muslimer. De er overrasket over oppmerksomheten rundt hendelsen og at flere tv-team har vært på mottaket og islamsk senter for å snakke med afghanere. Det er de som har skjegg og turban som får mest problemer, de som ligner på Bin Laden, tror de. Selv har de ikke opplevd noen negative episoder etter 11. september.

Det er manglende kunnskaper om islam som fører til at alle verdens muslimer samles i et felles trossamfunn sammen med fundamentalistene. Det er like ille som om kristne i

Norge skulle sammenlignes med Ku Klux Klan, som også begrunner sin ideologi ut fra Bibelen. Islam er en global religion og har utviklet seg i mange retninger, siden profeten Mohammad fikk sitt syn på 500-tallet. Det er mange ulike tolkninger av Koranen, som det er av Bibelen, fra de fundamentalistiske til de mer moderne som en finner hos muslimer i vesten. Bare iblant mine informanter er det flere ulike måter å praktisere islam på. Noen går i moskeen hver fredag, spiser ikke svinekjøtt, drikker ikke alkohol, røyker ikke, overholder Ramadan og ber, mens andre ikke er like "rette" muslimer. De som beskriver seg selv som "ikke rette" muslimer tror fortsatt at religionen er den rette og de ber til Allah, selv om de ikke "gjør de rette tingene". Religion og tro er personlige og kompliserte aspekter av tilværelsen som vanskelig lar seg brette ut i møte med forskeren. Men hva skjer med religionen når den ikke lenger har samme graden av imperativitet? Når islam ikke lenger er den allmenne normen for menneskelig handlemåte utfordres den av alternative normer. Slik vil en som menneske bli stilt overfor et viktig valg. Skal jeg leve som rett muslim eller skal jeg leve etter de mindre strenge norske normene?

Haji – muslim, men ikke "rett" muslim

Haji er ikke en "rett muslim", ifølge ham selv. Han tror på Gud og profeten Mohammed. Han ber også jevnlig til Gud, men det er likevel ikke nok. Slik som han lever nå tror han ikke han kommer til himmelen når han dør. Når jeg spør ham om han var en bedre muslim i Irak svarer han at da var han så ung at det ikke var noen krav til hvordan han måtte leve. Men etter at en blir voksen må en leve riktig. Hadde han bodd i Irak kunne han gått i moskeen selv om han ikke hadde levd riktig. Han kan gå i moskeen her også siden ingen har lov å nekte folk å komme inn, men han ønsker likevel ikke å gå. I Irak var moskeen alltid åpen, både dag og natt. Hvis en for eksempel var i byen og ikke nådde siste buss hjem, kunne en overnatte i moskeen. Men her i Bergen går ikke det, sier Haji. Da hadde folk gått inn der og stjålet ting. Haji er født muslim og identifiserer seg som muslim. Han gjør imidlertid ikke de tingene han som muslim skal gjøre. Den ene tingen han selv sier han gjør riktig er å avstå fra å spise svin. Denne regelen bryter han imidlertid ved en senere anledning. Vi kjøper hver vår pølse på 7eleven. Da han er nesten ferdig spør han om jeg vet hva slags kjøtt det er. Jeg svarer at jeg tror det er svin. Han blir forbauset og sier at han hadde håpet det var sau. Han kan jo ikke spise svin, men er likevel overrasket over at det smakte så godt.

Det er med andre ord ulike måter å forholde seg til de islamske reglene. En samtale med Haji får frem noe av dette:

X: Hva betyr religionen islam for deg?

H: Det betyr at eg er muslim, men eg gjøre ikke ting som andre muslimer gjøre. Eg er uansett muslim.

X: Men er folk uansett muslimer og hvis de dreper folk eller?

H: Nei, vi har folk også som skriver i legitimasjon at han er muslim, men han føler seg ikke han er muslim.

X: Er det noen islamske regler?

H: Vi vet om dem, vi har noen ting vi må gjøre. Etterpå de kan føle seg at de er muslim, sant? Vi tror på paradisum og på... helvete. Ja, sant, og vi har noen ting, som hvis du gjøre sånn, sånn, sånn, kanskje du går til paradisum eller hvis du gjøre ikke sånn, sånn, du går til helvete...

X: Tror du at du går til paradiset?

H: Nei, det som står på koran, nei eg tror ikke.

X: Var du mer "rett" muslim i Irak?

H: Av og til, fordi eg var litt barn. Og vi sier at noen barn vet ikke om riktig eller om feil. Etter 18 år, eller 19 år, vi kan vet om riktig eller om feil.

Det er åpenbart at en slik radikal endring i ens livsverden også vil endre mange tanker og ideer om religion, spesielt når en ankommer det nye landet som 20-åring. Borte er mange av familiens og landsbyens strukturelle rammer. Mangelen på plikter og sanksjoner fra lokalsamfunnet gir en plutselig stor handlingsfrihet til selv å forme den nye hverdagen. Når jeg besøker ham sitter han alltid med bønnelenken sin og lar kulene gli gjennom fingrene. Han forklarer at han har fått den i gave, sammen med et tradisjonelt kurdisk skjerf. Jeg spør ham hva han gjør med bønnelenken og han svarer: "Det er som røyken, du kan ikke slutte". Det er tydeligvis en kroppsliggjort vane. Han må holde på med den når han er hjemme. Hvis du har vondt eller er syk så hjelper den, sier han. Denne kroppsliggjorte kunnskapen har en positiv virkning på ham og opprettholder kontinuitet i

forholdet hans til sin familie, sitt folk, sin kultur, sine minner og sin identitet. Hans egen praktisering av islam er meningssskapende idet kontinuitet til familie, hjemland, tradisjon og identitet blir opprettholdt. Det følelsesmessige uttrykket i denne vanen bærer preg av en form for nostalgi. Anders Hom Stefansson forklarer i *"Repatrieringens nostalgi"* (1997) at det i en flyktnings nostalgi ikke ligger så mye et ønske om å vende tilbake til et lokalt, geografisk sted som et ønske om å gjenskape et *bestemt følelsesrom*. Haji ønsker kanskje mer enn noe annet å gjenopprette dette følelsesrommet som familien og hjemlandet representerer.

Haji er kritisk til norske alkoholvaner. Den første gangen han drakk seg full var i transittmottaket, like etter ankomst til Norge. Det var noen andre flyktninger der som hadde skjenket ham. Han innrømmer at han også har drukket alkohol i ettertid, når han har vært på diskotek. Han forklarer meg at alkoholen har en destruktiv kraft og at en må være forsiktig med bruken. Han er også kritisk til nordmenns egoisme. Kurdere er flinkere til å hjelpe hverandre enn nordmenn, hevder Haji. Han forteller at han har lånt en del penger av venner som han nå holder på å betale tilbake. Jeg forstår at det er viktig for han å betale tilbake gjelden så fort han har mulighet til det. Han forteller meg også to historier om egen moral og ærlighet. Handlingen i den ene historien finner sted på postkontoret. Han hadde vekslet inn en tusenlapp i mynter og sedler. En stund etterpå talte han gjennom pengene og fant ut at han hadde fått en hundrelapp for mye tilbake. Han gikk da tilbake til postkontoret, fant kvinnen som vekslet pengene og fortalte henne hva som hadde skjedd. Først forstod hun ikke hva han mente og trodde at Haji var misfornøyd med noe. Da hun etter hvert forstod hva som hadde skjedd ble hun overrasket, smilte og sa "tusen takk". Haji ler og er fornøyd når han forteller denne historien. Han virker å være stolt av sin egen ærlighet og moral. I løpet av samme samtale forteller han at han gleder seg til å få bilsertifikat. Da skal han kjøpe seg bil og kanskje starte pirattaxi. Han mener at han kan tjene mye penger på det og uttrykker ingen moralske betenkeligheter med det. Han er heller ikke redd for å bli tatt av taxisjåfører, da sier han bare at passasjerene er venner. Tilsynelatende er dette en dobbeltmoral, men det er tydelig at han ikke ser det på samme måte. Moralen er i stor grad basert på sosiale relasjoner ikke så mye på statlige lover og regler. En person som ikke har noen motforestillinger mot svart arbeid kan likevel oppfatte seg selv som ærlig og moralsk på andre områder. Slike moralske ambivalenser må forstås ut fra en bakgrunn preget av statlig terrorisme, korrupsjon og mistillit til myndigheter. De har flere ganger fortalt meg

om hvor utbredt svart arbeid, bestikkelser og korrupsjon er i Irak. Selv om ikke Haji lever opp til de religiøse kravene som stilles til "rette" muslimer beholder han sin identitet som muslim og moralsk person.

Hvorfor kjøttet må være halal

Hva er "rett" for en muslim? Er det at en utfører "rette" handlinger eller er det at tanken bak er "rett"? Et eksempel på en "rett" handling er å kun spise mat som er tillatt i islam. En diskusjon med Mohammad, Ali og Sharif om dette temaet overrasker meg. De snakker ofte om hvor viktig det er for dem å bare spise *halal* kjøtt, det vil si lovlig kjøtt. Ifølge islam er det forbudt, *haram*, å spise gris og rovdyr. Dyrene må også være slaktet etter islamske regler. Kveling, pisking eller skyting av dyr er ikke akseptabelt. Dyret skal i følge islam slippe å bli plaget unødvendig og det skal slaktes på enklest mulig vis ved kutting av strupen. Bedøvelse av dyret før slakting er greit så lenge bedøvelsen i seg selv ikke dreper dyret²⁶. Dette kjøttet er tilgjengelig i innvandrerebutikker i norske byer, siden muslimsk slakting i dag er tillatt på norske slakteri.

Etter å ha trasket rundt i byen i timevis setter vi oss ned på en benk. De er sultne og begynner å diskutere hva de skal ha til middag. De kommer opp med tre alternativer; kylling, pizza eller ris og bønner. Jeg spør dem om de ikke kan få tak i oksekjøtt. Jo da, det kan de. Det er en orientalsk matbutikk i nærheten som selger halal kjøtt. De er imidlertid usikre på om det kjøttet som selges der virkelig er halal. Jeg spør dem om hvilke konsekvenser det ville fått om de etter å ha spist fant ut at kjøttet ikke var halal likevel. De diskuterer problemstillingen og kommer frem til at det ikke hadde vært noe problem. Så lenge selgeren sier at det er halal og de selv oppriktig tror at kjøttet er halal, så gjør de en riktig handling. Min idé om at de kunne blitt offer for en slags "kroppslig forurensing" blir avvist. Så lenge de adlyder de islamske lovene og lever etter dem, er alt bra. De kan ikke straffes for at importøren av kjøttet har solgt dem feil kjøtt. De forteller også at de i gitte situasjoner kan se bort fra denne regelen, hvis det står om livet eller er praktisk umulig å gjennomføre. De bestemmer seg for å kjøpe okse- eller sauekjøtt og lage en rett bestående av kjøtt, ris og løk. Et kvarter senere kommer Ali og Sharif tilbake med en pose med store terninger dypfrost halal kjøtt. Det avgjørende for om handlingen er i tråd med islam er at tankene og intensjonen er "rette". Religionen pålegger dem også

²⁶ Informasjon om halal kjøtt er hentet på <http://www.islam.no>

å utføre andre handlinger for å være "rette" muslimer, som for eksempel å gå i moské hver fredag.

Det muslimske fellesskapet i moskeen

Trusselen om at muslimer skal overta Norge og gjøre alle til muslimer er ene og alene bygget på fremmedfrykt. Muslimene i Norge utgjør ingen enhetlig gruppe, men snarere et mylder av ulike islamske retninger. Når Ali og Sharif sier at de må gå i moskeen, legger de vekt på at de som muslimer *må* gå der hver fredag. Denne opplevde plikten blir fremhevet som årsaken til at de går. Det er dermed også et narrativ om deres "rette muslimskhet". På fredagsbønnen denne ettermiddagen er det samlet om lag 120 menn fra ulike nasjoner. Ritualene som utøves i dette rommet og imamens preken på arabisk kan gi assosiasjoner til tv-bilder fra Midtøsten. Når alle stiller seg opp skulder til skulder vendt mot Mekka og unisont går ned på kne og fører ansiktet til gulvet, uttrykker det i mine øyne et sterkt fellesskap. For mange er dette fremmede ritualer som virker skremmende. Men ritualer lar seg ikke alltid oversette. Våre fortolkninger av slike fenomen er ofte problematiske siden de bygger mer på antagelser og fordommer enn på kunnskap. Siden mange av dem som samles i moskeen snakker ulike språk blir imamens tale oversatt både til engelsk og norsk. Ulike etniske grupper er representert og de har forskjellige måter å oppføre seg på under fredagsbønnen. Ikke alle gjennomgår like nøyaktige ritualer før de setter seg, men alle vasker sine hender og føtter grundig. Jeg forstår viktigheten av renhetsprinsippet når Ali og Sharif bruker ti minutter på å vaske seg før de går inn i det store rommet hvor alle samles for å lytte til imamens tale. Noen setter seg med en gang de kommer inn, mens andre utfører noen rituelle bevegelser. Noen sitter rett opp ned, andre sitter mer henslengt. Noen sitter og småprater, mens andre er fullt konsentrert om hva imamen sier. Noen har sokker på, andre er barbente. Alle har brettet opp buksene sine slik at de ikke skal berøre og skitne til gulvet. Da det er tid for bønn går alle fremover og stiller seg på rekker etter markerte linjer i teppet. Oppstillingen virker nesten militær, med bena godt fra hverandre skulder mot skulder. På Imamens ordre går alle samtidig ned på kne med pannen i gulvet. Alle bevegelsene er presist utført og det hviler en høytidelig stemning i rommet, bare avbrutt av en mobiltelefon som ringer med jevne mellomrom i det fjerne. Selv føler jeg meg som en fremmed inntrenger der jeg sitter passiv bakerst i rommet og bare observerer. Etter fredagsbønnen går de tilbake til sitt og sine. Utenfor står en pakistansk mann og selger tepper. Sharif kommenterer tørt idet vi forlater moskeen: "Først han går i moske og ber, etterpå han selge teppe svart!". Vi

ler av dette paradokset og går uten å snakke med noen andre. Senere treffer vi Mohammad, som har valgt å ikke gå i moskeen. For ham er det ikke en plikt å gå der for å være "rett muslim". Han har opplevd at en person i moskeen formante ham om hvordan han måtte leve som muslim. Han hadde fortalt Mohammad at han måtte kle seg tradisjonelt og slippe ut skjegget sitt. Mohammad misliker sterkt at andre forteller ham hvordan han bør leve som muslim. Derfor går han heller på Det Islamske Senter, hvor han kan treffe andre og be. Han unngår mennesker som vil diskutere eller formane ham om hvordan muslimer må leve.

Det *forestilte fellesskapet* i religionen er til stede, men overgår ikke de nasjonale og etniske fellesskapene. Det fellesskapet som jeg forestilte meg at samlingene i moskeen representerte var ikke som forventet. Mine egne naive forventninger om at det skulle være en sosial arena hvor muslimer møttes ble ikke oppfylt. Moskeen som et muslimsk fellesskap er ikke like samlende i eksil som i hjemlandet. De forteller meg at det er vanlig at muslimer som drikker alkohol også går i moskeen i Irak, men her i Norge er det ikke slik. Det er med andre ord en større avstand mellom de "rette" og de "urette" muslimene her. Den lokale moskeen er en mer integrert del av lokalsamfunnet i Irak, mens den her samler muslimer fra ulike muslimske land. Jeg trodde det sosiale rommet i eksilmoskeen skulle være mer *gemeinschaftig*, at de skulle uttrykke en opplevelse av essensiell likhet med andre i den religiøse minoritetsgruppen. Men det som ytre sett preget dette samfunnet var i større grad *gesellschaftige* relasjoner. De samlet seg i moskeen på grunn av en "kontrakt", et konkret formål om å utføre et religiøst ritual. Fokuset er på forholdet mellom dem og Allah. De uttrykker distanse og ulikhet med andre muslimer i moskeen på bakgrunn av språk og kultur. Den etniske og kulturelle tilhørigheten og fellesskapet overgår den religiøse.

Moskeens funksjon i Norge, som et sted hvor muslimer får praktisere sin religion sammen med andre, er utvilsomt svært viktig. Opprettholdelse av kontinuitet gjennom praktisering av religion er et viktig aspekt ved det å være muslimsk flyktning i Norge. Verdien i å kunne fortsette å gå på fredagsbønn, også i eksil, er stor i en fase av tilpasning til nye omgivelser. Ritualene er en form for kroppsliggjort kunnskap. Leo Eitinger forklarer viktigheten av å kunne ta i bruk slik kunnskap: "*Det at man ikke uavbrutt behøver å ta stilling til sine omgivelser, fordi adferd og forventninger er innlært, frigjør energi til andre formål*" (1981:41). I denne settingen er Ali og Sharif kulturelt kvalifiserte til å mestre sine

oppgaver. Ingen trenger lære dem hvordan de skal be til Allah. De er på hjemmebane og kjenner spillereglene. Når de møter andre med samme etniske og religiøse bakgrunn kan det sies at aktørene ofte opererer ut fra noenlunde samme rammebetingelser for adferd. I møte med nordmenn opererer de derimot på bortebane. Da er det norske spilleregler som gjelder, noe som for mange fører til det Grønhaug kaller ”*nedbryting av kommunikasjonen i majoritets-minoritets-forholdet*” (1979:137). For å unngå dette må det en ny rolleløsning til, hvor partene understreker likeverdet mellom deres respektive kulturer og lager nye regler for samhandlingen dem imellom.

Kurdere møter nordmenn

Er nordmenn fulle av fremmedfrykt?

I likhet med Inger-Lise Lien (1997) hadde jeg forventet å få høre historier om den norske fremmedfrykten, av opplevd rasisme på kroppen og hvordan det er å bli ekskludert på bakgrunn av etnisitet. Men disse historiene uteble. De fleste hadde tvert i mot positivt inntrykk av nordmenn. Min egen skuffelse over den manglende opplevde rasismen var paradoksalt, men likevel til stede. Lien forklarer dette med at de forhold og faktorer som kan svekke intervjuerens oppfattelse av innvandrers status og posisjon underkommuniseres (ibid:62). Stigmasymbolene fornektes og gjøres ubetydelige for å unngå denne svekkelsen. I tillegg blir rasister latterliggjort og omtalt som ”gærninger”. Hun foreslår at historiene blir omgjort til underholdning, som de i fellesskap kan le av og som fungerer som mental terapi. De beholder dermed forestillingen om sin egen styrke. Det er også mulig at min egen posisjon som norsk forsker medfører at de fremhever sitt positive inntrykk av nordmenn. De fleste har likevel opplevd ulike former for fremmedfrykt, alt fra tilfeldig sjikane på gaten til vanskeligheter på boligmarkedet. Deres reaksjon på slike holdninger varierer selvfølgelig. Latterliggjørelse og ignorering preger reaksjoner på den milde formen for fremmedfrykt som de omtaler som ”konservative mennesker”. Slike holdninger unnskyldes ofte med uvitenhet og alderdom og kan derfor tolereres. Sterkere uttrykk som åpen rasisme og eksplisitt forakt går mer inn på dem. Det er heldigvis lite av dette i Bergen, sier de. De fremhever Nord-Norge og Kristiansand som steder hvor slikt forekommer. Den utadvendte og pratsomme Ahmeds historie om sitt liv i Norge bærer ikke preg av fremmedfrykt og tilpasningsproblemer, snarere tvert i mot.

Ahmeds beskrivelse av Norge

Ahmed er en bekjent av Ali. De kommer fra samme by i Nord-Irak. Onkelen hans Rashid driver "Eksotisk Mat" hvor Ali og hans venner stadig er innom. Ahmed er 25 år og har en norsk kjæreste. Han er en såkalt "muffer" men har fått inndratt utlendingspasset, da UDI fant ut at han hadde bodd et år i Tyskland før han kom til Norge. I to timer sitter vi på kafé og snakker om hans liv her i Norge. Ahmed har mye positivt å si om Norge og nordmenn. Han liker nordmenn mye bedre enn tyskerne, som "tror de er bedre enn alle andre". Har han allerede internalisert Janteloven? spør jeg meg selv da han begrunner sitt syn på tyskerne. I Tyskland ble han stoppet ti ganger i løpet av en dag for sjekk av hans identitetspapirer. Her i Norge har han ennå ikke blitt stoppet av politiet på gaten. Grunnen til at politiet ikke bærer våpen i Norge må være at nordmenn er så snille. Ahmed har lest litt norsk historie og er stolt av at Norge kjempet mot Nazi-Tyskland i 2. Verdenskrig. Han synes lite om svenskenes nøytrale rolle i krigen.

Han forteller at han nettopp har besøkt sin bror i Stockholm, en by han likte godt. Det er lettere for utlendinger å få oppholdstillatelse og plass å bo i Sverige, noe som kommer av at det svenske stortinget ikke er så strenge med utlendinger som det norske. Han poengterer imidlertid at han utvilsomt liker nordmenn bedre enn svensker. Ahmed sier han aldri har hatt noen negative opplevelser i møte med nordmenn. Inntil nylig drev han en kebab-restaurant og fikk gjennom jobben flere norske venner. Det var slik han lærte seg språket og ikke gjennom norsktimer på skolen. Dette er merkbart siden han, i motsetning til de andre, snakker norsk med bergensdialekt. Det var også gjennom jobben han traff sin norske kjæreste. Hun er 30 år og studerer. De har vært sammen i halvannet år og har tidligere vært samboere. Nå bor de imidlertid hver for seg. Hun ønsker å gifte seg, men Ahmed vil ikke siden alle rundt ham sier at han må gifte seg med henne for å få norsk statsborgerskap. Nettopp derfor vil han ikke gifte seg med henne, det blir feil. Ahmed synes ikke det er noe problem at hun er kristen og han er muslim. De er ikke så veldig religiøse og går hverken i kirke eller moské. Han synes at kristendommen er litt bedre enn islam. "Hvordan kan eg være muslim når muslimer dreper kurdere?" spør han og tenker på sitt hjemland. Han forklarer at Kurdistan er et veldig gammelt land og at de egentlig tilba solen. Så kom araberne og gjorde dem til muslimer.

Det viser seg at Ahmed likevel har hatt negative opplevelser med nordmenn. Han innrømmer at han har et problem med kjærestens foreldre. Han har møtt dem to ganger men de ville ikke snakke med ham. Kjæresten hans hadde blitt veldig flau og forklart ham at det var fordi de var rasister. Den ene gangen han møtte dem var i Oslo under kronprinsbryllupet. Ahmed var på vei hjem fra Sverige og besøkte noen venner i Oslo. De hadde sammen med datteren reist til Oslo får å få med seg denne nasjonale begivenheten, siden de i likhet med Ahmed er glade i kongehuset. Men da de traff ham hadde de snudd seg vekk og bare motvillig sagt hei til ham. Ahmed forstår ikke hvordan nordmenn kan være rasister og nazister med historien friskt i minne.

Ahmed går for tiden på dagpenger, men ønsker å starte opp en kurdisk kafé i Bergen sentrum. Det finnes nemlig en slik kafé i Oslo, og den er veldig populær. De serverer billig kaffe og mat. Det er bedre at kurderne samles på kafé enn at de holder seg på Torgallmenningen. Det kan gi nordmenn et negativt inntrykk av kurdere, tror han. Problemet er bare å finne lokaler i sentrum. Han har prøvd, men ingen vil leie ut lokaler til restaurantdrift. Kafeen skulle hatt 4 rom; et kjøkken, et kurdisk-tv-rom, et rom med internet-pc og et rom der de kan sitte og drikke kaffe. Hvis ikke disse planene går i orden vurderer han å få jobb i fiskeindustrien.

Det er ikke aktuelt for Ahmed å reise tilbake til Nord-Irak. Han forstår ikke hvordan UDI kan forvente at de skal reise tilbake. Dessuten vil det bare være en fordel for Norge å ha mange kurdere. Da er det flere til å kjempe hvis det skulle bli krig. Dette har han gitt beskjed om til politiet, at han er villig til å sloss for Norge. Ahmed siterer et kurdisk ordtak: - Hvis vi spiser mat i et hus, etterpå vi vil være glad i det hus og stå bak det hus. At UDI hevder det er trygt å bo i Nord-Irak er også uforståelig for Ahmed. - Norge var jo selv med i krigen mot Saddams regime i 1991, og nå har de plutselig begynt å stole på ham? Han kommer ikke til å reise tilbake før de har fått en egen kurdisk stat, eget flagg og eget demokrati.

I likhet med andre kurdere fokuserer også Ahmed på det positive med Norge. Han avdramatiserer religionsforskjellene og legger vekt på sin kontakt med det norske samfunnet. Han føler tilhørighet både til menneskene, byen og landet Norge. Til og med kongehuset. Samtidig har han liten forståelse for den strenge innvandringspolitikken. Det finnes imidlertid også historier om møter med norsk fremmedfrykt, noe som neste eksempel viser. Felles for slike historier er at den fremmedfryktige latterliggjøres og dermed ufarliggjøres.

Mannen som skulle kjøpe symaskiner

Historien er om skredderen Ali. Etter å ha fått et sted å bo i Bergen ønsket han å arbeide som skredder. Han fikk en avtale med en butikk om at han kunne sy på bestilling fra dem. Til det trengte han symaskiner. Han fant en annonse i avisen der en person ønsket å selge to gamle industri-maskiner billig. Siden han selv ikke snakker så mye norsk fikk han en norsk kvinne fra butikken til å ringe på annonsen. Han fikk deretter adressen fra henne og dro sammen med en venn for å se på maskinene. Han fant huset og ringte på døren, men ingen åpnet. Han så at det stod en gammel mann i vinduet og vinket ham vekk. Han turte ikke slippe ham inn. Fortvilet over at han ikke åpnet, ringte Ali til butikken. Den norske kvinnen ringte den gamle mannen og forklarte hvem han var og at han ville se på symaskinene. Dermed var problemet løst. Den gamle mannen åpnet døren og slapp ham inn. Han var da svært hyggelig og syntes det var flott at maskinene igjen kunne bli brukt. Det hele endte med at Ali fikk begge maskinene gratis. Mannen var bare glad for at de kunne komme til nytte og at det fortsatt var noen som praktiserte hans fag.

Mens Ahmeds historie er et personlig narrativ vil jeg betegne denne som et kulturelt narrativ, siden det er mange kurdere som har hørt den. Den har blitt meg fortalt flere ganger av ulike personer når jeg har spurt dem om deres inntrykk av nordmenn og holdninger til utlendinger. Hvorfor forteller de denne historien til meg? Det er en morsom, men samtidig viktig historie. Den handler om fremmedfrykt, noe som kan være vondt å oppleve når en selv er fremmed. Narrativer er en meningssskapende prosess. Det meningsfylte med denne historien er nettopp dette at vi alle kan identifisere oss med hovedpersonen i fortellingen. Denne historien manifesteres i en diskurs som omtaler eldre nordmenn som skeptiske og redde for utlendinger. Deres egen rolle blir ikke et offer for andre menneskers negative holdninger, men snarere en kritikk og latterliggjøring av slike holdninger. Det er også en forklaringsmodell på en adferd de oppfatter som avvik fra en normal høflighet og gjestfrihet som de forventer å bli møtt med. Den gamle mannens uhøflighet formildes av at eldre mennesker ikke er like vant med innvandrere. Slik sett er det kurdernes egen åpenhet og vennlighet som fokuseres på. Historiens avslutning og plot retter fokuset på at disse holdningene ikke nødvendigvis sier så mye om menneskene. Den gamle mannen viser seg jo å være en svært hyggelig mann og de finner et felles møtepunkt. Ali får symaskinene og kan begynne å jobbe, mens den gamle mannen finner en glede i å vite at hans gamle maskiner og yrke blir ført videre gjennom denne innvandrerskredderen.

Nordmenn i asylmottak

Det noe spesielle med avdeling Y i asylmottaket er at det også bor nordmenn der. Det kommer av at eieren av bygningene leier ut leiligheter til kommunen, staten og privatpersoner. Tidligere var det mange kommunale boliger, men nå er det mest boliger for asylsøkere som venter på svar fra UDI og tildeling av bosted i kommune. De norske beboerne er en minoritetsgruppe på området. Bygningene er to etasjers rekkehus og er samlet på et område med en parkeringsplass og en lekeplass i sentrum. Det kan ved første øyekast se ut som et helt borettslag. Men når en går fra bussholdeplassen og kommer inn på området merkes det raskt at det ikke er et vanlig borettslag. Det første som slår en er støynivået. Ut fra vid åpne vindu spilles det høy popmusikk, flyktningbarn spiller fotball mellom husene mens de roper og skriker, noen barn ramponerer biler på parkeringsplassen og noen kvinner snakker høylydt til hverandre. Bygningenes falleferdige tilstand er et typisk kjennetegn på at det er et asylmottak. Utearealet innbyr

mest til å holde seg innendørs. Det er litt gress, noen trær, asfalt, søppel, sand og grus spredt rundt omkring, men ingenting tyder på at noen bryr seg om fellesarealet. En såkalt *allmenningens tragedie*.

Stereotypien av mennesker fra sydligere breddegrader er at de ikke er like opptatt som oss nordmenn av hage og uteareal. En god nordmann klipper sin plen og holder sine blomsterbed fine. Det er et viktig kulturelt tegn på en persons karakter at han har det ryddig og pent utendørs. For andre folkegrupper har ikke nødvendigvis dette tegnet samme positive meningsinnhold. En kanskje enda viktigere faktor som må medregnes er at de norske beboerne er i en helt annen situasjon enn flyktingene. De norske leietagerne har selv valgt å bo her på fast basis. De regner antagelig derfor dette som mer enn et midlertidig oppholdssted til de får noe bedre. For flyktingene derimot er ikke dette et sted de planlegger eller ønsker å bli værende på i overskuelig fremtid. De er i en overgangsfase og ser naturlig nok ikke samme verdien av å gjøre det trivelig utendørs som de fastboende norske gjør.

Jeg er interessert i dette multietniske samfunnet. Kurderne innrømmer at de ikke har noen særlig kontakt med de norske. De sier hei når de treffer dem ute, men ikke noe mer. Mohammad mener at de norske som bor her er konservative og ikke ønsker å snakke med dem. Han reagerte på at ingen av de norske han deler inngangsdør med tok kontakt og snakket med ham da han flyttet inn. Men forstår Mohammad det rett når han forklarer det med at de er konservative? Omar Sheikhmous, kurder fra Syria, skriver dette om sine første år i Sverige:

Men ändå fanns det en del element som var oförklarliga för mig, så som varför folk undvek att sitta bredvid mig i tunnelbanetåget eller varför människor i en samling blev tysta och undvek att kommentera någon synpunkt jag hade kommit med. Det tog många år att förstå att det första (att vilja vara för sig själv) var något specifikt svenskt, och inte berodde på främlingsfientlighet eller rasism och det andra berodde på rädslan att kanske såra mig, blyghet eller rädsla för att göra bort sig. Men det var irriterande! (1994:153)

Flere kurdere forteller at de ikke har noen interesse av å være med folk fra andre nasjoner. De trives best sammen med sine egne. De snakker samme språk og kommer

fra samme sted. De har like lite å gjøre med kosovoalbanerne som de har med de norske. De som bor på Y er tilfredse med at de slipper å dele bad og kjøkken med andre "folkeslag". Premissene for å bo her er at en bor sammen med familie i leilighet. De enslige på X bor på hybler og har felles bad og kjøkken, noe som gjør at flere møter mellom ulike etniske grupper finner sted. Kosovoalbanerne blir utpekt som den gruppen de ønsker å ha minst med å gjøre. Grunnen til dette er noe de kaller "forskjellig kultur". Jeg forstår at deres væremåter er veldig forskjellige. De kosovoalbanske beboerne består i motsetning til kurderne i stor grad av familier. Kurderne har en oppfatning av at de kosovoalbanske familiene frykter at de kurdiske mennene skal være en fare for deres døtre. Den tidligere nevnte casen hvor Haji forelsket seg med en jente fra Kosovo viser noe av grunnlaget for denne spenningen.

Noen av de norske beboerne har satt opp et plastbord og noen stoler utenfor inngangsdøren deres. Jeg går bort til dem der de sitter og drikker kaffe i det fine sommerværet. Beboerne i de andre bygningene passerer med jevne mellomrom på gangstien bare en meter fra bordet deres. "Utlendingene er veldig høflige og sier hei når de går forbi", sier Gretha, en kvinne i 50-årene. Hun har bodd her i et halvt år. Hun forsikrer meg om at det ikke er noe problem å bo så tett opp til flyktninger. Problemet er først og fremst at de ikke snakker norsk. Det er det som gjør at de ikke har så mye kontakt. Kontakten mellom dem er det stort sett barna som står for. De leker sammen uten språkproblemer. Det har vært noen små problemer som at biler har blitt "stripet opp", at ting som er gjenglemt ute har forsvunnet og at flyktningbarna har vært ute og bråket sent på kvelden. Etter hvert har de lært å ta noen forhåndsregler, som for eksempel at de parkerer bilene langt fra barnas lekeplass. Mottaksledelsen, som må erstatte skadene, bekrefter flere tilfeller av at flyktningbarn har ripet opp lakken på biler. Gretha og naboene reagerer på utlendingenes barneoppdragelse, eller mangel på sådan. De har ingen kontroll på barna sine, som er ute til tolv ett-tiden på natten og finner på rampestreker. Gretha peker på den ene bygningen og sier:

"Dette gjelder spesielt de over der, kosovoalbanere... De afrikanske bak der er bedre, barna deres er alltid pyntet og går i fine klær."

De innrømmer at det nok har vært noe kriminalitet, at ting har forsvunnet og at folk utenfra har kommet der og lett etter stjålne sykler. De synes imidlertid den største belastningen er

de norske turgåerne som av ren nysgjerrighet "går tur i mottaket og kikker" uten respekt for at de spaserer på folks bosted. Gretha har til og med hørt at turgåere har kikket på henne og kommentert til hverandre at hun nesten så norsk ut. Jeg spør om det har vært arrangert noen felles tilstelninger og om de har deltatt på noen selv. Det har de gjort, men problemet er at de fleste flyktningene er opptatt av at kvinner og menn skal være atskilt. På tilstelninger samles derfor menn i en gruppe og kvinner i en annen, noe som føles unaturlig for de norske. De ønsker å opptre sammen med ektefellen og andre bekjente av motsatt kjønn. Avstanden mellom de norske og flyktningene er ikke uventet stor i forhold til kjønnsrelasjoner i inter-etnisk samhandling. Mens de norske søker en minimalisering av kjønn som strukturerende for sosiale relasjoner, er manns- og kvinnesfæren tilsynelatende atskilt hos mange flyktninggrupper, i hvert fall i det offentlige rom. De norske etterlyser midler til å drive dugnader, noe de tror ville fungert som en kontaktskapende aktivitet. De kunne blitt kjent med de andre gjennom å gjort noe sammen. Det er imidlertid usikkert om dugnad er et like kjent begrep for flyktningene som det er for oss nordmenn. Dessuten er det tvilsomt om den midlertidige tilværelsen i mottak motiverer dem til å ta i et tak for at fellesområdet skal bli triveligere, uten egen økonomisk vinning. Sannsynligvis ville det fungert bedre å ansette flyktningene som betalte arbeidere, siden mange av dem er arbeidsledige og har begrenset økonomi. De kunne pusset opp bygningene og uteområdet mot betaling fra ledelsen. Det ville også trolig medført økt kontakt mellom beboerne og skapt et bedre miljø for alle.

Norsk stortingsvalg og karismatiske politikere

Tiden frem til september bar preg av at det nærmet seg stortingsvalg. Vi satt ofte på benker i nærheten av valgbodene på Torgallmenningen. De var interesserte i å vite mer om de ulike partiene som stilte til valg. Jeg syntes det var spennende å diskutere dette emnet med dem. Siden de ikke er norske statsborgere har de heller ingen stemmerett ved valget. De var likevel langt fra nøytrale i forhold til de ulike partilederne. Tvert imot hadde de en oppfatning av hvilket parti, og spesielt partiledere, som ville være best for landet. Dette viser en tilhørighet til landet og en tiltro til de som styrer. Det jeg ble oppmerksom på var at alle, uten unntak, likte Kristelig Folkeparti best. Som muslimer finner de mange felles verdier med dette partiet. Noen ganger refererte de til dette partiet som "religionsparti". Men årsaken var ikke så mye deres partiprogram som deres leder, Kjell Magne Bondevik. Han hadde de stor tiltro til. Deres begrunnelse for hvorfor de likte ham var at de syntes han "så snill ut", med det mente de sympatisk snarere enn dumsnill.

Den de imidlertid likte minst var Høyres Jan Petersen. Forklaringen på hvorfor de ikke likte han var også basert på hans utseende og vesen, eller rettere sagt mangel på karisma. I tillegg skal det sies at de heller ikke likte Carl I. Hagen, men det var mest på grunn av det de oppfattet som fremmedfiendtlige holdninger.

Det er, ifølge Max Weber (1971), 3 fundamentale prinsipper for legitimering av autoritet:

1. *Rasjonelle lover og regler er grunnlaget for det legale herredømmet.*
2. *Tradisjonen ligger til grunn for det tradisjonelle herredømmet.*
3. *Lederens karisma gir oss det karismatiske herredømmet.*

Disse tre prinsippene er grunntypene i herredømmets struktur. De fleste strukturformene er kombinasjoner av disse grunntypene. Kurderne som kommer fra et land med sterkt fokus på person og tradisjon i herredømmet bringer dette med seg i deres analyse av hvem som bør styre Norge. Vår styreform har vært demokratisk parlamentarisme i over 100 år, vi respekterer derfor myndighetene på bakgrunn av at lovene og reglene fremstår for oss som rasjonelle. Vi avgir vår stemme ut fra hvilket parti vi tror har det beste partiprogrammet, samt hvilket parti som har den beste statsministerkandidaten. Kurderne er derimot sikre på at Bondevik er den rette mannen til å styre landet. Det er hans karisma som er utslagsgivende. De verdsetter en leder som ser snill ut. Mens Petersen står for dem frem som en usympatisk mann. Valget, som ble en suksess for Høyre, viser at nordmenn ikke verdsetter lederens personlige utstråling like høyt. De har mer tiltro til det politiske programmet enn til de personlige egenskapene. Max Weber sier følgende om det karismatiske herredømmet:

... herredømme i kraft av en affektbestemt hengivelse til herskerens person og hans nådegaver (charisma), og da særlig magiske evner, åpenbaringer eller heldedåder, åndens eller ordets makt... Grunnlaget for den charismatiske autoritet er "troen" på profeten, ... (1971:98-100).

Deres *affektbestemte hengivelse* til Bondevik uttrykker en ulik vektlegging av hva som legitimerer autoritet. Noe som kommer av deres bakgrunn fra et land med andre strukturelle former i det politiske liv. Herredømmet i Irak bygger på tradisjon og en sterk Saddam Hussein. Store karismatiske ledere står også sentralt i de kurdiske politiske

partiene. Noen vil også hevde at det skyldes en ideologi som kommer fra de tradisjonelle kurdiske stammesamfunnene med mektige stammeledere. Personlige egenskaper hos mennesker med makt er av stor betydning, noe de sterke politiske lederne Jalal Talabani i PUK og Massoud Barzani i KDP demonstrerer. Dette autoritetsfenomenet finnes også i lokale kontekster som i asylmottaket og innvandrerkontoret. De bruker sterke superlativer når de omtaler "sjefen" på mottaket. Snillhet, blir også her trukket frem som den viktigste menneskelige egenskapen. At "sjefen" i tillegg er utadvendt og tar seg tid til å snakke med dem gjør ham ikke mindre populær.

Hvordan oppnå vennskap med nordmenn?

Det er få kurdiske flyktninger som har mye kjennskap til nordmenns livsverden. Det er vanskelig for dem å få norske venner. Først og fremst må de beherske språket, så må de finne inter-etniske møtesteder. De norske som kurderne først blir kjent med er ansatte på mottaket og norsklærere. Det er avgjørende at en får praktisert norsk jevnlig for å mestre ulike situasjoner i møte med nordmenn. Selv om relativt få av de relativt nyankomne kurderne har nære vennskap med nordmenn, er det flere som har norske bekjente som de treffer med jevne mellomrom. For noen er diskotek og pub arenaer hvor de kan drikke alkohol og bli kjent med nordmenn, eller kanskje "nordkvinner". Slike bekjentskap er imidlertid vanskeligere for "rette" muslimer som avstår fra slik praksis. Ali ønsker for eksempel å finne en norsk kvinne som han kan gifte seg med, men hvordan kan han finne henne når han ikke går på diskotek og drikker? Andre naturlige møtesteder er gjennom jobb. Det er slik både Mohammad og Haji har skaffet seg norske venner. Alternativt kan de være så "heldige" at de blir studieobjekter for en norsk hovedfagsstudent i antropologi. I tillegg finnes selvfølgelig en rekke andre situasjonsbestemte relasjoner; på boligkontoret, butikkansatte, naboer og lignende. For mange er det likevel et problem at de ikke kjenner noen nordmenn. Uten norske venner og bekjente vil de i mange kontekster mangle den nødvendige *kulturelle kapital*²⁷ til å mestre de "norske" problemene. Det hadde mange ganger vært en stor fordel hvis de kunne ha spurt en norsk venn om råd eller hjelp.

For de som ikke har arbeid begrenser ofte kontakten med nordmenn seg til dem i hjelpeapparatet. Det består av ulike institusjoner som asylmottaket, det kommunale

²⁷ Med begrepet "kulturell kapital" menes visse rutinegjorte væremåter og preferanser som utgjør en personlig kompetanse.

innvandrerkontoret, arbeidsformidlingen og skolen. Kontakten med myndigheter som Utlendingsdirektoratet og Utlendingsnemda foregår gjennom politi og advokat. Felles for disse relasjonene er at de norske utfører en tjeneste på bakgrunn av kurdernes flyktning- og klientstatus. Vi skal se nærmere på møtet med norske myndigheter og det kommunale hjelpeapparatet. Hvordan de opplever denne relasjonen er avgjørende for hvilke strategier de velger å ta i bruk i kampen om velferdsgodene. Mens deres kurdiske og muslimske identitet oppleves som naturlig er den tilskrevne identiteten som flyktning og sosialklient relativt ny. Avmakten og motstanden i slike relasjoner vil bli drøftet gjennom inngående beskrivelser av møter på lukkede arenaer som advokatkontoret og innvandrerkontoret.

KAPITTEL 5 **Motstandskampen mot myndighetene**

Hjelpeapparat eller kamparena?

"De hjelper ingen, de bare sitte og drikke kaffe hele tiden!"

En arbeidsledig kurder som daglig er innom Arbeidskontoret uten å oppleve at situasjonen endrer seg, vil nødvendigvis føle at han ikke får den hjelpen han forventer. Negative utsagn om kontorets ansatte, som det ovenfor, kan derfor være like mye et uttrykk for frustrasjon som saklig kritikk mot enkeltpersoner. Frustrasjonen og skuffelsen over ikke å få hjelp på offentlige kontorer vil i mange tilfeller føre til adferdsendring. Når de ikke oppnår forventede goder ved å "være snill" må de endre sin adferd og kjempe seg til godene ved å "være sint".

De ansatte på asylmottaket beskrives som ok. Noen av dem behandler imidlertid kvinner bedre enn menn. Denne forskjellsbehandlingen blir av flere trukket frem som negativt. De sier også at de ansatte er flinkest når "sjefen" er tilstede, da er de alltid veldig hjelpsomme. "Sjefen" beskriver de, som nevnt i forrige kapittel, derimot utelukkende som et fantastisk og unikt menneske. Selv om de ansatte er hyggelige når de snakker med dem så hjelper de dem ikke nødvendigvis alltid med deres problem. Relasjonene bærer preg av at den ene hjelper den andre. Inntrykkene og vurderingene av de ansatte baseres på om de er fornøyd med den faktiske hjelpen de får, ikke bare hvor hyggelige og sympatiske de fremstår som. Det samme gjelder kontakten med det kommunale innvandrerkontoret der de bosettes. De ønsker alle å klare seg selv og ha minst mulig med dem på kontoret å gjøre. Ali har imidlertid regelmessig kontakt med dem siden han ennå er avhengig av økonomisk støtte. Når jeg, etter nok et "mislykket" møte, spør ham om hva han synes om de som jobber der sier han: "Jeg tror de er alle bra. Hvis jeg er bra de er alle bra, hvis jeg er ikke bra de er alle ikke bra." Jeg skal i dette kapitlet beskrive Alis møte med innvandrerkontoret og drøfte hans strategi for å oppnå sine mål.

Før jeg går inn på møtet med det kommunale hjelpeapparatet skal jeg gå nærmere inn på de viktigste faktor i en asylsøkers tilværelse; Utlendingsdirektoratet. Avgjørelsene som tas av disse myndighetene får store konsekvenser for flyktingens forsøk på å unnsnippe eksilets liminalitet. Mine informanter representerer tre grupper med ulik flyktingstatus.

Det er de med oppholdstillatelse, de med oppholdstillatelse og inndratt utlendingspass og "mufferne" uten oppholdstillatelse. Det er stor misnøye med UDI og norske myndigheter blant de passløse og "mufferne". De føler seg urettferdig behandlet, mistrodd og uønsket. Uten at de oppnår rettigheter og plikter som andre i Norge blir de værende i denne liminalfasen på ubestemt tid. Uansett hvor godt integrert en blir i det norske samfunnet vil det være UDI som avgjør om og når reinkorporering finner sted. Å reise tilbake i tråd med UDIs ønske er likevel ikke et alternativ. Alternativene er enten å bli værende og la prosessen gå sin gang eller reise til et annet eksilland. Jeg skal beskrive hvordan Mohammad opplever denne kampen for å få tilbake sitt utlendingspass, slik at han kan bevege seg fritt utenfor Norges grenser.

Kampen mot UDI

Mohammad er fratatt utlendingspasset

Saksbehandlingen av de individuelle asylsøknadene er et sentralt samtaletema blant mine kurdiske informanter. For dem som ikke har noen avklart status er det en slitsom prosess de må gjennom. "Mufferne" og de passløse er inne i en slags limbo-tilstand, hvor de ikke vet hva noe om hva som skal skje i deres sak. De kjemper en håpløs kamp mot en stor og uangripelig motstander. UDI fremstår for dem som et fjernt maktapparat uten ansikt. Den voldsomme avmaktsfølelsen og fortvilelsen som følger av dette har psykologiske dimensjoner som en kjenner igjen i Kafkas beskrivelser i Prosessen. De må innfinne seg med at de ikke vet hva som skal skje med dem.

Mohammad behersker det norske språket rimelig bra. Han kommer fra en velstående familie og har universitetsutdannelse fra Irak. Jeg har inntrykk av at han nyter stor respekt blant sine kurdiske bekjente. Mohammad har flyttet fra mottaket til en kommunal leilighet litt i utkanten av byen. Han trives med jobben som lærer og har blitt venn med arbeidskollegaen Anders. Sammen er de ofte ute og kjører i Mohammads nyinnkjøpte bil. Mohammad har ikke førerkort og øvelseskjører med Anders for å slippe å ta dyre kjøretimer på trafikkskolen. I boligblokka er det forbudt å montere parabol utendørs. Mohammad har i likhet med flere andre i blokka ignorert dette forbudet og investert i parabol, slik at han kan se på kurdisk og arabisk tv. På fritiden spiller han av og til fotball sammen med de andre lærerne på skolen. Imidlertid har han ikke tid til å være så mye

med sine venner nå som tidligere. Han jobber hver dag og bruker ofte kveldene til å forberede undervisningstimen sine. Mohammad hadde vært svært tilfreds hvis det ikke var for problemet med UDI. Utlendingspasset hans ble inndratt i juni 2001 da UDI, gjennom fingeravtrykkregisteret, avslørte at han hadde søkt asyl i Tyskland med annet navn og fødselsdato. Hvis Mohammad hadde nevnt oppholdet sitt i Tyskland hadde han trolig blitt sendt tilbake dit, siden flyktninger ikke har rett til å søke asyl i mer enn ett Schengenland. Han er frustrert over vedtaket som begrenser hans bevegelsesfrihet. Konsekvensene av å få inndratt utlendingspasset blir veldig omfattende for kurdere som lever i en transnasjonal diaspora. Å være hindret fra å bevege seg over landegrensene medfører at den fysiske kontakten med familie og venner innskrenkes. Inndragelse av utlendingspass får derfor konsekvenser for deres sosiale kontaktnett. De rammer ikke bare Mohammad på det sosiale nivået. Rent praktisk betyr det at hele hans livsverden er innskrenket til et fysisk begrenset område i Norge. Denne begrensningen gjør at han ikke kan opprettholde kontakt med sine søsken og sin mor som bor i andre land i Europa. Det er også en psykologisk belastning å være "fengslet" i Norge, slik han også opplevde i Irak. Han har klaget på vedtaket, men fikk svar tilbake at klagen ble sendt inn 6 måneder for sent og derfor ikke ville bli vurdert. De kunne imidlertid opplyse ham om at klagen i alle tilfeller ikke ville blitt tatt til etterretning, siden det er tvil om hans riktige identitet. Han har oppgitt to noe ulike navn og fødselsdato i de to landene, noe Mohammad forklarer som en misforståelse. Navnet hans kan nemlig skrives på forskjellige måter. I Tyskland hadde han en arabisk tolk, mens han i Norge fikk kurdisk tolk. Hvorfor hans registrerte fødselsdato i Tyskland er fire år feil vet han ikke. Dag og måned er derimot den samme, noe han mener forklarer at han ikke bevisst har oppgitt falske opplysninger. Mohammads militære dokumenter som bekrefter hans identitet hjelper heller ikke, siden UDI anser alle irakiske identitetsdokumenter som upålitelige og potensielt falske. Hans eneste kommunikasjonskanal til UDI går gjennom advokaten, som sender inn klager på UDI sine vedtak.

Mohammad hos advokaten

Kurderne bruker mye tid på å diskutere hva de kan gjøre for å få UDI til å endre vedtak i sakene deres. Hvor mye makt har advokaten? Kan han påvirke UDI gjennom klageinstansen? Jeg ble med Mohammad til advokaten hans for å observere et slikt møte. Hans forrige advokat hadde sagt rett ut til Mohammad at han heller kunne skrive klagebrevene sine selv, det var ingenting han kunne gjøre for å hjelpe ham. Mohammad hadde derfor fått anbefalt å skifte advokat. Nå skulle vi på hans første møte med den nye

advokaten. Mohammad hadde på denne tiden ikke lært så mye norsk, så samtalen gikk på engelsk. Etter å ha forklart advokaten at han har blitt fratatt sitt utlendingspass og at UDIs anklage om forfalskning av identitet er grunnløs, spør Mohammad (M) ham om det er mulig å anke. Det er mulig, men advokaten (A) gir ham ikke veldig mye håp.

M: How will it be for me if the answer is negative?

A: It will be terrible for you.

M: I don't know. I can't stay here in this situation.

A: I think the reason UDI treat you this way is because they hope you will leave. It is very bad.

M: So they should just send me back. It is not economical reasons why I am here. I am ready to go back. I will be responsible for what happens. This is like living in a big prison.

A: This is their treatment. Generally they believe that all Iraqi documents are false.

M: They can have fingerprints, everything. I will bear all consequences.

A: Treating you like this is also keeping you in prison.

M: Psychologically it is...

A: Very well. Soon as I hear anything I will contact you.

M: And... How long do you think I have to wait?

A: I think about 2-3 months. They work very slow you know. If we don't get answer by then we will push them.

M: It doesn't matter. Is there any other way? If they will punish me for lying it is ok. I am ready for prison. I can do one year. I am ready to pay money. But don't treat me like this.

A: Okay. Very good.

M: I am ready.

Møtet med advokaten bærer preg av at aktørene uttrykker den samme oppfatningen av UDI. De er begge maktesløse i forhold til beslutninger som tas av myndighetene. Advokaten uttrykker enighet med Mohammad i at UDIs politikk er inhuman og påpeker at han skal gjøre det han kan for å omgjøre vedtaket. Han er likevel misfornøyd med advokaten sin. Forholdet deres er basert på at Mohammad betaler advokaten for at han skal fremme klager til UDI og Utlendingsnemda. Når ingen av disse klagene fører frem er det forståelig at Mohammad føler at han betaler for en tjeneste han ikke får noe igjen for. Etter et senere kort møte med advokaten spør jeg han om advokaten alltid avslutter møtet etter 10 minutter. "Nei, det er alltid 3 minutter", svarer han sarkastisk. "Men han er veldig flink til å sende regningene, de kommer alltid presist", sier Mohammad. Han er skuffet over hvor lite makt advokatene i Norge har. Han forteller om hvor mye hjelp hans onkel i USA fikk av sin advokat og at han trodde det fungerte på samme måten her i Norge. Samtalen på advokatkontoret foregår på et språk som ikke er morsmålet til noen av aktørene, noe som bidrar til likeverdighet dem imellom. Mohammads frustrasjon kommer likevel ut mot slutten av møtet. Han poengterer overfor advokaten at han er klar for fingeravtrykk, dna-prøve, fengsel, betale penger, hva som helst, bare han slipper å bli behandlet på denne måten. Advokaten lytter til ham og forstår hans fortvilelse, men kan ikke love å utrette noen mirakler. Mohammads frustrasjon og oppgitthet når ikke frem til myndighetene, de kommer ikke lengre enn til advokatkontoret. Der blir de transformert og redusert til et skriftlig, rutinemessig, standard klagebrev som senere havner i saksmappen hans hos UDI. Avstanden til UDI og følelsen av avmakt er enorm. Det overrasker meg ikke at Mohammad etter møtet virker deprimert. Vi blir sittende ute i solen og drikke kaffe, men været hjelper ikke på humøret hans i dag. Synet av turistene som smiler og vifter med sine kamera gjør ham bare trist. De er visuelle symboler på friheten til å kunne reise fra land til land og illustrerer hans eget ønske om å kunne bevege seg fritt med pass. "When I see tourists I think how lucky they are. They can travel all over the world", sier Mohammad og ser ned i en tom kaffekopp.

Da jeg igjen treffer ham over en kopp kaffe i januar 2002, over syv måneder senere, har han nettopp mottatt negativt svar på klagen. Samtalen går ikke lenger på engelsk, men på norsk. Han ønsker selv å snakke norsk slik at han kan forbedre norsken sin. Når jeg spør ham om det går bra på jobben svarer han: "Ja, jobben går bra, men livet går ikke bra..." Slik skifter han umiddelbart tema for samtalen fra jobb til UDI. Han forklarer at han har fått brev fra dem og det er tydelig at han opplever dette vedtaket fra de norske

myndighetene som en hard straff. Han ser selv det ironiske i at han flyktet fra et Irak med stengte grenser til noe han trodde var frihet og demokrati. I stedet opplever han igjen å være uten pass og ikke kunne reise hvor han vil. Han ønsker å bli værende i Norge, men han kan ikke være her uten pass. Han blir værende i en liminalfase. Han har fått oppholdstillatelse og er derfor en reell flyktning, men har likevel ikke samme rettigheter som andre flyktninger. UDI har erkjent at han har rett på beskyttelse, det vil si oppholdstillatelse på humanitært grunnlag. De har med det sagt at generelle forhold i hans hjemland gjør det farlig for ham å vende hjem. Samtidig har de inndratt hans utlendingspass som straff for påstått id-forfalskning. Mohammad har vanskelig for å forstå logikken i dette vedtaket. Situasjonen gjør det også vanskelig for Mohammad å legge planer for fremtiden. Broren hans, Sharif, har som nevnt tidligere funnet seg kone i Tyskland og de skal gifte seg snart hos hennes familie i Nord-Irak. Mohammad ønsker svært gjerne å delta i sin brors bryllupsfest, og vil søke om midlertidig pass. Han kan ikke engang reise til Tyskland og møte sin nye svigerinne og hennes familie.

Alternative strategier vurderes

Hva skal han gjøre? Det gikk greit å besøke søsteren i Sverige, da det ikke er noen passkontroll mellom skandinaviske land. Han utsatte det imidlertid i det lengste i håp om å få passet tilbake. Det er vanskeligere å dra til Tyskland. Jeg forstår at det er viktig for brødrene at de klarer å løse dette problemet. De forteller om en annen kurder med nøyaktig samme problem som Mohammad. I motsetning til Mohammad hadde han ikke akseptert svaret fra UDI. Sharif demonstrerer for meg hvordan han hadde truet en av de ansatte og jeg forestiller meg at situasjonen hos UDI må ha vært svært ubehagelig. Han hadde gått inn på det regionale UDI-kontoret, pekt på sin saksbehandler og sagt bestemt: "Du, du skal hjelpe meg!". Hans adferd hadde vært truende og aggressiv. Hva som deretter skjedde på kontoret forteller ikke Sharif, men en måned etterpå hadde han fått passet sitt tilbake. Han fikk også innvilget familiegjenforening med sin kone og sine barn. Brødrene er overbevist om at slike strategier fører frem. Det hender at slike konflikt-situasjoner utarter seg, noe denne artikkelen i BT (18.3.02) forteller om:

Politi væpnet med skjold og køller måtte ved 12.45-tiden mandag rykke ut til UDIs kontorer på Bryggen for å pågripe tre personer. Gjennom sin advokat var to av de tre kurdiske asylsøkerne nylig blitt gjort kjent med avslag på søknad om oppholdstillatelse. Sammen med en tolk troppet de opp på Utlendingsdirektoratets kontorer i Bugården på Bryggen for å legge frem sin sak. De tre, to menn og en kvinne, alle i trettiårene, nektet på anmodning å forlate UDIs kontorer.

- Vi måtte derfor tilkalle politiet, sier regiondirektør Atle Berge i UDI Vest til bt.no.

De tre kurderne satte seg til motverge, og de første politifolkene måtte tilkalle forsterkninger. I tumultene ble det kastet en gjenstand mot et vindu som knuste.

- Våre ansatte trakk seg tilbake, og ble ikke fysisk truet, sier regiondirektør Atle Berge. De tre kurderne sitter nå i varetekt, inntil det blir tatt stilling til hva som skal skje videre med dem.

Sharif er overbevisende når han forklarer meg at en må være sint og aggressiv for at de skal bry seg. Han mener at det er det broren har gjort feil, han har vært altfor snill. Mohammad er likevel motvillig til å bruke en slik strategi. Han ønsker å vise folk respekt og være høflig. Sammen med hans norske venn, Anders, prøver vi å finne ut hvordan vi kan løse dette problemet. Vi sitter på Godt Brød og diskuterer saken hans. Mohammad har spandert kaffe og gulrotkake på oss. Anders vet at han har vært registrert med et annet navn i Tyskland på grunn av en feil i språkoversettelsen. Men han forstår ikke at dette er grunn nok til å hevde at Mohammad har forfalsket sin identitet. Han blir overrasket når jeg sier at det i tillegg til denne feilen også er feil i fødselsdatoen, at han er fire år eldre i følge de tyske papirene. UDI har grunnlag for å hevde at Mohammad har operert med to ulike identiteter. De fester naturligvis større tillit til tyske myndighetene enn de gjør til ulovlige innvandrere. Vi blir enige om at han skal prøve å ringe til opplysnings-tjenesten hos UDI. Kanskje kan han i det minste få et generelt svar på om han noen gang kommer til å få tilbake sitt pass. Anders mener at dette uansett er en sak for media. En avisartikkel om Mohammad og behandlingen han har fått av UDI ville sannsynligvis ha vekket oppsikt. Kanskje det er det som må til for at det skal bli satt søkelys på denne delen av flyktningspolitikken. Det er derimot langt fra sikkert at det ville ha medført noen endring i Mohammads sak. Belastningen med å stå frem i media må også vurderes opp mot sjansen for at det vil føre frem. Mohammad er selv skeptisk til å stå frem i media. Hvis han skulle stått frem måtte det ha vært anonymt. Han ønsker nemlig ikke å bli gjenkjent på arbeidsplassen eller i andre sammenhenger.

I mai 2002 er situasjonen uendret. Han har fått nok et avslag fra Utlendingsnemda, denne gangen på hans søknad om midlertidig pass for sin brors bryllup. Advokaten gir ham heller ikke noe stort håp når han forteller at han ennå ikke har hørt om noen som har fått tilbake et inndratt pass. Det eneste de kan gjøre er å fortsette å sende inn brev og søke om omgjørelse av vedtaket, noe de kan holde på med i 100 år, ifølge advokaten. Mohammad slites ut av denne prosessen. Det nærmer seg sommerferie, men han vet

ikke om han orker å fortsette i jobben på fulltid neste år. Han forklarer at han er psykisk utslitt og at det er veldig slitsomt å arbeide i denne situasjonen. Han bestemmer seg likevel for å reise til Tyskland, uten pass. Broren har allerede reist ned og han måtte ikke vise passet, så Mohammad tar sjansen. Selv om han vet hvordan han kunne skaffet seg falskt pass har han aldri vurdert det alternativet. Hvis han blir stoppet på grensen kommer han til å vise sitt id-kort og forklare situasjonen slik som den er. Selv om ikke Mohammad selv tar i bruk aggressive strategier i kampen mot UDI blir han presset til å velge andre risikable strategier. Han velger å kjempe sin kamp ut fra de rådende regler for akseptert adferd. Neste case viser hvordan en slik kamp kan utvikle seg til en åpen konflikt, idet den ene parten velger å utvide regelverket for adferd. Den demonstrerer også dynamikken i slike relasjoner og hvordan konflikter eskalerer når partene mister troen på at de kan komme til enighet.

Kampen mot Innvandrerkontoret

Alis møte med det kommunale innvandrerkontoret

Jeg vil forsøke å beskrive denne sosiale arenaen som en forhandlingssituasjon hvor partene i utgangspunktet har det samme mål. Både Ali og hans sosialkurator ønsker det beste for Ali, at han skal integreres i det norske samfunnet på beste og raskest mulig vis. Sosialkuratoren må likevel ta hensyn til et regel- og rammeverk som begrenser forhandlingsrommet. Det er derfor i relasjonen og sakens natur et potensial for konflikt mellom dem. For å kunne forstå Alis adferd, fortolkninger og strategier på denne arenaen vil utdrag fra ordvekslingen i disse møtene gjengis så nøyaktig som mulig. Jeg har derfor med tillatelse fra deltagerne benyttet båndopptager for å kunne beskrive møtene og språket de anvender. Analysen av denne casen vil rette fokus mot hva Ali opplever i møtene på innvandrerkontoret. Jeg gjør oppmerksom på at hensikten med denne analysen ikke er å evaluere de ansatte på MOKS, men snarere å *"tale våre informanternes sak"* (Nielsen 1996:102), i dette tilfellet Alis sak.

Det som før het *Innvandrerkontoret*²⁸ er nå omdøpt til "MOKS - Mottaks og kompetansesenter for integrering av innvandrere og flyktninger". Organisasjonen MOKS ble opprettet ved årsskifte 2000/2001. De skiftet lokaler og klarte samtidig å samle helsetjenesten og tolketjenesten i samme bygg som selve innvandrerkontoret. Slik har

kommunens apparat for innvandrere og flyktninger blitt smidigere og mer helhetlig. Ved årsskifte 2001/2002 ble det også innført et nytt handlingsprogram som bygger på Stortingsmelding nr. 17 (2000/2001). Formålet med denne handlingsplanen er at flyktningene ikke skal bli sosialklienter, men at de aktivt skal bestemme sin egen fremtid. For å oppnå dette innføres et nytt introduksjonsprogram som skal tilpasses hver enkelt. Driftsleder Kåre Berge forklarer at en fortsatt vil få sosialhjelp, men at en også skal få tilbud om introduksjonsstøtte. Beløpet vil ligge noe høyere en sosialhjelpen, men forplikter at en binder seg til et opplegg på 30 timer i uken. Opplegget bygger på erfaringer fra USA, Nederland, Sverige og Danmark, og skal bestå både av norskundervisning og yrkesrettet opplæring. Metoden er dialog med flyktningen og målet er at han skal styre sitt eget liv. Han skal sette opp egne ønsker og planer for hva han vil i dette landet, med veiledning om hva som er realistisk. "Tingene skal skje i dialog med vedkommende", sier Berge engasjert. Målet er at en kommer vekk fra passiv sosialhjelp og klarer ta hånd om sitt eget liv og bli raskere integrert. Han påpeker imidlertid at dette gjelder for dem som har flyktningstatus, ikke "muffere" som Ali. De ønskes ikke integrert i samfunnet, da de ikke har noen rett til å være her.

For å få et bredere bilde av kurdernes livsverden har jeg fulgt Ali på noen møter med hans sosialkurator. Ali har mange problemer som han ønsker å løse. Hans profesjon som skredder er ikke like etterspurt her som i Irak. Han syr på oppdrag fra en butikk, men inntekten varierer og er ikke tilstrekkelig til at han kan slutte med sosialhjelp. Arbeidsplassen hans er hjemme i en liten, fuktig, mørk kjellerleilighet på 15 kvadratmeter, med et kombinert kjøkken og dusjkabinett uten varmt vann. Oppholdsrommet består av en seng og et lite bord, foruten to store symaskiner som tar mesteparten av plassen i rommet. Det er forståelig at Ali ønsker et nytt sted å bo. Han flyttet frivillig ut av asylmottaket etter å ha fått innvilget Bergen som bosettingskommune. Leiligheten fikk han gjennom en venn av norsklæreren hans. Ali orket ikke lenger sitte på mottaket og vente på å få tildelt en kommunal bolig. Planen var å finne en bedre bolig senere når han hadde spart opp penger. Det at han selv skaffet seg bolig gjør imidlertid at han faller ut av ventelisten og mister retten på kommunal bolig. Det er de som fortsatt sitter på mottak som prioriteres, ikke de som er misfornøyde med boligen sin. Ali har med andre ord gjort et valg som han nå angreir på. Han ønsker å flytte tilbake til mottaket, men det lar seg ikke gjøre har

²⁸ Siden hensikten ikke er å beskrive dette spesifikke kontoret (MOKS) vil termen "innvandrerkontoret" bli anvendt i oppgaven. Det er også et ord som gir mening for både klienter og allmennheten.

mottakslederen fortalt ham. Ali er ensom og deprimert. Han kan være inne flere dager i strekk uten å treffe noen venner. Vennene hans bor fortsatt på mottaket og venter på kommunal bolig. Det er hovedsakelig temaene bosted og arbeid han tar opp hos sosialkuratoren. Han argumenterer i kampen om å oppnå disse godene med å vise til hans ulykkelige tilstand, både psykisk og fysisk. Han viser til utallige forsøk på å ordne det selv og at andre kurdere i hans situasjon har oppnådd det samme. Jeg vil gjennom utdrag fra ulike møter påpeke hvordan deres relasjon utvikler seg over tid. Denne utviklingen forklares ut fra samhandlingens ethos, de emosjonelle aspektene av, og dets dynamiske konfliktpotensial.

Sosialkuratorens stemme

Jeg har også møtt hans sosialkurator alene for å høre hvordan hun oppfatter Ali og møtene deres. Siri er utdannet sosionom og har tidligere jobbet på sosialkontor. Hun liker bedre å arbeide med innvandrere. Siri er alltid i godt humør og latteren hennes sitter løst, en god egenskap i dette yrket. Selv tror hun dette noen ganger kan være et problem i forhold til deprimerte klienter, at de faktisk kan bli enda mer deprimerte bare av å møte henne. For tiden har hun 35 klienter med ulik etnisk opprinnelse, hvorav mange representerer hele familier. Flere av klientene er kurdere og Siri påpeker at de har utpekt seg positivt og vært veldig flinke til å skaffe seg jobb. Hun legger til:

”Det har aldri blitt ansatt så mange her i Bergen, i alle fall som jeg vet om, av flyktninggrupper. Det oppstod vel kanskje først og fremst i fjor når den store kurdergruppen kom som asylsøkere, at de faktisk klarte å finne seg jobber i rengjøring, i fiskeindustrien, det er noe helt nytt som vi ser, samtidig som de og klarte å finne seg boliger på det private markedet, det og er helt nytt....”

På innvandrerkontoret tror de grunnen til dette er at mange av dem som venter på brev fra UDI vil bevise for de norske myndighetene at de klarer seg på egen hånd. Siri mener derfor at Ali ikke representerer kurdernes situasjon i Bergen. ”Han har vært veldig uheldig og hadde fortjent noe bedre” sier hun, og poengterer at han virkelig har stått på for å skaffe seg både jobb og bosted. Hun kritiserer UDI, Aetat og asylmottaket for deres rolle og at de har sviktet Ali. Når han befinner seg på hennes kontor er han nedtrykt, deprimert og oppgitt. Når jeg forteller henne at han på utsiden er en skøyer som ofte får vennene til å le, blir hun overrasket. Siri tror at disse ulike rollene kanskje tyder på at hans nedtrykthet er en bevisst strategi for å vekke sympati hos henne. Hun vet at de som

sosialkuratorer blir omtalt og vurdert i flyktningmiljøer alt etter popularitet. Hun har til og med hørt om de som har festet fotografi av sosialkuratoren sin på en dartskive og kastet piler på bildet. Det er også mulig at Alis adferd ikke er bevisst ment for å vekke sympati, men at hans rolle har utviklet seg i samspill med kuratoren, et "møte-med-sosialkurator-habitus". Dette tror jeg på bakgrunn av at jeg har vært med Ali både før og etter disse møtene. Slik jeg erfarer det endrer han ikke personlighet straks han entrer kontoret til sin sosialkurator. Det skjer mer gradvis i det han forbereder seg til møtet. De gangene jeg har snakket med ham før møtene har han vært pessimistisk og sagt oppgitt: "Jeg tror de kan ikke gjøre noe for meg". Unntaket er tiden før det konfliktfylte møtet, som jeg skal komme tilbake til, da han var energisk og positiv. Han hadde da en konkret offensiv strategi. Jeg vil kalle det et stemningsskifte som følger dette rolleskiftet, et skifte i ethos. I det hele tatt får jeg inntrykk av at Ali blir deprimert og oppgitt av å tenke og snakke om disse problemene, som han håper og forventer at innvandrerkontoret skal ordne opp i. Dette stemmer overens med den strategien kurderne selv fremhever for å unngå depresjon, nemlig ikke å tenke for mye på problemene.

Maktforholdet mellom Ali og sosialkuratoren

Når Ali kommer til avtalt møte i dag er det ikke hans vanlige sosialkurator som møter ham. På grunn av ferieavvikling er det Solfrid som tar imot oss. Hun har arbeidet der lenge og er en av de mer rutinerte. Vi setter oss ned i en liten sofagruppe på kontoret hennes. Siden Ali bare snakker litt norsk benytter han seg av retten til å ha tolk i møte med sosialkuratoren. Ali har fått få arbeidsoppdrag i det siste og uttrykker sin fortvilelse over situasjonen. Han sitter sammensunket på stolen, litt foroverbøyd og med krum rygg. Han snakker lavt og i korte setninger, mens Solfrid prøver å muntre ham opp til å se litt lysere på livet. Ali har snakket med henne om sine problemer; penger til livsopphold, mangel på fulltidsjobb og asylsøknaden. Hun (S) spør ham (A) om han vil ha et informasjonsskriv fra UDI om deres vedtak vedrørende "mufferne". Samtalen utvikler seg som følger:

A: Eg kan jo ikkje lese den...

- S: Og da kommer vi kanskje til det som er kanskje den viktigste nøkkelen til det å få seg arbeid og det er det norske språk, og nå lurer jeg på, har du noen gang gått på norskundervisning på Nygård Skole?²⁹
- A: Eg kan lese litt...
- S: Men du snakker ikke særlig...
- A: Eg bare sitter hjemme...
- S: Må du det?
- A: Hva skal eg gjøre da?
- S: Gå ut, treffe folk!
- A: Det er så vanskelig...
- S: Ja, det er vanskelig, men altså, det at du har kommet til Norge var jo i seg selv en veldig vanskelig ting og det har du klart... Det var kanskje den største vanskeligheten du har stått overfor...
- A: Alt er vanskelig
- S: Det har litt med måten du ser på det og, Ali, å gjøre. Men akkurat det der med Nygård Skole der tenker jeg at du bør registrere deg igjen på Nygård Skole. Selv om du har jobb så har Nygård Skole språkkurs på kveldstid.....
- A: Eg har gått på Nygård Skole
- S: Du har gått på Nygård Skole?
- A: Ja
- S: Det er jo flott, men du har ikke noe praksis, det er det du tenker på, du får ikke praktisere språket ditt?
- A: Eg kan lite norsk, problemet er at når eg sitter hjemme så er det ingen som snakker til meg så får jeg ikke praktisere

²⁹ Nygård Skole er en kommunal skole for minoritetsspråklige og gir norskundervisning både for barn og voksne.

S: Nei da, så har du jobben din hjemme og....

A: Det er ikkje... En gang i uken kanskje eg har jobb...

S: Jada, jeg skjønner det og jeg skjønner det du sier om at det er vanskelig å komme i kontakt med nordmenn, det er sant det, men samtidig, jo bedre språk du har jo mindre vanskelig blir det, det er noe med at du også skal vise et initiativ å bli kjent med noen.....

A: Hvis eg ikkje får oppholdstillatelsen ordnet er eg redd eg kan ikkje lære noe norsk for eg har ikkje noen framtid lenger...

S: Ja, det er vanskelig å protestere mot deg, fordi jeg er ikke i den situasjonen, så det er umulig for meg å forstå hvordan du har det i forhold til det, jeg kan bare tenke meg det. Men samtidig er jeg HELT uenig med deg at det å lære norsk ikke har noen betydning, selv om du i en fremtid ikke skulle få deg oppholdstillatelse... Så lenge du er her, er det viktig at du kan norsk.....

Samtalen preges av den enes styrke og bedreviten og den andres skam og dumhet. Deres møte bekrefter Alis status som arbeidsledig. Forutsetningene hos de to aktørene er svært ulike. Sosialkuratoren innehar den relevante kompetansen, den sosiale og kulturelle kapital, og har også makt over de økonomiske ressursene. Det Ali innehar av kunnskaper er ikke gangbart i denne relasjonen, han er derfor *kulturelt diskvalifisert* (Grønhaug 1979). Han får imidlertid påpekt av sosialkuratoren hvordan han kan oppnå kompetanse for å mestre hverdagen. Han bør stå på, ikke gi opp, han kan bedre, han bør gå ut og treffe flere folk, han bør lære seg norsk, strengt tatt burde han snakket norsk nå, etter to år i Norge. Reidar Grønhaugs beskrivelse av møtet mellom minoritet og majoritet får frem dette maktaspektet:

Fremmedarbeideren rår over sine egne adferdsregler som nordmannen. Men fremmedarbeiderens "sosiale kapital", hans regler og verdier, er ikke uten videre gangbare overfor nordmenn. Han kan ikke bruke dem, fordi nordmannen ikke makter å gi respons ut fra fremmedarbeiderens regler. Enhver samhandlings-situasjon mellom de to blir en kamp om sjansen til å ta i bruk den sosiale kompetanse en selv behersker. Hvem vinner? (1979:137)

For at Ali skal vinne avhenger det av at han ikke innfinder seg med denne kulturelle underlegenheten, at han er den svake parten. Likevel bekrefter møter som disse hans følelse av å ikke mestre livet, av å være utilstrekkelig. Det er ikke rart at han etter møtet snakker mye om sin historie i Irak, da han tross krig og terror i hjembyen hadde kontroll over sitt liv. Da han ikke var sosialklient, men et ansvarlig handlende menneske. Da han var selvstendig næringsdrivende og hadde sin egen forretning i hjembyen.

Det som slår meg når jeg sitter og hører på opptaket fra møtet og skriver inn samtalen på pc-en, er hvor fattig skriftspråket er. Jeg savner bokstavtyper som stemmer overens med sosialkuratorens selvsikkerhet, tydelighet, kontroll og intensitet. Enda mer savner jeg bokstaver som kan representere Alis ukomfortabelhet, hans fortvilte oppgitthet, hans blikk som flakker rundt i rommet som om han leter etter en nødutgang. Jeg ønsker meg to skrifttyper, noen store, sterke og sikre bokstaver, og noen andre små, nesten utydelige bokstaver som så vidt er synlige på arket. Da ville maktaspektet i relasjonen bedre kommet til uttrykk.

Den deltagende tolken

Tolkens tilstedeværelse på møtet er også et uttrykk for at Ali mangler viktig kunnskaper som det å snakke norsk. Denne tredjepersonen skal være så anonym som mulig og kun fungere som språklig oversetter. I Stortingsmelding nr. 17 (2000-2001) poengteres de tolkeetiske prinsippene i kapittel 9.1.2: *"Tolken skal vere upartisk og ikkje gi til kjenne eigne meiningar, men gi att truverdige dei to partane seier til kvarandre"*. Det som flere ganger har skjedd på innvandrerkontoret er at tolken har vært partisk og uttrykket sin subjektive mening under møtene. Dette oppfatter jeg som et overtramp fra tolkens side, noe det også er, ifølge forskriftene. Det blir ikke oppfattet av kuratoren som et større problem enn at hun kan spørre og si at dette nok ikke er riktig utført tolketjeneste. Det virker som de begge er klare over hvilke regler som gjelder for tolkingen, men at disse ikke blir tatt alvorlig. Denne aktive rollen til tolken medfører at Ali må forholde seg til flere parter, noe som bidrar til enda skjevare maktfordeling. Når tolken uttrykker seg kritiserende blir det plutselig to personer som skal fortelle Ali hva han må gjøre. Da en konsekvent irettesettelse fra sosialkuratoren uteblir blir Ali med ett sittende overfor to sosialkuratorer. Han må argumentere overfor to personer, som begge innehar mer kapital enn han selv. Dette er et utdrag fra et av møtene som kan skildre dette problemet. Samtalen dreier seg om at Ali er misfornøyd med tilværelsen og ønsker seg fulltidsjobb,

da tolken (T) velger å delta i samtalen. Det som taler mest i denne replikkvekslingen er det som ikke blir sagt, Alis taushet:

T: Siri, det er vanskelig å få seg jobb her, særlig for en fremmed som deg [Tolken henvender seg til Ali] som ikke er kvalifisert på noe som helst, ingen som helst...

S: Ja, det er vanskelig...

T: Du må konkurrere med de andre, du må ikke snakke om noen enkelte som har fått seg jobb og har ikke gått gjennom språkmodul 1 eller 2 eller 3 eller 4, kan ikke språk eller noe, vi må ikke... [Tolken fortsetter sin tale til Ali på kurdisk før han igjen henvender seg til oss] Er eg tolk eller? [Han henvender seg til Siri som responderer med å le]

S: Jeg tror du har gått litt ut av tolkerollen av og til her... [Siri og tolken ler høyt]

T: Kor jobber du? Arbeidskontoret du kommer fra eller? [Tolken henvender seg plutselig til meg og smiler]

X: Nei, eg er student

T: Du er student, støttekontakt for han eller? [Han smiler og peker på Ali]

[Tolken spøker og ler. Siri og jeg ler også litt, mens Ali fortsatt er like alvorlig]

S: Han har mange hatter kanskje?

T: Ja... [latteren stilner]

Avmakt og mistillit fører til konflikt

Ali er, i likhet med flere andre, kritisk til de ansatte på innvandrerkontoret. Han har flere eksempler på at de har løyet til ham. Han har mer enn en gang fått beskjed i resepsjonen at hans sosialkurator ikke er tilstede, for etterpå å ha sett vedkommende inne i gangene. Ali forteller også at han har vært aggressiv og sparket i veggen i resepsjonen. Det har også skjedd at han har ventet i over en time på sin sosialkurator, når han har hatt avtale. Følelsen av avmakt er ofte stor i møte med det offentlige. Maktforholdet synliggjøres i møtene på innvandrerkontoret. I Akman og Ytrehus sin rapport *"Avmakt: flyktingers erfaringer og behov i møte med det offentlige: en kvalitativ levekårsundersøkelse blant bosniske og irakiske flyktinger i en bydel"* (1998) hevdes det at mange har liten tillit til det

offentlige og sosialkuratorer spesielt. Grunnen til denne mistilliten er at sosialkuratorne blir den personliggjorte norske stat og holdes til ansvar for problemer i den enkeltes liv. Haji sier blant annet: "De er ikke ord!" – altså, de holder ikke ord. Han har ventet lenge på å få flytte ut av mottaket og ble lovet å få kommunal leilighet i løpet av en gitt uke, uten at det skjedde. Tilliten svekkes og avmakten økes gjennom slike erfaringer, samtidig som det vektlegges visse kurdiske kulturelle trekk i møte med myndighetene. Det å holde ord og å snakke sant fremheves av kurderne som en sentral verdi. Resepsjonisten sier at sosialkuratoren ikke er til stede, fordi han vet at sosialkuratoren ikke har tid eller anledning til å snakke med vedkommende. Hadde han sagt at sosialkuratoren var opptatt, ville ikke anklagen om løgn vært berettiget. Slike hvite løgner for å forenkle den aktuelle situasjonen kan altså medføre konsekvenser som mistillit og forakt. Ærlighet og høy moral er verdier som ofte poengteres og er derfor viktige i møte med myndighetene. For noen utvikler dette forholdet seg til en vedvarende konflikt mellom sosialkurator og en oppgitt sosialhjelpmottager. Det er heldigvis sjelden at konflikten eskalerer til et klimaks av aggresjon.

For Ali har forholdet til sosialkuratoren og innvandrerkontoret utviklet seg i retning av en skismogenetisk konflikt. Gregory Bateson var forut for sin tid da han allerede i sitt studie av latmulfolkets *Naven*-ritual i 1936 søkte å forklare dynamikken i de mellommenneskelige forhold som selvforsterkende prosesser. I motsetning til andre antropologer på denne tiden evnet Bateson å forstå slike prosesser ikke kun som systembevarende, men også som destruktive, gjennom hans skismogenese-teori. Han definerer skismogenese som *en differensieringsprosess i individuelle adferdsnormer som er resultat av kumulativ samhandling mellom individer* (1958:175, egen oversettelse). Det er en teori om at konflikter eskalerer på grunn av at partene reagerer stadig sterkere på hverandres reaksjoner. Potensialet for en slik utvikling finnes i det ethologiske aspektet av adferd, de emosjonelle holdningene eller adferdstonen. Adferden blir slik mer og mer ekstrem gjennom samhandlingen, eller interaksjonen. Det skjer en viss fordreining i personlighetene deres i retning konflikten. De andre sidene av personligheten, som kunne løst konflikten, ignoreres i stadig større grad. Avstanden mellom partene øker, selv om konfliktens årsak forblir den samme. Det er to faktorer som kan fremskynde prosessen (ibid:189). Den ene er når den ene i konflikten trår over grensen for kulturelt akseptert adferd. Den andre er tendensen til å tro at utfallet av konflikten uansett vil være tragisk. En ser ingen muligheter for at konflikten skal kunne løses. Ali er oppgitt og noe

desillusjonert av ikke å bli hørt. Grensene hans for hvilke virkemidler han kan ta i bruk er ikke lenger like ubrytelige.

Bateson skiller mellom to typer skismogenese, den *komplemtære* og den *symmetriske*. Jeg har fulgt Ali i flere møter med sosialkuratoren og opplevd at komplementariteten, det asymmetriske, i forholdet dem imellom er blitt tydeligere og tydeligere. Den ulike fordelingen av økonomisk og kulturell kapital gjør sitt til at relasjonen preges av den enes makt og den andres avmakt. Komplementaritet i slike relasjoner kan bestå av undertrykker versus undertrykket, ekshibisjonisme versus beundring og oppfostring versus uttrykk for svakhet eller ynkelighet (Bateson 1972). Det siste trekket representerer deres relasjon de første møtene, mens etter hvert som Ali begynner å stille krav til sosialkuratoren utvikler konflikten seg i retning mot et symmetrisk forhold.

I forrige møte hadde Ali avtalt med kuratoren sin at hun skulle sjekke opp med Aetat intro, et spesialarbeidskontor for arbeidssøkere med innvandrerbakgrunn, om han kunne få praksisplass i fiskeindustrien. De avtalte å møtes to uker senere for en oppklaring. Dette er et utdrag fra det møtet:

S: Ja, nå har du ønsket en time? [Ali sitter som et spørsmålstegn og Siri begynner å le]

A: Det var du som ba om møtet. Det var en fra Arbeidskontor som skulle komme...

S: Hm.. ja nå husket jeg det, beklager...[Siri ler] Jeg har så mange baller i luften at jeg husker ikke, noen ganger er det noen som ber om møter andre ganger avtaler vi... Ja, Arne var her fra Arbeidskontoret i dag, han informerte om hva de har av tilbud, om kurs og diverse... Jeg vet ikke, er det på modul 2 du er? På norsken?

A: Ja...

S: Fordi at nå har jo de en type kurs nå som er en blanding av to dager norsk på Nygård Skole og tre dager med praksis...

A: Men, hvor mange måneder er den praksis? Etter den praksis vi får jobb? [Ali snakker plutselig på norsk direkte til Siri]

S: Det er ingen som kan garantere, nei men få se, nå er du muffer, det er det som er problemet, altså, problemet er det at din oppholdstillatelse... [Siri blir avbrutt av Ali]

- A: Det er tull at det er sånn, det finnes mange som ikke er ferdig med modul 2 og har fått seg jobb og når det gjelder språket, det spiller ikke stor rolle... mange har ikke gått på modul 1 eller 2, aldri vært på modulene...
- S: Det er en ting som er litt viktig her. Det han sa til oss i dag han fra Arbeidskontoret var det at i og med at du er i den gruppen som har en uavklart status i Norge, altså du har på en måte arbeidstillatelse, MEN du vil ikke bli prioritert av Arbeidskontoret fordi at, deres tankegang er det at de som har fått opphold i Norge, de har på en måte en sånn integreringsvisjon, og dere kommer ikke med der dessverre...
- A: Ja, men det er greit det som du sier, jeg kan også finne kurs eller jobb, hva som helst slik at vi ikke får en varig oppholdstillatelse...
- S: Ja, men det er det som er poenget, det fikk vi beskjed om i dag av ham, at alle som er i den kategorien at de enda ikke har fått vite, fått et endelig vedtak fra UDI på oppholdstillatelsen, de vil IKKE bli prioritert av Arbeidskontoret på kurs eller praksisplasser, så da gjenstår bare en mulighet, det er enten at du prøver å få flest mulig norsktimer og at du selv må søke etter arbeid for du vil ikke bli prioritert. Det er ut fra den tankegangen at, de sier som så at, hvis UDI sier at dere skal ha et tidsavgrenset opphold i Norge så ønsker de ikke å bruke integreringsmidler på den gruppen...
- [Mens tolken oversetter, ringer Siris telefon. Hun går bort til pc-en og tar telefonen. Ali og tolken snakker ivrig og høylydt på kurdisk til hverandre. Det banker på døren og Siri skynder seg å avslutte telefonsamtalen. Hun går ut på gangen for å se hvem som banket på. Da henvender tolken seg til meg]
- T: Man må lære seg språket, slik at en kan kommunisere med arbeidsgiver, i det minste. Slik at du går litt fremover. Du må ta ansvaret sjølv ikkje bare legge skyld på Arbeidskontor eller....

Ali stiller bakerst i køen. Han får beskjed at han ikke vil bli prioritert siden han er uønsket i dette landet. Introduksjonsprogrammet som skal kvalifisere flyktingene for arbeidslivet er kun ment til de som inngår i "integreringsvisjonen". De kan fortsette norskundervisningen, men vil ikke få kurs eller praksisplasser fra Aetat. Det største problemet har imidlertid vært kravet fra Ali om å få kommunal bolig, på grunn av det han selv hevder er ulevelige forhold i hans nåværende bolig. Innvandrerkontoret har møtt klagen hans med henvisning til regler som tilsier at han ikke har krav på slik bolig, siden han valgte å flytte fra mottaket til en leilighet han selv hadde funnet. Det kommunale boligkontoret prioriterer søknadene fra de som fortsatt bor i mottak. Det eneste tilbudet Ali har fått er fra hans

nåværende huseier som kan tilby ham en bedre leilighet for 3500 kroner. Dette overskrider de kommunale satsene så mye at det ikke er aktuelt. Det er da Ali velger å endre sin strategi. I stedet for å tålmodig håpe og vente på at de skal hjelpe ham truer han med å gå til mediene med saken sin. Skismogenesen skifter da til en mer symmetrisk karakter, idet han selv tar kommando over situasjonen og gir dem motstand, i form av en trussel. Han bestemmer seg for å bli aktiv også på denne arenaen. Fra å være hjelpeløs, deprimeret og lavmælt blir han en truende og problematisk sosialklient. Ali truer også med å ta med sengetøyet sitt og flytte inn på kontoret hennes. Han sier at han synes det er et fint og romslig bosted for han. Siri reagerer først med frustrasjon og oppgitthet over disse truslene. Hun forklarer ham at hun da må kontakte politiet for å få ham fjernet, noe som tilsynelatende ikke bekymrer Ali det minste. Konflikten har eskalert og ethos bærer nå preg av en større avstand mellom dem. Da Siri igjen ser på kurspapiret, som Ali tidligere har vist henne for å få penger til å kjøpe lærebøker, påpeker hun med ett at han egentlig ikke har krav på økonomisk støtte til dette kurset. Hun begrunner det med at han har meldt seg på kurset uten å snakke med dem først. Det er slutt på velviljen hennes og tid for å følge reglene igjen. Når Ali deretter sier at han trenger busskort for å komme seg de 4 kilometerne til skolen svarer hun ham slik:

”Eg vet godt kor du bor. Griegsgate er ikkje 4 kilometer fra sentrum. Eg tror du bare er interessert i å krangle i dag eg Ali...”

Ali gjentar trusselen 5-6 ganger i løpet av møtet. Han gir henne en tidsfrist på en måned til å ordne boligsituasjonen hans og avtaler nytt møte med henne da. Hvis hun da ikke har funnet bosted for ham, flytter han inn på kontoret hennes. Han er veldig alvorlig og bestemt når han fremsetter trusselen. Det er tydelig at han ønsker å vise at han har fått nok, han vil ikke lenger la seg diktere. Relasjonen har helt klart skiftet karakter. Siris reaksjon på Alis adferdsendring er oppgitthet og irritasjon over at han vil la sin vrede gå ut over henne, som tross alt har gjort sitt beste for å hjelpe ham. Hun håper ikke at han gjør alvor av truslene, siden det kun er han selv som kommer til å tape på det.

Konflikten eskalerer skismogenetisk

Ali ønsket sterkt at jeg skulle være med på det neste møtet, hvor han hadde planlagt å gjennomføre planene sine. Jeg var selvfølgelig spent på hvordan dette møtet kom til å utvikle seg. Partene stod på sitt og avstanden mellom dem hadde økt i løpet av forrige

møte. Ali virket overbevist om at det var dette som måtte til for å få bolig. Hvis han bare laget stort nok problem, så ville de gi ham bolig, hevdet han skråsikkert. Mine forsøk før møtet på å få ham til å revurdere sin strategi var nytteløse, han var fast bestemt på at det var dette som måtte til. Dramatikken og spenningen i møtet har jeg forsøkt å gjengi gjennom denne replikkvekslingen³⁰:

S: Hvis du har et håp om at eg har funnet bolig så må eg nok skuffe deg. Eg har nok ikke det.

A: Da er vi ferdig. Men eg skal ikkje gå ut.

S: Men det må du, du kan ikke være her.

A: Hvis dere finner et sted for meg så skal eg gå.

S: Når du kommer med sånne trusler, Ali, hvis ikke du går fra mitt kontor frivillig så må vi tilkalle hjelp.

A: Hvis dere finner rom på hotell så kan eg bo der midlertidig...

S: Ifølge loven så har du ikke noen rettigheter så lenge du har et sted å bo. Hvis ikke du kan vise at du har blitt sagt opp og er uten bosted så har ikke du noen rett til å bo på hotell...

A: Hvis eg hadde hatt leilighet hvor eg kunne bade og barbere meg så ok, godtatt. Ett år har eg ventet og dere har funnet leilighet til mange andre, men ikkje til meg...

S: Dette har vi snakket om veldig mange ganger før, og jeg har prøvd å... [Siri blir avbrutt]

A: Eg forstår ikkje. Eg må ha et svar.

[Ali forklarer at han har vært tålmodig lenge og at han nå ikke orker flere løgner på dette kontoret. Han føler seg urettferdig behandlet og har ikke lenger tillit til de på kontoret. Ali har blikket festet i bordet når han snakker og sitter mest vendt mot tolken. Siri derimot er vendt mot Ali og søker blikkontakt med han. Bare i korte blink møter Ali blikket hennes. Siri prøver i det lengste å løse konflikten, men gir til slutt opp og henter en mannlig overordnet, Ove. Etter at han har forklart situasjonen for Ali utvikler samtalen seg til en høylydt diskusjon og jeg føler at konflikten nærmer seg klimaks.]

³⁰ Uthevet tekst i replikkvekslingen betyr hevet stemmevolum og blir tatt i bruk for å beskrive intensiteten i samtalen.

- O: Vi kan ikke tilby deg noe hotellrom... [Ove hever stemmen for ikke å bli avbrutt] Så lenge du har en bolig som du selv har akseptert. Da må du bruke... [Ove blir avbrutt]
- A: Ja, men ok, eg kan ikkje gå.
- O: Ja, men da har vi rutiner. Da må vi ringe til politiet for å få deg fjernet. Og det er ikke noe gunstig samarbeidsklima.
- A: La politiet komme så kan de se på leiligheten min.
- O: Ja, men de kommer ikke til å se på leiligheten. De kommer for å fjerne deg. Det du må være klar over er at alle slike situasjoner blir journalført. Det er ikke bra for din fremtid heller om du har papir på ubehagelige situasjoner i forhold til offentlige tjenester.
- A: Hvis politiet kommer så kan de sette meg i fengselet.
- O: Det handler ikke om å sette i fengsel. Det handler om å fjerne deg fra dette kontoret...
- A: Hvis de ikkje setter meg i fengsel kommer eg tilbake.
- O: Da kan det bli en mer alvorlig sak. Dette er på en måte trussel mot offentlig tjenestefolk. Det er uakseptabelt i et hvert samfunn. [Ove begynner å bli irritert og roper nå over bordet] **Du har fått klart fra oss hva som er reglene! Du blir behandlet på samme måte som andre! Det er en sats som vi kan gå inn på når det gjelder bolig, den har du tilbud om i likhet med alle andre! Og da er det; take it or leave it! Da har vi et problem hvis du ikke vil finne deg bolig sjøl!**
- A: Eg har ikkje tro. Eg går ikkje ut av dette kontoret før dere finner bolig til meg.
- O: Nå sier jeg det for siste gang. Regelen for å finne boliger, folk må finne selv et boligobjekt eller de må få et tilbud av... [Ove blir avbrutt]
- A: Eg tar tingene mine og kjører de til resepsjonen her hvis ikkje dere finner bolig til meg.
- O: Du må i hvert fall nå i første omgang gå ned i resepsjonen og sitte der, så får vi ta det ut fra der...
- A: Etterpå, hva skjer?
- O: Nei, det får vi ta ut ifra der. Nå gjelder det om at du ikke kan okkupere et kontor her, så får vi snakke....

A: Kan eg overnatte her? Nede.

O: Nei, det kan du ikke, men.... [Ove blir avbrutt]

A: Da må dere finne plass til meg.

O: Men, forstår du hva du holder på med nå? Du truer nå oss med at du skal tvinge deg frem til en tjeneste som ingen andre får. Du vil ha en særrett her, at vi skal finne bolig om nødvendig utenfor rammene. Du har ikke akseptert at det er ikke sånn dette her virker. Du må, selv om det er aldri så vanskelig, finne deg en bolig sjøl, med hjelp av venner eller boligkontoret.

[Diskusjonen fortsetter om kravene Ali stiller til hva som er en bra leilighet. Ali prøver fortsatt å forhandle seg frem til et hotellrom, uten å lykkes. Han tror at politiet vil hjelpe ham når de får sett leiligheten hans, noe Ove avfeier som urealistisk.]

O: Politiet hjelper ikke folk med bolig. Jeg har jobbet i ditt land og i Afghanistan i fire år. Jeg vet hvordan dette ville virke. Vil du heller ha et politi som kommer med stokker og banker opp folk som sitter på kontorer og som ikke vil gå? Her har vi en sivilisert måte å gjøre det på. Vi kan dessverre ikke la dere beslaglegge dagen vår, men du vil bli fjernet. Og det blir på en sivilisert måte. Men det beste ville være hvis du ville gå sjøl!

A: Eg aldri lage problem.

O: **Men det er jo det du gjør! Det er jo det du gjør!** [Ove roper oppgitt over bordet]

A: Men dere må hjelpe meg, fordi eg har opplevd løgn her på dette kontoret.

O: Vi skal gjøre vårt beste, men det er ingen som kan knipse og så står det en bolig til deg. Vi må få noen dager på å undersøke.

A: Midlertidig sted?

O: Det har vi svart på. Du blir i din egen bolig til vi har funnet noe annet.

A: Tid?

O: Vi kan ikke si nøyaktig dato. Men det skal heller vær uker enn måneder.

A: 1 måned?

- O: Jeg kan ikke garantere. Nå begynner du å forhandle...
- A: Skal eg bo i min leilighet i ett år til?
- O: Ikke ett år! Vi skal love, du har mitt ord på, jeg skal personlig love å undersøke i den boligmassen vi har, men jeg kan ikke si en nøyaktig dato... [Ove hever stemmen for ikke å bli avbrutt] **Og** du skal få møte meg personlig innen en måned.
- A: Hvor hen?
- O: Her på kontoret. Og da skal vi se på hva som er skjedd.
- A: Men kan eg få kort til sentralbad og buss?
- O: Nei, altså da blir det sånn press, at du prøver å bruke taktikk som ingen andre...
- A: Hvis eg kunne få busskort frem og tilbake til Sentralbadet slik at eg kan ta dusj og...
- O: Vi vil ikke svare på det nå. Da får du levere en søknad. Vi kan ikke være under press til å gjøre sånne beslutninger... [S forklarer til Ove at hun har en klient som venter på henne] Vi må slutte, vi må slutte.
- A: 22. November så kommer eg tilbake.
- O: Ja, greit, greit.

Det hele fikk heldigvis en uddramatisk avslutning og partene inngikk et kompromiss. Konflikten så lenge ut til å ende med at politiet måtte tilkalles. Ali ville da ha blitt fjernet fra kontoret og blitt registrert hos politiet som lovbrøyer. Slik gikk det heldigvis ikke. Det som ble avgjørende for at Ali til slutt bestemte seg for å forlate kontoret var Oves personlige løfte om et nytt møte med han innen en måned. Han klarte på imponerende vis å "bremse" skismogenesens utvikling ved å ta i bruk resiprositet og et personlig løfte som en kontrollerende faktor. Han identifiserte situasjonen og utvekslet et slags gavebytte med Ali. Han inngikk et løfte om å ordne boligsituasjonen mot at Ali forlot kontoret. Denne avtalen oppfattet Ali som en seier og forlot kontoret i troen på at det nå kom til å ordne seg. Det var da han selv tok kontroll, bestemte reglene for samhandlingen og definerte situasjonen at hans rolle ble drastisk endret. Plutselig var han den sterke. Disse nye reglene for samhandling dem imellom førte til at Siri måtte ha assistanse. Ove mestret

imidlertid disse nye adferdsreglene og gjenopprettet kommunikasjonen mellom dem. Ove gikk med på å forhandle ut fra Alis krav og trusler. Diskusjonen ble aggressiv og avstanden mellom dem tilsynelatende forsterket. Likevel opplevde Ali at hans krav ble tatt på alvor og at hans adferd ble respektert. Han slapp derfor å gjøre alvor av truslene sine.

Du må lage problem for å nå frem

Jones & Pittman (1982) har i boken "*Toward a general theory of strategic self-presentation*" kategorisert menneskets måte å presentere seg selv overfor andre i fem ulike strategier. En strategi er å *smigre seg inn* hos den andre. En annen er å *skremme* for oppnå kontroll gjennom å skape frykt hos den andre. Den som søker anerkjennelse kan *fremheve seg selv* gjennom å skryte. Andre opphøyer sin egen moral gjennom *eksemplifisering* av gode gjerninger, noe som ofte også påfører den andre skyldfølelse eller dårlig samvittighet. Den siste strategien er *bønnfalling* hvor en uttrykker hjelpeløshet for å oppnå sympati hos den andre. At mennesket ikke tar i bruk flere strategier enn disse fem vil være naivt å hevde, men de gir likevel en pekepinn på hvor vidt forskjellige måter mennesker presenterer seg på. Flyktninger tar i bruk ulike strategier i møte med hjelpeapparatet, noe eksempelet med Ali demonstrerer. Aktøren vil gjennom sin selv-presentasjon forsøke å forme den andres inntrykk av hans personlighet. I forholdet til sosialkuratoren er det viktig å vise frem en personlighet som kan fremme velvilje fra hennes side. Ulike strategier vurderes og tas i bruk for å oppnå dette.

Dette er tilfellet når Sharif forteller om sin endrede strategi i møtet med det kommunale sosialkontor. Han hadde fått utbetalt for lite sosialhjelp og gikk til sosialkontoret for å oppklare feilen. Ved første forsøk hadde han "vært snill" og oppført seg med respekt i møtet med dem. Det var jo slik han egentlig var og ønsket å fremstå. Han ble imidlertid avvist i resepsjonen og fikk ikke engang mulighet til å snakke med sin sosialkurator. Ved det neste forsøket hadde han endret sin adferdsstrategi. Han hadde oppført seg aggressivt og forlangt å få snakke med sin sosialkurator. Sharif demonstrerer hvordan han med en streng mine og hevet pekefinger hadde snakket til kvinnen i resepsjonen, og jeg forstår at han ble oppfattet som truende. Sharif fikk da snakket med sosialkuratoren og dermed utbetalt pengene han hadde krav på.

Det samme er tilfellet med Ali. Selv oppfatter han at han gjennom hele konflikten hadde retten på sin side, og at hans sosialkurator til slutt måtte innse det og gi ham rett. De holdt

ord og ordnet en leilighet til ham utenfor byen. Dette hadde han ikke oppnådd uten å presse de ansatte på innvandrerkontoret. Ali har fått bevist at teorien om at en må "lage problem" for å oppnå noe av myndighetene stemmer. Det var ingen tvil om at hans adferd førte frem. Denne historien er en av mange lignende som blir fortalt blant kurdere. De er enige om at det hjelper hvis en lager problemer på offentlige kontorer som UDI, sosialkontoret og innvandrerkontoret. Min egen oppfatning av det som skjedde er imidlertid ikke den samme. Jeg forstod det ikke som at Ali hele tiden hadde retten på sin side. Han hadde frasagt seg retten til å få kommunal bolig, noe som kan skyldes kommunikasjonsproblemer eller misforståelser. Innvandrerkontoret valgte likevel, på grunn av press og trusler over lang tid, å gi etter for presset. Våre ulike oppfatninger av samme hendelse skyldes at vi tolker hendelser ulikt og derfor produserer divergerende narrativer. Vi opererer med ulike fortolkningsrammer og produserer derfor ulike narrativer av de samme hendelsene. Min fortelling om denne episoden til mine venner er ulik den Ali forteller til sine venner. Narrativet hans har en moralsk karakter og inngår i et større narrativ som sier at du må lage problem på offentlige kontor for å oppnå det du har krav på. En slik respektløs adferd blir rettfærdiggjort ved at han poengterer at han ikke hadde andre valgmuligheter. All adferd er kulturell, også denne. Det er imidlertid viktig å påpeke at det produseres kultur gjennom deres samhandling. Det ethoset som utvikles gjennom disse møtene fører til at Ali endrer sine prinsipper for hvordan han vil oppføre seg.

Disse narrative handler også om vise andre mennesker at en er et individ med agens. Motsatsen til å lage problem er å være en "nikkedukke". Ali forteller med stolthet til sine venner om problemene han har laget på innvandrerkontoret. Statusen som sosialklient blir erstattet med en status som *problematisk* sosialklient, noe som i hvert fall viser at han er en sterk person. Mine informanter er enige om at en i mange tilfeller må være vanskelig, pågående og truende for å bli hørt på offentlige kontorer. Det er imidlertid delt syn på om en bør bruke slike virkemidler for å få oppfylt sine krav. Et viktig poeng i dette henseende er at ansatte på offentlige kontorer er bevisst på konsekvensene av situasjonelle kompromiss og enigheter. Enkeltproblem som løses med at en gir etter for press og finner alternative løsninger for enkeltindivider blir til narrativer. Disse narrative blir spredd til mange flere kurdere og danner grunnlag for nye anvendte strategier i møte med de lokale myndighetene. Denne diskursen, som reprodukeres og tas i bruk hver gang en kurder oppnår noe på et offentlig kontor gjennom å "lage problem", lå til grunn også for Alis anvendte strategi. For å unngå slike problemer på offentlige kontor er det

derfor viktig at det ikke produseres grunnlag for nye narrativer som bekrefter denne forståelse. Bare ved å endre premissene for handling, gjennom å ikke gi etter for press og trusler, kan en unngå at flere anvender slike aggressive strategier.

Disse nevnte strategiene som tas i bruk på offentlige kontorer er ulike former for mestring av tilværelsen. Ali og Mohammad gjør hva de kan for å unngå å bli værende i denne pålagte liminalfasen. Det lykkes i varierende grad. Ali får etter hvert tilfredsstilt sine krav gjennom en endret strategi, mens Mohammad må forholde seg til en overmakt som er og forblir upåvirkelig. Eksiltilværelsen byr også på andre utfordringer, situasjonelle og eksistensielle, innenfor den private sektoren. Vi skal se nærmere på hvordan flyktninger skaper kontinuitet og mening i deres hverdag. Gjennom praktiske utfordringer i møte med det norskdominerte arbeidsmarkedet og boligmarkedet, men også gjennom vennskap og trygghet i et kurdisk nettverk. En vellykket integrering handler derfor både om å finne sin plass i det kurdiske, så vel som det norske samfunnet.

KAPITTEL 6

Mestring av en liminal livsverden

En liminal identitet

Eksil – en tilstand av kontinuerlig fabrikasjon

Eksil er en tilstand av landflyktighet, hjemløshet og hjemlengsel. Selv om denne tilstand av separasjon fra land og hjem(sted) kan være ufrivillig eller frivillig, er det bortdrivelsen som oftest tales. (Knudsen 1997:6)

John Chr. Knudsen påpeker at eksilet ikke er et puslespill som forskeren skal sette på plass, men et mysterium preget av uvisshet og ambivalens. For at ikke flyktingene skal bli livløse må vi ikke utelate det språket som bare tales mellom personer som deler erfaringer. Det er ofte kontrasterende til språket som de tar i bruk i samtaler med forskeren. Et metodisk problem som ofte dukker opp er forskerens allianse med intellektuelle nøkkelinformanter. Disse vil ofte formidle et budskap om kultur og identitet som låser oss i en essensialisert illusjon. Mohammad er en intellektuell nøkkelinformant. Det kan likevel ikke sies at han formidler et essensialiserende budskap om kurdisk kultur og identitet. Tvert i mot skal vi senere se at han selv sliter med å orientere seg i et komplekst kulturelt landskap. Eksilet er en tilstand av kontinuerlig fabrikasjon, sier Knudsen. Det er noe mye mer enn å være tvunget til å bo i utlendighet. Vår trang til å beskrive og forstå de andre gjennom tildeling av mening kan ofte sette forskerens vitenskapelige ønsker og mål fremst. Andregenerasjonspakistaneren Kadafi Zaman synes det er en hån mot dem når innvandrernes liv oppsummeres gjennom noen intervjuer. Han har denne meldingen til ivrige sosialantropologer i felten: *"Disse utdannede borgere fra fine hjem, tror de virkelig at de vet alt om oss etter å ha bodd et år i Egypt eller på Grünerløkka?"* (1999:20).

Hva er identitet og hva menes med å forme en identitet? Mennesket er et sosialt vesen, det vil si at det er relasjonene til de andre som former oss som mennesker. Identiteten både avgrenser oss i forhold til andre og skaper fellesskap med andre. Gjennom slike

identifikasjonsprosesser kategoriserer vi mennesker og skaper orden i kaoset. Vi ønsker alle å få bekreftet oss selv i møte med andre. Vi er helt avhengige av å kommunisere med hverandre, og ikke minst forstå og bli forstått. For at dette skal lykkes må vi kommunisere på et felles språk. Dette fellesspråket er både verbalt og kroppslig, det består både av ord og av mimikk. Det er derfor naturlig at nyankomne flyktninger søker kontakt med andre flyktninger som snakker samme språk. I tillegg til språk ønsker en også kontakt med de med samme geografiske tilhørighet. En vil da få bekreftet at ens tanker, ideer og emosjoner i forhold til sitt hjemland, ikke bare er gyldige, men livsviktige. Relasjoner til landsmenn er mer avgjørende for *den sosiale og emosjonelle overlevelsen* enn de en har til de innfødte eller hjelpeapparatet (Knudsen 1988:3). Denne tilhørigheten baseres også på en felles forståelse av eksilet, av det nye landet, den fremmede kulturen og de merkelige menneskene. Slik vil en ha mulighet til å opprettholde kontinuitet i sitt liv, gjennom samhandling og identifisering med andre "like". Det primære sosiale behovet for kurdiske flyktninger som ankommer Norge dekkes derfor ved integrering i et kurdisk samfunn. I dette nettverket kan bruddet mellom fortiden og nåtiden delvis gjenopprettes. Carla Dahl-Jørgensen skriver om bosniske flyktninger i Norge: *"Noen sier at de har mange norske venner, mens andre opplever at språket er en barriere. Kontakt mellom bosniere blir en viktig side av kontinuiteten i flyktingenes "nye" liv i Norge"* (2002:146).

Identitet kan best forstås og studeres som en prosess av stadig identifisering. Den er og blir mangfoldig og ulike identiteter blir aktivert i møte med ulike mennesker. Samspillet mellom ens sosiale og personlige identitet er kjernen til å forstå det menneskelige selvet. Denne dynamikken er også sentral i studiet av flyktninger og hvordan de forholder seg til ulike andre. I den grad at selvet er resultatet av identifikasjonsprosesser og ikke en statisk psykologisk tilstand må en kunne si at selvet endres og tilpasses omgivelsene. Men det vil være naivt å tro at det bare er en endret livsverden, i form av at en bosetter seg i et nytt og fremmed land, som kan endre selvet. Selvet er dynamisk og endres derfor uansett, siden omgivelsene alltid er i endring. Vi søker hele tiden å skape en viss harmoni i forhold til oss selv og omgivelsene. Dette kan en gjøre ved å forsøke å velge de omgivelsene som går overens med selvet, eller å tilpasse selvet til omgivelsene. Derfor vil en finne store forskjeller også blant de irakiske kurderne. Det er mange ulike måter å finne seg til rette på. Ytterpunktene er å enten *"go native"* eller isolere seg med sine kurdiske venner, mens de fleste befinner seg på ulike steder mellom disse. Vi identifiserer oss og andre hele tiden på bakgrunn av våre kognitive kategorier. Begrepet identitet blir

derfor for statisk, det henspiller på noe som er ferdig utviklet. Jeg ønsker i stedet å omtale prosessen som stadige identifiseringer. I den forbindelse tar vi i bruk narrativer som er vår fortolkede presentasjon av erfaringer. Ofte sier slike narrativer mer om den som forteller enn personer som eventuelt blir omtalt. Slik forteller vi andre noe om oss selv, om hvem vi er.

Fellesskap og tilhørighet i en liminal tilværelse

Å flykte fra sitt hjemland og sin familie til et ukjent land i vesten er en handling som endrer ens livsverden radikalt. Selve flukten, idet en pakker en liten koffert og drar av gårde til en ukjent fremtid, kan beskrives som en *liminalfase*. Enn "verken det ene eller det andre"-fase, et ingenmannsland. En mister til en viss grad sine rettigheter og plikter, i påvente av de nye en trenger for å mestre den nye situasjonen. Victor Turner (1995) beskriver denne mellomtilstanden i overgangsritualer, som forekommer i de fleste kulturer når en person skifter sin sosiale status. I vårt eget samfunn har vi de kirkelige ritualene i forbindelse med dåp, konfirmasjon og bryllup, begravelse. Turner har studert overgangsritualer hos Ndembu-folket i Zambia og er opptatt av det fellesskapet, *communitas*, som oppstår mellom de som befinner seg i liminalfasen. I en slik fase, hvor de har mistet sin tidligere sosiale status og er totalt underdanig den rituelle instruktør, vil relasjonene dem imellom være preget av trekke som homogenitet, likhet, nakenhet, anonymitet, totalitet, uniformitet og mangel på eiendom. I Lévi Strauss' ånd stiller han opp egenskapene til *liminalitets- og statussystemet* som en serie av binære motsetninger (ibid:106). Videre trekker han likheter til ulike samfunn med liminalitetsegenskaper, som milleniumsbevegelser, fransiskanske munkes og hippier. Felles for dem er at de forkaster samfunnets strukturelle rammer. De avstår fra eiendom, er homogene, seksuelt fravikende og er ikke bundet av verken fortid eller fremtid. Turner poengterer at alle samfunnssystem innehar både strukturelle og antistrukturelle trekk og beskriver dialektikken slik: "*Exaggeration of structure may well lead to pathological manifestations of communitas outside or against the law*". *Exaggeration of communitas, in certain religious or political movements of the levelling type, may be speedily followed by despotism, overbureaucratization, or other modes of structural rigidification.*" (1995:129) Min påstand er at en kan gjenkjenne *communitas*-egenskaper også i forhold til flyktninger og asylsøkere. De befinner seg i de marginale områder av vårt samfunn, og er på flere områder en motsats til det norske samfunn. Liminalitetstrekkene er mest fremtredende hos de nyankomne og minst integrerte i det norske samfunn. Opplevelsen av å ikke lenger inneha en definert status

som samfunnsborger med rettigheter og plikter kan gi dem en følelse av å være på utsiden av samfunnet. De kontrasterer statussystemet på flere områder. Ved ankomst til Norge mangler de viktige identitetsmarkører som *eiendeler* og *klær*. Mange opplever en total *underdanighet* i forhold til UDIs beslutninger og saksvedtak. De uttrykker *uselviskhet* og vilje til å hjelpe hverandre. De aksepterer til en viss grad *smerte og lidelse* som deres felles skjebne. *Ydmykelsen* i møte med hjelpeapparatet og egen utilstrekkelighet er tungt for unge selvstendige menn. *Familiens rammer* er ikke lengre like strukturerende i hverdagen. For mange medfører det også *seksuell avholdenhet*, siden konen fremdeles lever i hjemlandet. Alle disse egenskapene er karakteristiske for mennesker i en liminalfase. De vil imidlertid gjøre det de kan for at de så raskt som mulig skal bli reinkorporert i samfunnet. Da trenger de oppholdstillatelse, et greit bosted og jobb. For mange er også familiegjenforening med kone og barn nødvendig, for at en skal være tilfreds med sin sosiale posisjon i det strukturerte samfunnet. Graden av liminalitet varierer ut fra ulike individuelle valg og begrensninger. Jeg vil analysere ulike individuelle strategier som blir tatt i bruk for å redusere de liminale trekkene ved eksiltilværelsen. Ifølge dem selv er bolig og jobb veldig viktig for å kunne trives i Norge. Strategiene for å oppnå disse godene og bli reinkorporert vil derfor bli nærmere redegjort for i dette kapitlet. Jeg vil også drøfte betydningen av det kurdiske nettverket som et kontinuitetsskapende, kulturelt fellesskap i denne fasen.

Liminalitet er et abstrakt analytisk begrep som ikke uten videre kan tillegges individer som spesielle egenskaper eller trekk. Det er imidlertid interessant som en innfallsvinkel til å forstå hvordan mennesker søker sammen, på tross av ulik bakgrunn, når de opplever å stå overfor samme utfordring. Den forståelsen av kulturbegrepet som ligger til grunn for en slik tilnærming er at samfunn og kultur produserer hverandre. Kultur er med andre ord ikke bare kunnskaper en må besitte for å kunne delta i samfunnet, men først og fremst noe som skapes *gjennom* deltagelse eller samhandling. Mennesker vil likevel ofte søke kontakt med andre "like", som de kan identifisere seg med og kommunisere med. Mohammad, Ali og Hassan møttes første gang i transittmottaket på Tanum sommeren 1999, like etter ankomst Norge. Selv om vennene kan sies å være kurdere med en felles historie og kultur, er det også store ulikheter i deres bakgrunn. De representerer både det urbane og det rurale Irak. Mens Ali og Mohammad kommer fra ulike byer, kommer Hassan fra en jordbrugerfamilie i en landsby. De snakker imidlertid alle den samme kurdiske dialekten badinani. Det som knytter dem sammen er at de ankom Norge

samtidig, og at de utviklet et vennskap under en ekstremt presset situasjon. Etter hvert ble de overført til et asylmottak utenfor Bergen, og har siden vært venner. Vennskap som utvikles under slike usikre og pressede omstendigheter blir sterke vennskap. De usikre trekkene med tilværelsen håndteres ved at de utvikler personlige bånd, basert på en felles kurdisk og muslimsk identitetsbakgrunn, at de er flyktninger i Norge og at de snakker samme språk. Opplevelsen av en felles delt skjebne og erfaringsbakgrunn knytter dem til hverandre. Denne dynamikken ble av den tyske sosiologen Georg Simmel uttrykt som et allment prinsipp: *En gruppes indre samhold er avhengig av det ytre press* (Eriksen 2000:260). "Simmels regel" forklarer slik hvorfor gruppeidentitet og nasjonalfølelse ofte er veldig sterk i krisesituasjoner. Dette samholdet basert på ytre press uttrykker et lignende samfunnsfenomen som Turners *communitas*-relasjoner i en liminalfase. Begge teoriene omtaler gruppetilhørighet som oppstår under vanskelige og pressede omstendigheter og kan derfor anvendes på min empiri. Likevel vil jeg hevde at Turners teori om mennesker i overgangsfaser inneholder tidsaspektet og endringen i status som er vesentlige aspekter ved flykntingtilværelsen.

Reinkorporasjonens utfordringer

Kampen om å skaffe seg jobb

Viktigheten av det kurdiske fellesskapet er spesielt stor når graden av liminalitet er stor. Min empiri viser at etter hvert som en reinkorporeres funksjonelt vil også fellesskapets praktiske funksjoner for flykntingen reduseres. Den psykologiske og sosiale betydningen av fellesskapet forblir imidlertid vesentlig og er derfor tema i neste underkapittel. Det sterke ønsket om igjen å bli fullverdige samfunnsborgere gjør at en er villig til å forsøke mange ulike løsninger. Viktigheten av å være i jobb kan neppe overdrives, uten å gå innpå studier av arbeidsledighetens destruktive følger. Ikke minst for flykntinger er dette avgjørende for hvordan en mestrer eksiltilværelsen. Å slippe ydmykelsen i å motta sosialhjelp er avgjørende for selvrespekten og identiteten. Mahmoud sier rett ut at han ikke ønsker å få penger på sosialkontoret. Det er bare for barn og eldre mennesker, mener han. Han vil tjene sine egne penger. Han ønsker å gå på musikkurs og lære å spille et instrument, men ikke før han kan betale for det selv. En annen viktig konsekvens av det å ha jobb er at en slipper å sitte hjemme alene og tenke. Mohammad forteller om

hvor deprimert han ble av å ikke jobbe i sommerferien. Det er kjedelig å sitte i mottaket og se på tv. Deres strategi for å unngå hjemlengsel og depresjon er å unngå passivitet, både gjennom jobb, skole og venner. Eksempelet med Ali viser en villighet til å ofre mye for å skaffe seg jobb.

Ali (29) ankom Norge i 1999. Hans kone ble værende igjen i hjembyen deres i Nord-Irak. Han tjener ennå ikke nok penger til å klare seg selv og er derfor avhengig av sosialhjelp. Han er som nevnt tidligere misfornøyd med sin kalde og fuktige kjellerleilighet i sentrum. Det er liten plass og det er kun kaldt vann i dusjen. Gjentatte ganger har han prøvd å overbevise sin sosialkurator om at han trenger ett nytt sted å bo. Han går til arbeidskontoret hver dag og leter etter jobb. En sjelden gang får han svar på sine søknader, men hans dårlige norskkunnskaper gjør det vanskelig å få jobb. Hans profesjon som skredder er også lite etterspurt i Norge. Siden han er "muffer" blir han heller ikke prioritert inn i kommunens introduksjonsprogram for bosatte flyktninger. Jeg skal vise et av hans mest desperate forsøk på å forbedre sin livssituasjon, i tiden før den store konflikten på innvandrerkontoret. Ali sier han er villig til å gjøre hva som helst for å få seg en jobb. Han viser ved å søke på jobber andre steder i landet at han er fleksibel i forhold til bosted. En dag får han til sin store overraskelse et tilbud om både jobb og leilighet som tømmerhogger i Sogn og Fjordane. Bostedet er en halv times kjøring fra nærmeste tettsted, hvor han skal jobbe, og flere timer fra Bergen. Han satser alt. Visst har han mye å tape, alle hans venner bor tross alt i Bergen. Han vet at han ikke kommer til å få mye besøk av dem der oppe. Ali velger å forsake sitt trygge sosiale liv for å få jobb, en fysisk krevende jobb, som han egentlig ikke vet om han kommer til å klare. Jeg er overrasket over besluttsomheten og handlekraften hans. En tilsynelatende passiv sosialklient. En flyktning pakker kofferten sin og flykter igjen. Denne gangen fra arbeidsledigheten og passiviteten. Det kan virke som et desperat valg. En naiv tro på at det finnes noe bedre et annet sted gjør at han velger å påføre seg selv enda et "brudd".

Ali flytter til en bondegård i Sogn og Fjordane

Ali skal skaffe bil og jeg tilbyr meg å kjøre flyttelasset hans. Det lykkes ham imidlertid ikke å låne bil av bekjente i det kurdiske miljøet. På Alis siste møte med innvandrerkontoret får vi 1800 kroner som skal dekke utgiftene med flyttingen. De ansatte er glade på Ali sine vegne og ønsker ham lykke til både med jobb og bosted. Etterpå ler Ali og forklarer at de aldri har vært så glade før. Han tror at de kommer til arrangere fest samme kveld og feire at "problemet" Ali er borte.

Klokken 0840 fredag morgen møtes vi ved bilutleieren Europcar. Vi leier den billigste bilen, en VW Polo, og drar for å hente flyttelasset. Leiligheten hans blir tømt på kort tid og sakene blir stuert inn i den lille bilen. Det er hovedsakelig en liten reise-tv, mikrobølgeovn, en bærbar radio- og cd-spiller, noen kurdiske cd-er, en symaskin, kjøkkenutstyr, dyne, puter og klær. Hans sosialkurator foreslo at han kunne selge det han hadde slik at han slapp flyttelasset, men Ali ville beholde disse eiendelene. Vi stopper innom innvandrerboutikken hvor Ali har avtalt å levere nøkkelen til leiligheten. Vi får med oss frukt og "kurdiske søtsaker" på reisen. Selve situasjonen i bilen på vei til nytt og ukjent terreng er dramatisk. Jeg kjører flyttebilen. Ali har satt på en kurdiske cd og sitter ved siden av og nynnser forsiktig etter musikken mens han kikker ut på den norske naturen som flyr forbi. I en av turens rolige perioder tenker jeg på Ali som sitter der med hele sitt liv i baksetet. På vei. På vei til et nytt stadium. Enda en gang er han i denne situasjonen. Jeg tenker at det er bra at han fikk ta med seg sine "verdiløse" ting. Kanskje det lindrer litt av angsten for det nye. Alle mennesker ønsker kontinuitet i livet. Totale brudd er vonde. Forhåpentligvis er også min tilstedeværelse i denne liminale fasen mellom to stadier i livet hans med på å skape kontinuitet. Jeg håper at jeg har en positiv effekt og ber en stille bønn om at Ali må bli godt mottatt på sitt nye hjemsted.

"Liker du å flytte?" Stillheten blir brutt av dette spørsmålet fra Ali. Jeg tenker tilbake på egne opplevelser av å flytte fra hjemstedet til universitetsbyen, videre til nye og bedre leiligheter i byen. Jeg har flyttet noen ganger, men som regel med litt større flyttelass. Stemningen i flyttebilen har vanligvis vært preget av optimisme og en positiv spenning på det nye, uopplevde. Jeg svarer som sant er at det gjør jeg. "Jeg liker ikke å flytte", svarer Ali. Han er alvorlig og ser tomt ut vinduet når han sier dette. Videre forklarer han at siden landsbyen hans ble ødelagt av Saddam Hussein og hans menn, har familien hans flyttet mange ganger. Jeg forstår at våre opplevelser av det å flytte er hentet fra to ulike verdener.

Etter 3 timers kjøretur ankommer vi gården hvor Ali har avtalt å bo. Umiddelbart blir jeg oppmerksom på den merkelige huseieren, som er stolt over at han nettopp har malt huset sitt med den verste fargen jeg noensinne har sett på et hus. Jeg fungerer nok en gang som tolk, denne gangen fra sognedialekt til gebrokken norsk. Han viser oss det gamle huset på gården hvor Ali skal bo. Men Ali blir oppgitt når vi blir vist ned i kjelleren til et mørkt lite kott. Han rister på hodet og sier at han ikke kan bo der. Han kan ikke bo i soverommene oppe i huset fordi et jaktlag har reservert resten av huset om kort tid. Men bonden forsikrer oss om at han skal finne en ordning på det. Noe som uroer oss mer er at han, som kjenner Alis nye arbeidsgiver, er tvilsom til hele tømmerhogstprosjektet. Han tviler på om Ali noen gang kommer til å få noen penger av denne kompisen hans, men i så fall er det er mulig at han kan jobbe på gården hans og andre gårder i området. Når jeg oversetter dette til Ali resignerer han fullstendig. Jeg blir ufattelig irritert på at ikke vi fikk beskjed om dette før vi reiste. Bonden foreslår at vi skal ringe til ordføreren for å høre hva han har å si om denne jobben. Det gjør vi og jeg får snakke med ham. Ordføreren blir oppgitt over at de ikke ble kontaktet før flyttingen slik at situasjonen kunne vært unngått. Han gir meg klar beskjed om at Ali aldri kommer til å få noen lønn av denne arbeidsgiveren som de kjenner til fra før.

Han uttrykker også at han er tvilsom til denne bonden, som han også kjenner til. Vi avtaler at Ali skal komme til sosialkontoret på mandag slik at de får ordnet opp i alt dette.

"Skal du gå?" spør Ali. Jeg prøver å vri meg unna det ubehagelige spørsmålet og svarer at jeg må dra for å nå ferjen. Jeg har dårlig samvittighet når jeg setter meg i bilen, men overbeviser meg selv om at det har jeg ingen grunn til å føle. Egoisten i meg er glad for at jeg kan returnere til Bergen. Hele veien hjem sitter jeg med en dårlig følelse og bekymring for hvordan det skal gå med han der oppe i Dalen. I det minste har bonden tatt meg i hånden og lovet at Ali ikke skal lide noen nød hos dem. Forhåpentligvis vil han finne sin plass i bygdesamfunnet.

Mandagen etter ringer Ali meg. Han sier at han er "kaputt" og at han skal komme tilbake i kveld. Mohammad og jeg møter ham ved leiligheten, når han ankommer i taxi. Vi er glade for å ha ham tilbake og hjelper ham med å bære inn flyttelasset, som vi tre dager tidligere bar ut. Vi får servert kaffe og Ali forteller om sine grufulle opplevelser i Sogn. Den ene kvelden da bondens kone var bortreist hadde han blitt bedt inn på kaffe. Han begynte umiddelbart å snakke med Ali om sex og satte på en video med homoseksuell pornografi. Ali hadde unnskyldt seg med at han var trøtt og sjokkert gått tilbake til leiligheten sin. Men bonden hadde fortsatt dagen etter, med å be ham med inn i badstuen. Han hadde også fått besøk av en annen mann som hadde blitt med ham i badstuen. Ali hadde klart å stanse de seksuelle tilnærmingene med å forklare alvorlig til bonden at homoseksuelle, ifølge deres muslimske regler, skal drepes. Ali ler når han forteller om disse absurde opplevelsene og han virker lettet over å være tilbake. Vi er sjokkerte over hans historie og kan ikke annet enn å bryte sammen i latter. Han lurer på om det er normalt å snakke om sex på den måten, noe vi forsikrer ham om at det ikke er. Etter denne erfaringen konkluderer vi med at det er best han holder seg i byen.

Dette narrative forteller også om misnøyen med å være avhengig av sosialhjelp. Ønsket og viljen til å kunne livnære seg selv er stor. Etter å ha fått utallige avslag, og enda flere manglende svar, på søknader om alle slags jobber i Bergen-distriktet var Ali i ferd med å gi opp. Statusen "asyl" var hans forklaring på hvorfor ingen ønsket hans arbeidskraft. Da det plutselig dukker opp et tilbud om en jobb han ikke engang vet om han kan mestre, langt borte fra byen, ser han muligheten til endelig å kunne klare seg på egen hånd. Skuffelsen blir derfor ekstra stor når han må returnere til en tilværelse som sosialklient. I dagene som følger er han naturlig nok deprimert over situasjonen. Han har imidlertid vist handlekraft og gjort et forsøk på å forbedre sin egen situasjon, noe som ikke vitner om en

passiv sosialklient. Ali bestemmer seg for å forbedre sin kompetanse og tar et kurs for å lære å sy bunader. Et halvt år senere klarer han, med hjelp fra Aetat intro, å skaffe seg en ny jobb som skredder og kan endelig være økonomisk selvstendig.

Problemer på arbeidsplassen

Det er imidlertid også problemer knyttet til jobbtilværelsen. Ali har etter en stund i arbeid fått problemer med kolleger. Han er brydd av at den ene kollegaen hans får samme betaling, selv om han jobber mye seinere. På samme tid som han selv syr ni enheter, lager kollegaen hans bare to. Det er tydelig at Ali synes dette er urettferdig. Et annet problem han har er at en marokkaner gir ham ordrer som går utenfor hans arbeidsavtale med sjefen. Ali har tatt dette opp med arbeidsgiveren, som ga ham beskjed om å ignorere denne marokkaneren. Ali er likevel oppgitt over disse samarbeidsproblemene og vurderer derfor å slutte i jobben. Hans nye plan er å starte opp sin egen butikk, hvor han blant annet kan sy bunader, som han har lært på bunadskurset. Det er mye penger å tjene på slikt arbeid, noe han fant ut i tiden før 17. mai. Da slipper han også problemer med kollegaer. Det er tydelig at han ikke ønsker en konfrontasjon med personene det gjelder. Løsningen er å holde seg unna slike problemer og unngå konfrontasjon, noe som også kjennetegner andre kurdere strategier for å unngå konflikt.

Et annet eksempel på slike arbeidsproblemer er Hassan, som sluttet etter kort tid i jobben som barnehageassistent. Årsaken var at han ikke ville hjelpe barna på toalettet. Han nektet å utføre disse arbeidsoppgavene fordi det var "en kvinnes jobb". Han har med andre ord klare grenser for hva han er villig til å utføre av arbeidsoppgaver. Det kommer også frem at han syntes denne jobben var vanskelig siden han ikke snakker så godt norsk. Det er mulig at det i noen tilfeller er viktigere å beholde sin egen stolthet enn det er å beholde jobben. Det er delte oppfatninger om hvor langt en kan strekke sine egne grenser for å få arbeid i et fremmed land. Men i likhet med folk flest ønsker også kurdere en jobb innenfor deres fagfelt. Slik sett kan det virke som ufaglærte har størst muligheten til å komme fort i arbeid, siden de stiller lavere krav til arbeidets innhold. Mange faglærte er også villige til å jobbe midlertidig innenfor renhold og fiskeindustri, til de finner bedre jobber. Haji jobbet som vaskehjelp under mitt feltarbeid, selv om han egentlig ønsket å drive egen butikk. Han hadde full stilling og jobbet i tillegg mye overtid. Slik klarte han i løpet av to år å spare 70 000 kroner. Han lånte også penger av bekjente, slik at han fikk råd til å kjøpe en "innvandrerbbutikk" i sentrum. I butikken har han en ansatt, som også

jobbet for de tidligere eierne av butikken. Haji har oppnådd sitt mål om å ha egen butikk og stortrives med den nye jobben.

Fra mottak til kommune og jakten på leilighet Mine informanter befant seg alle i overgangsfasen mellom asylmottaket og bosetning i kommune. De hadde bodd nærmere 2 år i mottaket og ønsket sterkt å komme seg ut. De fortalte om hvor vanskelig det var å bo på mottak over så lang tid. Problemene dreidde seg stort sett om det å leve tett oppi andre og tilpasse seg andre. For de fleste var målet å komme seg til Bergen sentrum og bo så sentralt som mulig. De hadde fått innvilget sine ønsker om å bo i Bergen, men måtte likevel vente på å få tildelt kommunal bolig. Tilgangen til disse boligene er begrenset og ventelisten derfor lang. De kunne enten tålmodig vente på at kommunen skulle tilby dem kommunal bolig eller de kunne skaffe seg bolig selv på det private markedet. Et spørsmål om tålmodighet eller desperasjon. De fleste innså at det er svært vanskelig for asylsøkere å skaffe seg bolig selv og valgte å vente på å få tildelt bolig. Andre derimot valgte å satse og finne bolig selv. Sjansen for at en klarer det er liten, hvis en ikke tilfeldigvis kjenner en huseier. Med begrensede språk-kunnskaper og bakgrunn fra Midtøsten er det vanskelig å konkurrere på bolig-markedet. Enda vanskeligere ble det etter 11. September, da deres navn og religion minnet folk om terror og fundamentalisme.

Jeg fulgte Ali, Hassan og Karim i kampen om å finne bolig. Ali og Karim bodde allerede i Bergen, men de var svært misfornøyd med boligene sine. Hassan bodde fortsatt i mottaket og ventet på kommunal bolig. Hassan og Karim hadde ikke jobb på dette tidspunktet, de gikk på norskundervisning. Ali derimot jobbet endel, men var ennå avhengig av økonomisk støtte fra kommunen. De var med andre ord alle sosialklienter.

På boligjakt med Ali, Hassan og Karim

De hadde allerede registrert seg som boligsøkere på et privat boligkontor og fått store forhåpninger om at de skulle skaffe dem en leilighet. I dag hadde de fått en utskrift med aktuelle leiligheter de kunne ringe på. Jeg avtalte derfor å møte dem. Vi gikk på Lido, ifølge Ali en "gammel-mann-kafé" med god kaffe. De hadde plukket ut 3 aktuelle leiligheter. En i Sandviken, en på Nesttun og en på Nattland. De er mest interessert i den mest sentrale, hvor noen av kravene er "rolig" og "ikke røk". Vi blir derfor enige om å ikke nevne Alis støyende symaskiner og Karims røykevaner. På boligkontoret får de hjelp til å ringe på boligene. Den i Sandviken er desverre ikke lenger ledig. Mannen på boligkontoret forteller de to andre huseierne at hans klienter "ikke er norske statsborgere", at de kommer fra Irak, men at de verken røyker eller drikker. Han påpeker at de er "greie karer", men det hjelper lite. Han ene er uansett ikke interessert i utlendinger, mens den

andre, tilsynelatende noe motvillig, går med på å gi dem en visning. Han ønsker imidlertid primært en familie, siden han har erfart at de er mer stabile. Ali og kompisene blir oppmuntret av denne avtalen om visning og spør om ikke jeg kan være med. De har bil, men ingen av dem har førerkort. Jeg nøler ikke med å si at jeg blir med, da jeg ser et potensiale for å tilegne meg nye verdifulle data. Ali tilbyr meg å komme hjem på middag, men forstår mitt nei takk. Han ler og sier: "Du må hjem og skrive nyhetene fra boligkontor!"

Noen dager etter treffes vi igjen, denne gangen for å dra på visning. Det er lørdag 8. September og bare 10-12 grader. Det er likevel en fin soldag og mange mennesker befinner seg på Torg-allmenningen. Vi møtes som avtalt på "Eksotisk Mat" 1400. Vi må først spise litt kurdisk snop i butikken. Butikkeieren gir meg en bilnøkkel og forklarer til de andre hvor bilen stod parkert. Etter først å ha saumfart en hel bydel, finner vi bilen på en "svart parkering", som Ali kaller det. Gratis med andre ord. Det er en gammel, utslitt varebil som butikkeieren bruker når han handler inn varer til butikken i Oslo. Selv klarer jeg ikke å starte den, men det fikser Karim med en rutinert pumping på pedalen. Noe skeptisk til dette vraket med dårlige bremses drar vi av gårde til Nesttun. Som vanlig er stemningen på topp. De vil at jeg skal fortelle huseieren at de har tenkt å bo der i 10 år minst, og at de ikke er universitetsstudenter, men at de lærer norsk. Jeg foreslår at en av dem kan snakke med huseieren, men de er fast bestemt på at jeg skal ta meg av snakkingen. Den store rekkehusleiligheten er fin og prisen akseptable 7 800 kroner. Problemet er bare at de har fått beskjed fra innvandrerkontoret om at de må ha individuelle leiekontrakter med en øvre grense på 2500 kroner. Huseieren gir imidlertid klar beskjed om at det ikke er aktuelt, siden han har erfaring med at slike ordninger ikke fungerer. Han virker nesten lettet over at han kan avvise dem på dette grunnlaget. Mens jeg snakker med huseieren om leiebetingelsene, går samtalen på kurdisk mellom Ali, Karim og Hassan. Sistnevnte forsikrer huseieren om at "vi alle skal jobbe og ha penge ja".

Tilbake i vare bilen forklarer jeg dem kravet hans om en felles leiekontrakt. Etter å ha diskutert litt seg i mellom foreslår de at jeg skal gå inn igjen og tilby ham 9 000 kroner. Typisk, tenker jeg og forklarer dem at det ikke fungerer på den måten. Deres andre forslag er at han skriver både en felles kontrakt med dem og individuelle kontrakter som de kan gi til innvandrerkontoret. Jeg avfeier dette forslaget og sier at huseieren ikke ville ha godtatt det. De har ikke flere forslag og vi kjører tilbake til byen. De er fortsatt i godt humør og spøker og ler på veien hjem. Vi finner ingen "svart vei" inn til sentrum og må betale en tier i bomstasjonen.

De tre kameratene gjorde noen flere forsøk på å skaffe seg leilighet, men måtte gi opp. Etter 11. September var det i det hele tatt vanskelig å komme på visning. Det meste talte imot dem; etnisitet, religion, språkproblemer, flyktningbakgrunn, arbeidsledighet og status som sosialklient. Hvis de en sjelden gang klarte å forsere disse barrierene ble de uansett hindret av kravet om individuelle leiekontrakter. Det er også mulig at de overvurderte

effekten av å ha med en norsk venn på visning. I alle fall konkluderte de med at de måtte gi opp og tålmodig vente på å få tildelt kommunal bolig.

Overgangen fra å flytte fra mottak til kommunal bolig er for de fleste stor. Min naive forventning om at de nå skulle være fornøyde, ble gjort til skamme. Mens det største problemet i mottaket var alle menneskene som var samlet på et lite område, ble mangel på mennesker og ensomhet det nye problemet. I mottaket kunne de treffe andre flyktninger når som helst, det var alltid noen de kunne snakke med. I de kommunale boligene blir imidlertid det sosiale kontaktfeltet innsnevret. Kontakten med naboene er minimal. Naboene i disse kommunale boligkompleksene består dessuten ofte av alkoholikere, narkomane og eldre minstepensjonister. Standarden på leilighetene er ikke høy og området er ofte belastet. Ønsket om egen leilighet blir oppfylt, men gleden drukner raskt i de nye problemene som dukker opp. De må nok en gang omstille seg og sette nye mål. De ser frem til den dagen de kan flytte ut av kommunal bolig og bo i et bedre strøk. Ensomheten og misnøyen i de kommunale boligene gjør at behovet for faste rutiner som jobb og skole blir enda viktigere. Denne uttrykte misnøyen med boligen, som de lenge har ønsket seg og nå endelig oppnådd, finner en også igjen i jobbsituasjonen. Misnøye med kollegaer, sjefer eller arbeidsoppgaver gjør at de søker nye og bedre jobber. At de som flyktninger og asylsøkere stiller bakerst i køen om jobb og bosted reduserer ikke deres krav og mål i livet.

Karrierebevisste flyktninger I løpet av mitt feltarbeid har jeg observert dem oppnå mål de selv har satt seg. De målene og fremtidsplanene som blir uttrykt som viktige omhandler ofte arbeid eller studier og bosituasjon. Når en har oppnådd et slikt delmål erstattes det av stadig nye mål om å forbedre situasjonen. Jeg vil beskrive denne prosessen som en karriere. Tidsdimensjonen er sentral i dette begrepet og fokuset er hele tiden på fremtiden. Når en snakker om karriere i forhold til arbeid, som "karierekvinne", vektlegges at personen har stadig nye mål for egen utvikling og at en ikke slår seg til ro med en middels bra jobb. I vår kontekst kan vi snakke om "kariereflyktning", som har store mål for sin eksiltilværelse. En ønsker å etablere seg og mestre eksiltilværelsen, både økonomisk og sosialt, og over tid med familie. Dette er ikke bare et ønske, men for mange en forventning fra deres familie som fremdeles lever i fattigdom i Irak. De forventer at sønnen eller mannen deres skal sende dem noe penger fra den vestlige overfloden. For at han skal ha muligheten til det må han planlegge en

karriere og en strategi for hvordan han skal klatre oppover karrierestigen. I forhold til bosted starter han i en hybel eller leilighet i asylmottaket. Når han har fått innvilget oppholdstillatelse og kommuneplass plasseres han i en kommunal bolig. Yrkeskarrieren løper parallelt og starter med norskundervisning og samfunnskunnskap. Etter hvert deltar han i yrkesrettede kurs og arbeidspraksis for å bli kvalifisert jobbsøker. Han vil så fort som mulig ut i arbeidslivet og tar først ufaglært arbeid. Fast lønnsinntekt muliggjør bedre og romsligere bostedsalternativer på det private boligmarkedet. På sikt ønsker han å kjøpe en familiebolig slik at han kan hente sin kone og sine barn. For å kunne nå disse målene må han skaffe seg faglært arbeid med bedre lønnsvilkår eller starte opp som selvstendig næringsdrivende. Det endelige målet er først nådd når han har fast stilling i en bra jobb og en stor privateid bolig. Karrierene går mer eller mindre parallelt, men bostedskarrieren avhenger i stor grad av fremgangen i yrkeskarrieren. Prosessen er imidlertid krevende og mange barrierer må overkommes. Oppnåelse av ønskede mål for bosetting avhenger av samhandlingen med de ansatte på mottak, UDI, det kommunal hjelpeapparatet, utleierne av bolig og så videre. Den yrkesmessige karrieren byr også på utfordringer. Det er generelt vanskeligere for utlendinger å komme seg inn på arbeidsmarkedet enn det er for nordmenn. Aetat-intro hjelper flyktninger med oppholdstillatelse å komme i arbeid. En yrkesutdanning, for eksempel gjennom IFOS³¹, skal styrke deres konkurransevilkår på arbeidsmarkedet. Det er imidlertid mange som ikke har tro på at disse kursene hjelper dem å få jobb. Historier om flyktninger som har mange papirer fra ulike kurs, men fortsatt ikke jobb, er ikke ukjent i det kurdiske miljøet. Jeg har demonstrert noen av deres egne konkrete forsøk på å unnsnippe arbeidsledighet og dårlige boforhold. Det gjenstår nå å analysere de psykologiske aspektene av de mer eksistensielle utfordringene som eksilet også byr på. Hvordan mestres hjemlengselen, følelsen av å være fremmed, ensomheten eller det meningsløse?

³¹ Industriens Faglige Opplærings Senter gir, i samarbeid med Aetat og private industribedrifter, opplæring i metalfag som sveis, plate, industrirørlegger, maskin og kontor.

Mestring gjennom mening og kontinuitet

Eksilets eksistensielle vanskeligheter og ulike former for mestring

Det hersker en enighet om at et liv i eksil kan føre til depresjon og psykologiske problemer. Slike problemer oppstår, ifølge mine informanter, hvis en sitter for mye hjemme alene. Det vil føre til at en begynner å tenke. Å tenke vil si å reflektere over sin egen situasjon, hjemlandet, familien, fremtiden – alt som er usikkert. Slik tenkning er ikke bare rasjonell refleksjon, men består selvfølgelig av mange følelser omkring denne tilværelsen. De lever i en eksistensiell krise og den vedvarer over tid til de selv er i stand til å mestre sine liv. Hva innebærer det? John Chr. Knudsen definerer mestring slik: *“Coping represent the individuals active attempt in trying to adapt and, thus, heal social and psychological wounds, and there are large personal variations in the time and effort it requires”* (1988:3). De to viktige faktorene av denne definisjonen er individets aktive rolle og de mange variasjonene i hvordan en mestrer. Denne mestringen av eksilet innebærer ikke bare tilpasningsrespons og strategisk handling, men også sterke kognitive og affektive elementer. Knudsens modell av mestrings- og tilpasningsprosesser har to aspekter som er klargjørende i en slik analyse. Det ene går ut på å finne permanente løsninger på sosiale og emosjonelle problemer som følger av kritiske livserfaringer. Disse erfaringene av eksilet utgjør en trussel mot personens sosiale overlevelse. Den andre løsningsformen er av mer midlertidig karakter og søker å tilfredsstille materielle og sosiale behov (ibid:298). Førstnevnte er av mer eksistensiell art enn den andre og mestres derfor ofte best i sosiale nettverk av nære venner og familie. Å inkluderes i slike nettverk er avgjørende for alle menneskers sosiale overlevelse. Flyktninger opplever et fundamentalt og sosialt brudd med dette nettverket, og må erstatte det med nye mennesker. Ifølge Leo Eitinger (1981) må de gjennom flere *psykologiske faser* i tilpasningen til det nye landet. I den første fasen er de ukritiske til sitt nye hjemland og *overkompenserer* for det som er tapt. I neste fase er dette ikke lenger mulig og en blir *overkritisk*, noe som kan medføre konflikter med hjelpeapparatet. Psykiske lidelser oppstår spesielt i denne fasen hvis en ikke makter å erstatte *kjærlighetsobjektene* og finne nye livsformer. En må skape kontinuitet i tilværelsen for ikke å overøses med stimuli og bryte sammen. Det er når man ikke uavbrutt behøver å ta stilling til sine omgivelser, fordi adferd og forventninger er innlært, at man kan frigjøre energi til andre formål (ibid:81). En del av mestringen er som

sagt å unngå å tenke for mye. Arbeid, skole og andre sosiale aktiviteter er viktig for å unngå ensomhet og depresjon.

Kroppen som eksilets manifestasjon

Jeg ønsker i min analyse å utvide diskusjonen om mestring for å inkludere andre spørsmål og aspekter. Hva med erfaringer som vanskelig kan gjøres eksplisitt? Hvordan inkludere emosjoner og mer ubevisste, habituelle responser i en analyse av mestring? (Fladstad 1993:33)

Eksilet manifesteres ikke bare i selvets reflekterte erfaringer i den nye tilværelsen. Da de fleste har med seg minimalt med materielle eiendeler når de ankommer Norge er kroppen en viktig opprettholder av kontinuitet i overgangen mellom hjemland og eksil. Hendelser og erfaring i hjemlandet manifesteres gjennom de spor som settes i kroppen. Deres kurdiske visuelle utseende er en måte kroppen opprettholder forbindelsen til hjemlandet. De skiller seg ikke bare ut fra de etniske norske, men også fra andre etniske grupper i Norge. Det er ingen åpenbare synlige ulikheter mellom kurdere og arabere, for oss nordmenn. Selv sier imidlertid kurderne at det er synlige forskjeller, de er nemlig lysere i huden enn araberne. Mahmoud forteller meg stolt at det til og med finnes blonde kurdere. Sheri Laizer bekrefter disse ideene blant kurdere i Irak slik: *"To be blonde is considered particularly attractive"* (1991:33). I en norsk kontekst blir kurdere likevel representanter for de mørkhudede og utenlandske. Kroppen kan også bære synlige tegn på dramatiske opplevelser fra krigen i Irak. Mahmoud viser meg to tydelige arr på det ene beinet. De forteller en historie om at han har opplevd krig på nært hold. Han ble såret av splintene fra en granateksplosjon under det kurdiske opprøret mot Saddams regime i 1991. Haji viser også et stort arr på underarmen, som han fikk da han var et lite barn. Han hadde vært uforsiktig og brent seg på den åpne ovnen i huset, et utbredt problem i de kurdiske landsbyene. Dette arret er et narrativ som handler om barnlig uforstand i hjemmet og vekker derfor gode minner. De forteller begge om en bakgrunn fra helt andre levekår.

Sanseapparatene er kroppslige egenskaper som standardiseres kulturelt. Kurderes opplevelse av hva som lukter og smaker godt er kroppsliggjorte kunnskaper om hva den kurdiske kulturen verdsetter. Å kunne spise kurdisk mat som de liker vil derfor opprettholde kontinuiteten i sanseapparatet. Et kurdisk måltid er også sosial samhandling. Den ureflekterte viten, som vi kaller vaner, kan kun observeres i menneskers adferd. Den er

utviklet over tid i samhandling mennesker i mellom og blir derfor ikke snakket om. Det er det som blir tatt for gitt. Det vi ofte refererer til som naturlig. Det som sier seg selv. Denne kunnskapen strukturerer igjen menneskers sosiale adferd og produserer slik en taus kultur. Et slikt måltid hvor de "kurdifiserer" seg selv uttrykker deres ethos så vel som en emosjonell og habituell form for mestring (Fladstad 1993).

Pizza hos Ali – et eksempel på "kurdifisering"

Klokken er passert fire på ettermiddagen og jeg går sammen med Mohammad for å handle inn ingrediensene til en "muslimsk" pizza. Vi avtalte tidligere i dag at vi skulle spise hos Ali. Først er vi innom en innvandrerbutikk for å se om de har god frukt. Paprikaen deres er ikke bra, så vi går til Rema 1000. Der kjøper vi alt vi trenger for å lage pizza. Hvetemel, 2 bokser hermetisk champignon, 1 boks tomatpure, 2 grønne paprika, 1 rød paprika, 3 tomater, 1 løk, 1 pakke pizza-ost, 1 pose tørrgjær og 1 stor yoghurt. Yoghurten skal blandes ut med vann og salt, sier Mohammad, og forsikrer meg om at det blir en veldig god drikk. Jeg tilbyr meg å bære posen men Mohammad avslår. Han sjekker at jeg har lagt varene riktig i posen, at ikke tomatene ligger nederst. Det tar 15 minutter å gå til Ali. Da vi kommer frem står han på et stilas i bakgården. Han får 80 kroner timen av huseieren for å skrape og male huset. Mohammad og jeg går inn i leiligheten, mens Ali gjør seg ferdig. Mohammad skrur på tv og finner favorittkanalen Euronews. Han går inn på kjøkkenet, vasker hendene grundig og begynner med matlagingen. Alle grønnsakene blir først skyllet i vann. Deretter deler han paprikaen opp i skiver, med en brødkniv. Når han er ferdig med det legger han paprikaen på en tallerk, som han først har skyllet i vasken. Så skjærer han løken opp i hele skiver og legger den på en ren tallerk, før han gjør det samme med tomatene. Ali er ferdig med jobben og kommer inn. Han skifter bukse på gangen, men beholder t-skjorten på. Han går barføtt inn i dusjkabinettet som er inne på kjøkkenet. Han bruker 10 minutter på å vaske ansikt, hender og føtter. Det gjøres grundig og det slår meg at de er bemerkelsesverdig renslige i forhold til mat.

Mohammad begynner på sausen. Han koker opp litt vann. Vannet blander han så ut med tomatpuré og krydder. Han bruker mye krydder; oregano, karri, chilli, pepper og mer til. Dette rører han sammen til en saus. Jeg står og ser på mens de lager pizzaen. Kjøkkenredskapene skylles også godt i vann før bruk. Ali begynner på pizzadeigen. Han blander ut tørrgjær med vann i et glass. Når den er ferdig blandet slår han det over i en ildfast form. Så fyller han igjen glasset opp med vann, får med restene av gjæren, og slår det over. Så tar han posen med hvetemel og heller oppi mye mel, over halve posen. Alt gjøres på øyemål. Etter en liten stund har han knadd en god pizzadeig. Komfyren er satt på. Mohammad klipper opp bakepapir. Han er veldig nøye på at papiret skal passe akkurat til stekebrettet. Ali deler deigen i 2 klumper og legger en på hvert brett. De trykkes litt flate. De skrur av komfyren, åpner døren og slipper ut varmen. Når den er passe avkjølt, setter de deigen inn til heving. Mohammad forteller at ordet "heving" er nesten det samme på kurdisk. Jeg spør dem om de alltid fordeler oppgavene slik. Mohammad sier at vanligvis så gjør Ali alt, men i dag siden han har jobbet, ville han hjelpe til selv. Etter noen minutter heving og etter at Ali

er ferdig med å vaske opp formen, tar han brettene ut. Han trykker deigen ut til en pizza med hendene. De bruker ikke kjevle. Etter at deigen er ferdig, smøres sausen utover slik at den dekker hele pizzaen. Paprika legges på. Ost strøs over. Løk, tomater og champignon legges øverst. Så er det inn i ovnen. "Laget dere samme type pizza i Irak?" spør jeg nysgjerrig. Det gjorde de, ofte med de samme ingrediensene, men noen ganger også med kjøtt. Jeg tenker at dette pizzamåltidet betyr mer for dem enn bare maten. Det skaper en slags tilknytning til hjemlandet kan det virke som. Alt skjer veldig rolig. Paprikaen blir lagt på plass nøyaktig og kontrollert, nærmest i andakt. Imens surrer tv-en i bakgrunnen om katastrofen i New York. Ali dekker bordet med aviser og reklamebrosjyrer. Hele bordet blir dekket av papir. Vi er veldig sultne. Ali er så sulten at han må spise dadler mens han venter. Mohammad spør med han og sier at han ikke må spise så mange. Du trenger ikke det, du har jo ingen kone, sier han og ler. Jeg tar spøken og konkluderer med at dadler styrker potensen. Jeg kan tenke meg at bakingen og stekingene totalt tar halvannen time.

Pizzaen er ferdig. Den hvite yoghurtsaften er hentet fra kjøleskapet. Det står 3 glass på bordet. Pizzaen sklir av brettet og legger seg på bordet. Ingen bestikk eller tallerkener. Mohammad skjærer opp pizzaen med en pizzakniv. Han deler den først i to. Så skjærer han på tvers i lange rektangulære stykker, en for meg fremmed måte å kutte pizza på. Det er en god vegetarpizza. Men hva med denne gode drikken? Jeg er veldig spent på denne melkeaktige drikken. Det er yoghurt pisket gradvis sammen med vann og salt. Det smaker som forventet utrolig syrlig og salt. Jeg prøver å drikke opp glasset mitt, men må gi opp. Etter at begge pizzaene nesten er oppspist må jeg ha vann. Jeg prøver å bortforklare denne uforkamde gesten med at vi nordmenn ikke er så vane med bruk av salt. Mohammad beklager seg over dette og jeg får dårlig samvittighet. Men jeg prøvde i det lengste å drikke opp, men måtte gi opp.

Vi snakker ikke så mye under måltidet. Vi spiser fort mens vi ser på tv uten lyd. Lyden kommer fra cd-spillere. Ali har satt på en cd med den berømt kurdiske sangeren Shivan Perwer. Han synger om det kurdiske folks frigjøringskamp. Det er Hassan som har kjøpt cd-en i Tyskland. En kan også få tak i kurdisk musikk i Sverige, men her i Norge er det vanskelig. "Denne cd er den beste", sier Mohammad. Den er fra 1979. Musikken og måten de snakker om musikeren på gjør at jeg umiddelbart får en assosiasjon til opplevelser i Chile. Chilenerne snakket også om musikere som formidlet smerten og kampen under regimet til Pinochet. For Ali og Mohammad pågår kampen fremdeles. Ali beklager at han ikke har papir til oss. I stedet tilbyr han oss tøybiter, rester fra klær han har laget som ligner på avklippede gardiner, til å tørke seg rundt munnen. Etterpå bretter han papirene på bordet sammen og vips så er alt ryddet bort. Han liker yoghurtsaften veldig godt og drikker opp resten av muggen. Jeg går ut for å røyke, men finner ut at jeg ikke har fyrstikker. Ali sier at jeg kan røyke inne, men jeg avslår siden jeg vet han ikke liker lukten. Han setter på en plate på komfyren og sier at jeg snart kan få fyr. Jeg ler av forslaget hans. Det var tydeligvis ikke ment som en spøk og etter en stund slår han platen av. Jeg takker for maten og slår følge med Mohammad til sentrum.

Den tause kunnskapen

Den kunnskapen som blir observerbar i slike hendelser er en *taus kunnskap* (Müller 1996). Alt fra når Mohammad nøyte lukter og kjenner på grønnsakene i butikken, til rengjøringen av hender og ingredienser, matlagingen som går på øyemål, borddekkingen og selve måltidet sier noe om hvilke kulturelle kunnskaper de innehar. Dette er selvfølgeligheter som de aldri snakker om verken seg imellom eller til meg. Årsaken er at læringsprosessen er historie og kunnskapen er lagret i kroppen. Kunnskapen følger ikke den formulerbare setningslogikken, den er blitt ordløs og kroppsliggjort. Er det da mulig å skrive noe i en setningslogisk form om denne typen kunnskap? Maurice Bloch (1994) mener at vår deltagende metode gjør dette mulig, så lenge vi ikke sidestiller det vi skriver med folks erfarte verden. Vi må derfor gjøre et forsøk på å tilnærme oss de fundamentale vanekunnskapene som det ikke reflekteres over. Denne tause kunnskapen er *"en lært, men implisitt, kroppslig kunnskap, og det som personer lærer og som blir en del av deres habitus, har de altså en tendens til å se på som noe som de ikke har lært, som noe naturgitt"* (Höem 2000:190).

Jeg vil ta i bruk Batesons fremgangsmåte og se nærmere på denne kulturelle hendelsens ulike aspekter. Når Ali og Mohammad står sammen på sistnevntes lille kjøkken og lager vegetarpizza, slik de lærte det i Irak, på kurdisk vis, mestrer de også eksiltilværelsen. En slik middag har et strukturelt aspekt. Ali er den som lager deigen mens Mohammad lager sausen og danderer tomat, løk, paprika, champignon og ost. Selv har jeg rollen som gjest. Alt fra at Mohammad handler inn ingrediensene til Ali dekker bordet med avispapir skjer på en måte som er ukjent for meg. Måltidet har også en sosial funksjon, hvor vennskap bekreftes ved å spise og ha det fint sammen. Den kulturelle strukturen, som ideene om hva som er et godt måltid og hvordan et måltid bør lages og spises, blir på nytt festet i selvet. Den ubevisste, habituelle praksisen i tilberedelsen av maten er en taus kunnskap og taler et ikke-verbalt språk om deres "kurdiskhet". Måltidet har også et pragmatisk aspekt i dets rasjonelle mål om ernæring. Det kan også være individuelle ulike tilleggsmeninger i måltidet, som for eksempel mitt eget mål om å samle inn data. Måltidet blir også en presentasjon av deres kultur overfor meg, en annen kultur enn den Alis sosialkurator får presentert. De etniske grensene blir opprettholdt gjennom dette middagsbesøket, både gjennom deres stolthet av deres matvaner og min egen nysgjerrighet på dette fremmede. Det ethologiske aspektet er den adferdsstilen og stemningen som preger situasjonen. Den behagelige stemningen preges ikke så mye av

tale som av selve matlagingsprosessen. Den avslappede tonen i samhandlingen oss imellom går ikke ut over konsentrasjonen som må til for å lage et godt måltid mat. Når de forteller om hvor mye bedre de samme grønnsakene i Irak smaker aner jeg en viss nostalgi hos dem begge. Anders Holm Stefansson (1997) sier at det de ønsker å gjenskape er *et bestemt følelsesrum*. Det blir til en viss grad også gjenskapt i denne situasjonen. En følelse av deres egen gjestfrihet, sosialt samvær rundt et kurdisk måltid, lukten og smaken, kurdiske sanger om deres fremtidige frihet fra cd-spilleren. Samtidig vet de at de er i Bergen og at det er uendelig langt til Irak. Men akkurat der og da, mens de siste pizzabitene sklir ned på høykant, er avstanden kanskje litt mindre.

Parabolantenne skaper kontinuitet

Avstanden blir også noe redusert gjennom å kunne se tv fra hjemlandet. En ervervelse som derfor står høyt på listen til de fleste er parabolantenne og mottaker. Dette bærer også asylmottaket preg av. Det er festet antenner på husveggene mange steder. Det er også et uteområde mellom to bygninger som kan karakteriseres som en åker av parabolantennener med ledninger på kryss og tvers, trukket inn de tilhørende vinduer. Det er et hyppig samtaleemne, stadig er det noen som skal kjøpe "satelite". Selve tallerkenen er det mange som kjøper av bekjente for en billig penge, mens mottakerne er såpass dyre at en må spare opp penger for å få råd til dem. De viktigste kanalene for irakiske kurdere er "KurdSat" som drives av PUK, "Kurdistan Satellite Channel" som tilhører KDP og PKKs "Medya TV". Disse kanalene finansieres og drives av politiske parti og er kurdisk-språklige. Den selvstendige arabiske satellittkanalen som kringkaster fra Qatar, "Al Jazeera", blir også omtalt som en bra kanal. Den sender nyheter og debattprogrammer døgnet rundt, en arabisk utgave av CNN. Wahlbeck belyser viktigheten av disse kanalene: *"The new satellite channels on television have significantly improved the possibility for migrants to get information from their countries of origin"* (1998:8)

Men det er ikke bare informasjon om deres hjemland de ønsker å motta. Dette blir spesielt synlig i ukene etter 11. September. De henter sin informasjon fra hendelsen hos nyhetskanalen Al Jazeera. Når jeg møter dem presenterer de teorier om en stor religionskrig og at det er mulig at Saddam Hussein står bak terroren. De synes også det er merkelig at Bush er så sikker på at Osama bin Laden står bak. Hendelsen blir tydeligvis tolket på ulike måter i den vestlige og den arabiske verdenen. Spekulasjonene og antagelsene blir derfor også vidt forskjellige. Satellitt-tv er med andre ord ikke bare

kilde til informasjon fra hjemlandet, men også kilde til informasjon om hva som skjer i hele verden. De får slik tilgang til en hjemlig, kurdisk eller arabisk, tolkning av globale hendelser, et substitutt til de vestlige mediers versjoner av de samme hendelsene. Nyheter fra hjemlandet og den kurdiske situasjonen forblir selvfølgelig også veldig viktig for mange. Kurdiske nyheter innebærer også hendelser i den kurdiske diasporaen rundt om i verden. Den vanskelige situasjonen for mange kurdere uten oppholdstillatelse i Norge belyses i kurdiske medier. Eksempelvis fikk de fra kurdisk tv vite om en kurder i Oslo som tok sitt eget liv. Den tragiske hendelsen, som drøftes i neste avsnitt, ble ikke nevnt i noen norske medier. De som behersker engelsk liker også å se på vestlige satellittkanaler. De er også opptatt av nyheter fra Norge og andre vestlige land, men norskkunnskapene er for mange ikke så gode at de forstår innholdet i NRK og TV2s nyhetssendinger. Den psykologiske belastningen av å sitte hjemme alene og se på tv uten å forstå kan dermed reduseres gjennom en slik investering. For mange er det viktig å kunne gå hjem, slappe av og se på tv, uten å måtte slite med å forstå det som blir sagt. Å slippe å være utlending også i forhold til tv-apparatet gjør at kvelder alene hjemme i leiligheten bedre kan mestres.

Hva med det som ikke mestres?

En fremstilling av flyktninger bør ikke bare inneholde det meningsfulle, men også det meningsløse. For å kunne overleve eksilet må en mestre denne nye tilværelsen. Mestring som prosess er i hovedsak rettet mot flyktningers tilstrebing for å oppnå bestemte mål. Men mestring handler også om å klare å skape mening gjennom sine erfaringer, også de dårlige erfaringene. Hva skjer når en ikke lenger mestrer oppgavene? Tilværelsen har mange ulike aspekter som kan mestres eller ikke mestres i ulike grader. En kan tåle noen nederlag men når en kapitulerer og gir opp den totale tilværelsen er undergangen et faktum. Når håpet om en fremtid med sine kjære forsvinner er livet ikke lenger meningsfullt for en familiefar. Deres gjentatte fortelling til meg om Lukman Janger Hawar³², en kurdisk asylsøker fra Nord-Irak som tok sitt eget liv 29. juli 2001, blir noe mer enn en tragisk historie om en enkelt skjebne. Han oppga i sitt avskjedsbrev behandlingen fra norske myndigheter som grunn for sitt fatale valg. Lukman var en av de over 2000 nordirakiske kurdere som våren 2001 fikk vite om UDIs vedtak; at de ikke ville få fornyet sin ettårige, midlertidige oppholdstillatelse uten rett til familiegjenforening. Historien

³² Les mer om hans skjebne og minnestunden etter hans død på www.noas.org

forteller meg også at det ikke er noen selvfølge at de i det hele tatt overlever. De viser stor forståelse for denne mannens valg og poengterer hvor vanskelig det er å forholde seg til dette repatrieringsvedtaket. Vi kan med andre ord her snakke om en type mestring hvor det gjelder å overleve, både psykisk og fysisk. Men det finnes også mindre alvorlige former for mislykket mestring det kan være nyttig å drøfte.

Mohammad har, som tidligere nevnt, kjøpt seg bil. Han har tatt kjøretimer for å få førerkort, men sluttet etter noen få timer. Han var misfornøyd med kjørelæreren sin og mente at hun ikke var flink til å lære ham å kjøre bil. Selv syntes han at han kjørte mye bedre når han øvelseskjørte med sin norske venn, Anders. Han bestemte seg derfor for å øve med ham og melde seg opp til eksamen noen måneder senere. Som sagt så gjort. Dessverre strøk han på oppkjøringen. Da jeg spurte ham om hva han gjorde galt, trekte han på skuldrene og sa at det var noe med å skifte fil. Han sa også at han trodde at eksaminatoren hadde hatt kontakt med kjørelæreren, at han visste at han ikke hadde hatt mange kjøretimer. Kanskje de hadde en avtale slik at kjøreskolen skulle tjene mer penger. Mohammad lanserer disse komplott-teoriene sine noe spøkefullt. Han bagatelliserer egne feil og flytter fokuset over på kjørelæreren. I det hele tatt blir ofte slike opplevelser av å mislykkes forklart med fokus på omstendigheter og årsaker som er utenfor deres kontroll. Ukontrollerbare variabler med andre ord. Arbeidsledighet blir også forklart med deres upopulære status som "asyl". Andre personer tillegges intensjoner og tanker, som det ikke nødvendigvis er grunnlag for. Det samme skjer i forhold til "uhjelpsomme" ansatte i kommune og stat. Vi har å gjøre med en form for ansvarsfraskrivelse som en psykologisk forsvarsmekanisme. Dette er en av menneskets mange måter å fortolke hendelser på, i dialog med seg selv og andre, slik at en selv fremtrer i et positivt lys. I de tilfellene der årsaken til at noe ikke mestres tilskrives en selv er det de positive personlige egenskapene som fremheves. Som når Mohammad ikke får tilbake sitt utlendingspass fordi han ikke vil opptre truende på UDI-kontoret.

Dette kalles også for "*fundamental attribution bias*" (Deaux, Dane & Wrightsman 1993). Vi tilskriver disposisjonelle karakteristikk når andres adferd ikke stemmer overens med våre forventninger, som både er kategori- og individbasert. Adferd blir da forklart ut fra denne aktørens personlighet og ikke ut fra den situasjonen hvor den finner sted. Generelt kan vi si at mennesker har en tendens til å tilskrive aktøren egenskaper når hans adferd berører oss. Vi har også å gjøre med en annen psykologisk prosess som tas i bruk i vår

selvpresentasjon og dermed også selvidentifisering, nemlig *"bask in reflected glory"*. Denne prosessen eksisterer sammen med *"cutting of reflected failure"*. På denne måten eksternaliserer vi fiasko og internaliserer suksess, alt for å bevare forestillingen om oss selv. Har vi her å gjøre med et psykologisk, og derfor ikke kulturelt fenomen? Ifølge Bernard Weiners modell er det tre uavhengige dimensjoner som avgjør hvordan vi forklarer suksess og fiasko. Det er om årsaken er intern eller ekstern, om årsaken kan endres og om en selv har makt til å endre denne årsaken (Deaux, Dane & Wrightsman 1993:109). Årsaksforklaringer har både psykologiske og kulturelle aspekter. Tendensen til å eksternalisere fiasko er utbredt blant kurdiske flyktninger. Er det deres kulturelle bakgrunn og mannlige stolthet som forhindrer dem fra å ta selvkritikk eller finnes svaret i den spesielle flyktningssituasjonen? Det er i alle tilfeller grunn til å anta at behovet for å strategisk eksternalisere fiasko og nederlag er spesielt viktig hos mennesker som befinner seg i liminalfaser. Forestillingen om dem selv som selvstendige og sterke menn trues hele tiden av liminalfasens utfordringer.

For flyktninger i denne fasen er det, som vist, viktig å redusere de liminale trekkene ved tilværelsen. Det kan de make ved å opprettholde en form for kontinuitet sosialt, kulturelt og psykologisk. De kjemper for å frigjøre seg fra situasjonelle forhold som deres status hos UDI, arbeidsledighet, dårlig økonomi og uholdbare bosteder, men også de eksistensielle problemene som ensomhet, avmakt og misnøye. For mine informanter henger ofte disse forholdene sammen. Betingelsene for om de klarer å kvitte seg med det liminale er i mange tilfeller utenfor deres kontroll. Den kulturelle kontinuiteten vil en ofte ha størst mulighet til å opprettholde innenfor diasporanettverket. En slik orientering står likevel ikke i motsetning til kulturell endring og tilpasning i en norsk kontekst. En vellykket omstilling til de nye omgivelsene krever at en evner både tilpasning og forandring. Jeg skal utforske nærmere det menneskelige potensialet til å kunne forholde seg til ulike kulturer i en multikulturell virkelighet. Som vi skal se, følger ikke alltid kulturelle fellesskap og tilhørigheter de etniske grensene.

KAPITTEL 7

Kurdere: diasporiske eller multikulturelle mennesker?

Et diasporisk perspektiv

Et kurdisk samfunn preget av solidaritet Etnisk identitet kan ikke alene ligge til grunn for kategoriseringen av flyktninger og innvandrere. I mange sammenhenger er det andre kulturelle grenser som ligger til grunn for fellesskap, som for eksempel utdanning, hobby, interesser, religion og familie. Poenget er at innenfor *det kurdiske forestilte fellesskapet* (Rugkåsa 1996:17) er det stor grad av diversitet og pluralitet. Fellesskapet er basert på at de har vært gjennom mange tilsvarende opplevelser. De er alle offer for statlig undertrykkelse og terror i Irak. De har måttet reise fra sine kjære og ut i usikkert farvann. Deres samfunn preges i større grad enn det norske av lojalitet og solidaritet. Et fenomen som også gjenkjennes i andre innvandremiljø, og som har å gjøre med det å være i utlendighet. Når vi går rundt i sentrum hilser de til stadighet på andre kurdere og utveksler høflighetsfraser, selv om de ikke kjenner dem. Det er nok at de vet at de er kurdere. Den kollektive tankegangen uttrykkes også når de låner penger av hverandre, et fenomen som er utbredt, ikke bare mellom venner, men også mellom bekjente. Slik avgrensers de selv sitt eget samfunn fra majoritetssamfunnet og andre etniske grupper. Denne *gemeinschaftige* tilliten og tilhørigheten til andre "etniske brødre" er mindre utbredt i moderne *gesellschaftliche* samfunn som Norge. Relasjoner til de utenfor den innerste kretsen av familie og venner preges blant nordmenn i større grad av anonym og kontraktbasert samhandling. Å si at kurdere deler en felles kultur er derimot mer problematisk, for hva er kurdisk kultur? Det er ikke en homogen kurdisk masse som ankommer Norge. Det kulturelle gapet mellom by og land er i Irak betydelig større enn i Norge. Mange av landsbybefolkningens skikker og adferd er derfor fremmede eller fjerne for byenes mer moderne befolkning og vice versa. Ulikhetene tydeliggjøres for eksempel i diskusjoner om gamle kurdiske insititusjoner som æresdrap. Det er viktig at vi ikke tilskriver dem egenskaper ut fra hva vi vet generelt om kurdere, siden diversiteten er stor. Tilpasningen til det norske samfunn vil for de ulike individene arte seg på vidt ulike vis. Bakgrunnen deres i Irak og ønskene for fremtiden har stor betydning for hvordan de mestrer eksiltilværelsens mange utfordringer.

Mohammads forhold til fremmede kurdere

Mohammad markerer i visse situasjoner avstand til det kurdiske samfunnet. Første gang jeg merket det var på mottaket en av de første dagene i felten. Mohammad hjalp meg med å tolke da jeg gjennomførte intervjuer med noen kurdere. Etterpå inviterte de oss på kurdisk middag på felleskjøkkenet. Måltidet bestod av ris, halal-kylling og brød, etterfulgt av en kopp te. Jeg takket ja, men Mohammad avslo og sa at han ikke var sulten. Deres bordskikk var for meg fremmed. Mat ble lagt rett på en skitten voksdruk og de smattet høylydt når de spiste. Jeg stusset over at Mohammad ble stående på kjøkkenet, tilsynelatende uten å ønske å være der. Etterpå fortalte han meg at han ikke likte denne maten noe særlig. Han forklarte at den var mer vanlig i landsbyene. Han var også negativ til deres manglende bordskikker og hygiene, og var sjokkert over at en av dem brukte min teskje i sin te uten å vaske den først. Han vil at jeg skal forstå at det er stor forskjell på matvaner, bordskikk og hygiene blant kurdere. Ifølge Mohammad er det et stort kulturelt skille mellom by og land.

Noen måneder senere besøker jeg Mohammad i hans nye leilighet. Han er glad for å ha fått leilighet i utkanten av byen, men frykter at boligkomplekset skal bli et nytt asylmottak. Det er bare flyktninger, gamle mennesker, alkoholikere og narkomane som bor der. Det kommer hele tiden nye utlendinger etter hvert som de gamle dør, sier han. Mohammad liker ikke å bo tett oppi andre flyktninger. Han forteller meg en episode, som sier noe om det kurdiske fellesskapet. Sliten og trett etter en lang arbeidsdag var han på vei opp trappen til leiligheten sin. Der ble han plutselig stoppet av en ukjent kurder som pekte på ham og spurte, med en høylydt og hard stemme på kurdisk, "Du er kurder?". Han reiser seg fra sofaen og demonstrerer måten denne personen henvendte seg på og jeg forstår at han ble irritert. Mohammad bekreftet at han var kurder, hvorpå neste spørsmål ble: "Er det bra her? Er det bra eller ikke?". Hvordan kan en svare på et slikt spørsmål, spør han meg. Det kom selvfølgelig helt an på hva han mente. Denne personen var trolig på visning for å se sin tildelte kommunale bolig, og ville vite om det var et bra sted. "Eg vet ikkje om det er bra eller ikkje", måtte han svare. Noe er bra og noe er dårlig, det er derfor vanskelig å svare ja eller nei på et slikt spørsmål. Mohammad reagerer sterkt på personer som henvender seg direkte til ham uten å kjenne ham. Personen presenterte seg ikke, men optrådte på en uhøflig måte. Noe han trodde han kunne tillate seg fordi de begge er kurdere. De kommer fra samme nasjon, Kurdistan.

Mohammad liker ikke at andre kurdere snakker til ham som om de kjenner ham, bare fordi han er kurder. Han ønsker mer distanse og anonymitet i forhold til sine landsmenn. Han tilbringer oftere fritiden med sin norske kollega og venn Anders etter at han flyttet fra mottaket til byen. Jeg oppfatter at han ønsker å bli frigjort fra forpliktelser overfor sine landsmenn. For ham blir *gemeinschaft* av kurdere i noen tilfeller slitsomt og irriterende å måtte forholde seg til. Det er ulike måter å forholde seg til dette nasjonale fellesskapet. For de fleste vil det få en større betydning når de befinner seg i et fremmed land. De fleste etablerer et fellesskap bestående av andre kurdere og det hører til unntakene at

kurdere, som kun har vært her i to år, har norske venner utenfor hjelpeapparatet. De liminale trekkene ved Mohammads tilværelse er ytre sett redusert i løpet av det siste året, noe som kanskje også reduserer behovet for dette fellesskapet. Han har fått fulltidsjobb og egen leilighet. Han har kjøpt en gammel bil og har forhåpentligvis snart førerkort. Dessuten snakker han mye bedre norsk og har mer kontakt med nordmenn nå. Hele Mohammads gjenlevende familie har flyttet fra Irak. Moren er syk og bor i Istanbul. Han har søstere både i Sverige og i Tyskland. Det er bare broren, Sharif, han har daglig kontakt med, siden han også bor i Bergen. Han har flere slektninger boende i Europa og USA. Deres familie er med andre ord diasporisk i sin utstrekning. Mohammad ser for seg en fremtid i Europa og har liten tro på at tilbakevending til Irak blir mulig de nærmeste årene.

Transnasjonale sosiale nettverk og diasporisk bevissthet

After several years in exile the Kurdish refugees continued to feel alienated from the receiving society. Instead they continued to relate to their countries of origin emotionally and psychologically in several different ways. However, the connection with Kurdistan did not only have a psychological aspect; there were also quite tangible flows of information, ideas, capital and people between the countries of origin and the countries of settlement. (Wahlbeck 1998:7)

Östen Wahlbeck mener det er flyktingenes diasporabevissthet som strukturerer virkeligheten deres og ikke minoritetstatusen i eksillandet. De orienterer seg mot sitt hjemland, både psykologisk og sosialt. Han påpeker at diasporaen også kan hemme og begrense individene som vil frigjøre seg fra dens strukturelle rammer. Det er viktig å forstå den diasporiske dualiteten av kontinuitet og endring, siden individene lever i en fremmed nasjonalstat samtidig som de tilhører et annet etnisk fellesskap. Dette endeløse oppholdet i ulike land peker ikke bare i en retning. De mange og sirkulære bevegelsene over landegrensene opprettholder mange sosiale nettverk. Ved hjelp av moderne, teknologiske hjelpemidler er ikke migrasjon i dag et endelig brudd med hjemlandet. Immigranten kan ikke lenger, ifølge John Lie, forstås som et menneske som er revet opp og avkuttet fra sitt hjemsted. Han hevder følgende: *"The idea of diaspora – as an unending sojourn across different lands – better captures the emerging reality of transnational networks and communities than the language of immigration and assimilation"* (1995: 304). Ifølge Steven Vertovec (2001) har multikulturalismens inntog

medført at nasjonalstaten ikke lenger sees på som homogen, monoetnisk og monokulturell. Vi har derfor kvittet oss med ideene om assimilering og akkulturasering. Men ideen om en allmenn tilknytning til den omfattende nasjonalstaten har ikke blitt utfordret. Dagens migranter lever i *transnasjonale samfunn*, ikke innenfor statsgrensene. Det er derfor ikke lenger en selvfølge at alle innbyggerne har en tilhørighet til landet de fysisk bor i. Det er heller ikke sikkert at de har noen følelse av lojalitet til det norske samfunnet og staten. Vi står derfor overfor nye utfordringer i forhold til multikulturalismen. Vi opererer ikke bare med flere identiteter, men også med et mangfold av tilknytninger og samhörigheter. Noen av dem henviser til folk, steder og tradisjoner utenfor *statens rommende grenser* (ibid:19).

Vi sitter på kafé da Hassan forteller at han skal kjøpe parabol av en bekjent for 1700 kroner. "På mottak vi har ikkje kabel, bare NRK og TV2", sier Hassan, som om han tar det for gitt at alle nordmenn har kabel. Han blir overrasket når jeg forteller at heller ikke jeg har mange tv-kanaler. Imidlertid synes han at de norske kanalene er dårlige. Han ønsker ikke bare å se på kurdiske og arabiske kanaler, men også BBC, CNN og Eurosport. Disse kanalene er mye bedre enn de norske. Jeg blir overrasket når Mohammad bryter inn og sier at han er uenig. Han synes NRK og TV2 er mye bedre enn de kurdiske og arabiske kanalene og minst like gode som de engelskspråklige. Kurdisk tv er bare politikk, sier han. Hassan sier ingenting. Litt senere går han for å kjøpe parabolen.

Mohammad har tidligere skrytt av disse kanalene, men sier nå at han er kritisk til det som kringkastes. Han er lei av å se på programmer med sterke politiske budskap, noe han mener kjennetegner de kurdiske kanalene. Han har ikke lenger samme behov for å se tv-programmer på sitt eget språk. Nå ser han mest på norsk tv, spesielt NRK-nyhetene, men også andre vestlige kanaler. For Hassan, som ennå ikke snakker så bra norsk, er det imidlertid viktig å kunne se på kurdisk og arabisk tv for å orientere seg om hva som skjer i verden. Mohammads negative holdning til kurdisk tv uttrykker en kritisk holdning til deler av sitt eget diasporasamfunn. Han har, som nevnt tidligere i kapitlet, uttrykt irritasjon og frustrasjon over det kurdiske fellesskapet. Det virker som han i noen situasjoner ønsker å være frigjort fra denne kategorien. Han liker nordmenn, er interessert i norsk kultur og samfunn og er på mange måter kommet langt i integrasjonsfasen, men de diasporiske båndene utover landegrensene forblir likevel viktigst. Selv om han ikke lenger er like opptatt av nyheter og informasjon fra kurdiske tv-kanaler, er han fortsatt like knyttet til sin transnasjonale familie. Diasporabegrepet kan øke muligheten til å forstå den

transnasjonale virkeligheten som flyktningene lever i og forholder seg til på ulike vis. Den duale orienteringen mot både hjemland og eksiland er synlig hos de fleste flyktninger. Studier av kurdiske flyktninger tilsier at flyktningene beholder sine transnasjonale sosiale nettverk og at de har en *diasporisk bevissthet*, hevder Wahlbeck i et essay om den kurdiske diasporaen (1998:13). Han hevder også at etnisitetsteorier er vanskelige å anvende på flyktningstudier, siden kurdernes etnisitet er definert gjennom sosiale relasjoner i deres hjemland og ikke som minoritet i eksil. Sosiale relasjoner med familie og venner over landegrensene vil derfor også være viktig for bekreftelse av deres status og identitet.

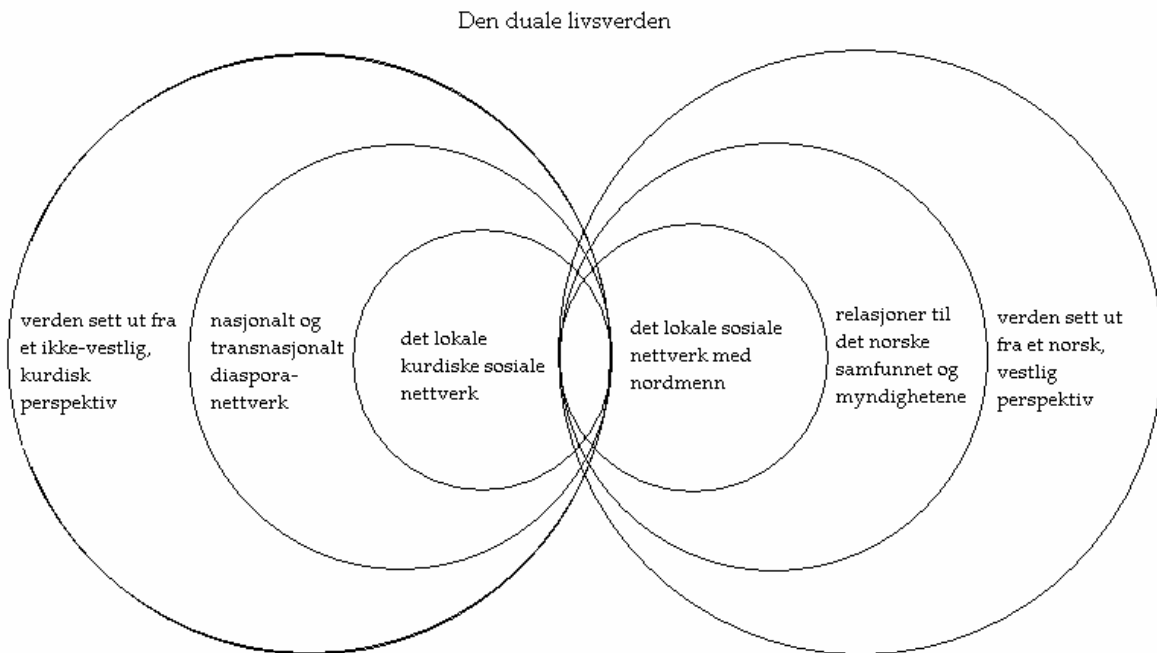
Betydningen den *diasporiske bevissheten* har for hvordan de mestrer hverdagen i eksil blir påfallende når Mohammad forteller meg at han har forlovet seg med en kurdisk kvinne. Min overraskelse over denne nyheten er ekstra stor, siden jeg opplever at vi deler mange verdier og interesser og derfor har utviklet et vennskap. Det blir en påminnelse om at våre livsverdener på noen områder er vidt forskjellige. Sharif kjente broren hennes fra hjembyen i Irak og hadde arrangert møtet mellom dem. Den unge kvinnen hadde nettopp, sammen med sin familie, ankommet Sverige som flyktninger. Mohammad ble kontaktet av broren og bedt om å besøke dem den påfølgende uken. Dette skulle få store konsekvenser for Mohammads situasjon. Han ba sjefen om å få fri den påfølgende uken, men det lot seg ikke gjøre, siden skolen nettopp hadde startet høstsemesteret. Han fortalte ikke hvorfor han måtte ha fri, bare at det var viktig. Ingen måtte nemlig vite at han skulle reise til Sverige for å finne seg en kone, i tilfelle hun ikke ville ha ham. Mohammad reiste likevel, uten å ha fått fri, til Sverige disse dagene. Han ble kjent med kvinnen og de forlovet seg noen dager etterpå. Da han kom tilbake til skolen hadde han imidlertid ikke lenger jobb der. Jeg er overrasket over at Mohammad ville ofre jobben for forlovelsen og at han ikke kunne ha utsatt den til han fikk fri fra jobben. Selv var han aldri i tvil om at han gjorde det riktige, det var verdt det. Han kunne ikke ventet med forlovelsen og risikert at noen andre hadde fått henne. Den kurdiske diasporaens sosiale organisering kan, som dette tilfellet viser, komme i konflikt med det norske samfunnet. Mohammads krav om å få fri fra jobb på kort varsel, på grunn av et organisert møte mellom han og en potensiell kone, er viktigere enn å følge de strukturelle rammene i arbeidslivet.

En dual orientering og integrering

The dual orientation towards both the country of origin and the country of resettlement is not as contradictory and paradoxical as it seems. In the refugees' own experiences their country of origin and their country of exile, as well as the time before and the time after migration, constitute a continuous and coherent lived experience. (Wahlbeck 1998:14)

Denne duale orienteringen handler ikke så mye om land, som om mennesker. Jeg vil derfor omtale det som en dual livsverden, hvor de orienterer seg både mot den verden de er vokst opp i og mot den nye vestlige verden. Det er imidlertid mange faktorer i det norske samfunnet som er med og styrer hvordan innvandrernes duale livsverden formes, noe Wahlbecks komparative analyse av kurdere i England og Finland demonstrerer. For at det skal være fruktbart å snakke om integrasjon, må vi definere hvilken gruppe en flyktning integreres i. I følge Breton (Wahlbeck 1999:134) skjer det i minst tre ulike retninger. I retning majoritetens samfunn, andre etniske minoritetsgrupper og migrantenes egen etniske gruppe, som i dag også omfatter diasporaen. I en norsk kontekst, med spredt bosetting av flyktninger og et helhetlig statlig mottaksapparat, er det den første og den siste retningen som kjennetegner prosessen. I England derimot er integrasjon i andre etniske minoritetsgrupper mer utbredt enn i majoritetens samfunn. Wahlbeck viser at dette i stor grad skyldes strukturelle forhold i England, med sentrert bosetting i London og ulike sivile samfunns funksjoner i mottaksapparatet. Minoritetene er i større grad overlatt til seg selv i England, og er avhengig av et tettere minoritetsnettverk for å mestre tilværelsen. Den finske stat, i likhet med den norske, tar imot de nyankomne og sørger for en spredt bosetting og integrasjon i det finske samfunnet.

Kurdernes sosiale orientering og integrasjon i eksil influeres både av det norske samfunnet og deres egen kurdiske diaspora. Skjæring mellom disse to "verdenene" forekommer når de må forholde seg til nordmenn og kurdere samtidig. Slik sett representerer min tilstedeværelse et slikt skjæringspunkt. Hvordan kultur produseres i dette skjæringspunktet vil bli drøftet senere, i et multikulturelt perspektiv. Den doble lojaliteten og tilhørigheten varierer individuelt, noe jeg vil få frem gjennom en modell av overlappende ringer:



Det er opplevelsen av mestring som avgjør hvordan den transnasjonale virkeligheten tar form for hver enkelt. De trenger kulturell kapital for å overleve i begge disse livsverdenene. Det er store individuelle forskjeller i hvordan denne virkeligheten formes. For de fleste tar det tid før de klarer å delta i det norske samfunnet. Hvis dette imidlertid mislykkes er det naturlig at deltagelsen konsentreres i det kurdiske samfunnet, hvor de opplever større grad av mestring. En slik strategi er ikke ønsket av norske myndigheter. I forbindelse med regjeringens dialogkonferanse, hvor hensikten var å bedre dialogen mellom innvandremiljøene og resten av befolkningen, uttalte kommunalminister Erna Solberg seg til NRK om *"den lukkede kulturen som preger mange innvandremiljø"*. *"Solberg sier innvandrerne må gjøre mer for å integrere seg i det norske samfunnet. Hun mener det at mange innvandrere stenger seg ute fra det norske samfunnet, kan føre til kriminalitet"*³³. Den "lukkede kulturen" kan sies å være *communitas*, siden de ikke er integrert og dermed forblir utenfor det norske samfunnet. *Communitas* vil, ifølge Turner (1995:109), alltid oppfattes av det strukturerte samfunn som farlig og forurensende og må derfor alltid omgis av resepter, forbud og betingelser. Faren for at medlemmer av uintegrerte *communitas* kan bli kriminelle uttrykker denne frykten og dermed at det er

³³ <http://www.nrk.no> 21.08.02

nødvendig å kontrollere dem.

Det er vanskelig å være uenig med Solbergs konklusjon om at slik eksklusjon kan føre til kriminalitet, men en kan stille spørsmålstegn ved premissene hennes. Er det slik som kommunalministeren antyder at mange innvandremiljø *velger* å ikke integrere seg i det norske samfunnet? Er ikke integrering et resultat av samhandling mellom to parter, i så fall, hva med den andre parten? En dialog krever to stemmer hvis den ikke skal forfalle til en monolog dynket med *modellmakt* (Eriksen 2001:71). Det vil si at den ene parten, i dette tilfellet en norsk minister, kontrollerer definisjonen av virkeligheten og derfor fremstår som mer kunnskapsrik enn den andre parten, innvandrerne. Et slikt utspill setter en merkelapp på innvandremiljøer som "lukkede kulturer" og gir dem beskjed om at de selv har ansvaret for integrasjonen. En statlig irettesettelse av de miljøer som ikke vil finne sin plass i samfunnet bidrar slik til en ytterligere dikotomisering av "oss" og "dem". Det er nødvendig med en presisering av kulturbegrepet og et nytt perspektiv, som kan frigjøre oss fra en forståelse av det flerkulturelle samfunn som et samfunn med forestilte avstander mellom forestilte grupper.

Et multikulturelt perspektiv

Fra kultur til multikultur

I den offentlige diskursen benyttes begrepet kultur vanligvis som et samlebegrep på et folks levesett, tradisjoner og verdensanskuelse. Denne forståelsen av begrepet hjelper oss å strukturere våre omgivelser i definerte kategorier, og baseres ofte på noen få ytre etniske tegn. Disse tegnene blir symboler, med mening og makt, når en impliserer en verdikontekst. Slik oppstår stereotyper av den andre på bakgrunn av vårt eget kulturelle selvbilde og verdensbilde. En arabisk kvinne med sjal eller skaut på hodet vi ser på gaten kan gi oss en umiddelbar følelse av empati, siden vi har lest i aviser og sett på tv at disse kvinnene blir undertrykt av de muslimske mennene. Slike kulturelle kategorier bringer oss ikke videre, de forenkler og forkludrer virkeligheten. Når en snakker om den kurdiske kultur, fornektet variasjon og forandring innad i ulike menneskegrupper. Det finnes ingen objektiv kultur, men mange ideologier om ulike folks særegne kulturer. Slike ideologier har som hensikt å få en bestemt politisk orden til å fremstå som naturlig. Konflikter og

kriger blir derfor ofte forklart med *uforsonlige kulturforskjeller*, et fenomen Eriksen omtaler som *kulturterrorisme* (1993).

Hva er da kultur? Kulturbegrepet blir som nevnt ofte brukt upresist som om alle nordmenn deler en felles kultur eller er like. En videre og mer presis definisjon av kultur er, ifølge Eriksen, "*det som gjør kommunikasjon mulig*" (2001:60). Personer har et eller flere felles referansepunkter, som gjennom kommunikasjon kan skape mening og forståelse. Det kan være ulike grader av kulturelle fellesskap og ulike grader av kulturforskjeller mellom mennesker. Det vi leter etter i møtet med andre er med andre ord *kulturelle fellesnevner*. Målet for integrasjon mellom kulturelt ulike mennesker er derfor i all hovedsak å etablere fellesnevner, ikke fullstendig likhet (ibid:65). Eriksen er også opptatt av at grensene ikke går der vi tror. Han tillegger våre anvendte begreper stor betydning. Når Norge omtales som et "flerkulturelt", eller multikulturelt, samfunn er det for så vidt sant, men innholdet som legges i begrepet passer bedre med et "fleretnisk" samfunn. Alle samfunn er nemlig "flerkulturelle", enten de har minoriteter eller ikke. Kultur er ikke bare etnisitet, det er mye mer. De kulturelle grensene følger ikke de etniske grensene, de krysser hverandre til stadighet. Et eksempel på en slik kryssning er dette møtet mellom kosovoalbanere og kurdere:

Jeg har akkurat snakket med Haji om problemene hans med kosovoalbanerne som forbyr ham å treffe søsteren deres. Da vi, sammen med Mahmoud, går utenfor for å trekke litt friskt luft merker vi at noe spesielt har skjedd. Borte ved benken står det noen kosovoalbanere som tydeligvis er i godt humør. En av dem smiler bredt og vifter med et brev. De andre snakker i munnen på hverandre, tar ham i hånden og klapper ham på skulderen. Han har fått "positiv", roper de til oss. Det vil si innvilget oppholdstillatelse. Vi går bort og gratulerer den lykkelige mannen. I dette øyeblikket er det deres kulturelle fellesskap som asylsøkere som gir kommunikasjonen mening og forståelse. Grensene dem i mellom oppheves av en ny grense. I møte med UDI er de alle like.

Virkeligheten må med andre ord nyanseres. Det finnes mange ulike kulturer innenfor hver etniske gruppe, samtidig som det finnes kulturer hvor mange etniske grupper er representert. Det er derfor misvisende å omtale de ulike minoritetsgruppene i Norge som avgrensede kulturer. Verdier og vaner følger ikke alltid de etniske grensene. "*Landet er kulturelt mangfoldig, men det består ikke av atskilte, isolerte kulturer*" (ibid:33). Kulturell variasjon må med andre ord ikke forveksles med etnisk variasjon. Det kan være stor

etnisk variasjon i et samfunn uten at kulturforskjellene er dertil store, mens det i et unietnisk samfunn kan være stor kulturell variasjon (Blom 1969).

Grenselandet er et kreativt sted

Med denne begrepsmessige oppklaringen kan vi utforske den kulturelle dynamikken nærmere. Ulf Hannerz er opptatt av *the flow* når han omtaler kulturell endring. Han mener at det er problematisk å snakke om *boundaries* da endring er noe som skjer prosessuelt og dermed ikke dreier seg om skarpe linjer.

In a small bundle of geographical metaphors, "boundary" would seem to belong with "frontier", and with "borderland". These latter, however, are terms not for sharp lines, but for zones, where one thing gradually shifts into something else, where there is blurring, ambiguity and uncertainty. (1997:9)

Minoriteter må sies å befinne seg i et slikt grenseland, og da spesielt nyankomne flyktninger som mine informanter. Grensene er ikke nødvendigvis like klare og entydige for alle som befinner seg i grenselandet. Hva er norsk, hva er kurdisk og hva er ingen av delene? Det er også en stor frihet i denne sonen hvor individet kan eksperimentere og kreativt utnytte situasjonelle skift og innovative kombinasjoner. Det er ikke bare en kamp om å beholde grensene, men også en lek på tvers av de samme grensene. Aleksandra Ålund (1991) advarer oss mot å fokusere på kulturelle forskjeller, opprettholdelse av etniske grenser, konflikter og problemer. Hun fokuserer selv på den kulturelle kreativiteten hos immigranter som overskrider de ulike grensene. Selv har hun studert en vennegjeng bestående av tenåringer fra blant annet Jugoslavia, Tyrkia, Hellas, Ungarn, Italia og Sverige i en av Stockholms forsteder. Ikke bare anvender de en egen svensk dialekt med et stort innslag av fremmede ord, men de har også utviklet en transkulturell identitet. Det er imidlertid ikke slik at immigranter enten overskrider grensene eller opprettholder dem, de gjør begge deler i dialog med sine multikulturelle omgivelser. Linda A. Camino og Ruth M. Krulfeld (1994) fokuserer også på denne kulturelle endringsprosessen i form av flyktningers tilpasning, kulturell modifisering, skapelse, gjenskapelse og forhandlinger. De demonstrerer flyktningers overlevelsessevne og vitalitet til å skape og forhandle om nye roller og oppførsel for å oppnå nødvendige og ønskelige resultat.

Gerd Baumann definerer kultur som en dialogisk prosess i å skape mening med og gjennom andre. Slike kulturelle fellesskap oppstår der flere mennesker deler ideer og oppfatninger av et slag, og kan være alt fra en kirkegudstjeneste til pauserommet på en industriarbeidsplass. Nasjonalstaten bygger også på en idé om et kulturelt fellesskap, basert på etnisk opprinnelse. Baumann hevder at minoriteter essensialiserer deres kultur for å styrke deres rettigheter, samtidig som de også produserer kultur prosessuelt. Eksempelvis vil en leder styrke samholdet i gruppen gjennom å tale om deres naturlige likhet. Han vil da tale en essensialistisk teori, mens selve aktiviteten er prosessuell. *"All having of culture is a making of culture, yet all making of culture will be portrayed as an act of reconfirming an already existing potential"* (Baumann 1999:92). Lederen må aktivt påvirke sine medlemmer fordi han vet at *kultur er åpen for forandring*. Derfor arrangeres også konferanser som "The International Nordic-Kurdish Cultural Heritage Conference". Arrangøren forklarer behovet for konferansen slik: *"The division of people and the lack of a geographical space recognised and protected by national and international law, has meant that the dialogue on cultural issues, including cultural heritage, lacks continuity."*³⁴ Det er altså hevet over enhver tvil at minoriteter anvender en *essensialistisk kulturdiskurs*. Men det er også sammenhenger hvor de ønsker å unnsnippe stereotypiene og derfor tar i bruk en *prosessuell kulturdiskurs*. Dette kaller Baumann en *dobbel diskursiv konstruksjon*. For å forstå deres multikulturelle praksis må vi utforske *når* de skifter fra den ene til den andre diskursen (ibid:132). Det interessante er å utforske i hvilke sammenhenger kurderne identifiserer seg med det kurdiske, det islamske, det ikke-norske og når de unngår det. Mens kurdere på vegne av den etniske gruppen bare kan oppnå mål gjennom å fremheve deres kulturelle særegenhet, kan andre individuelle mål kun oppnås gjennom relativisering av den kulturelle ulikhet. Dette har å gjøre med hvilket lag de spiller på. I noen kontekster er de representanter for kurderne og vil derfor fremheve denne kulturen som noe essensielt. I andre kontekster ønsker de å opptre frigjort fra denne essensialiserte kulturen.

Et eksempel på en slik dobbel diskursiv konstruksjon er når Mohammad velger å ikke fortelle til de andre kurderne i asylmottaket at han har kjøpt bil. Han parkerer den på et hemmelig sted for å unngå å måtte låne den bort til andre kurdere. Da blir ikke den kurdiske verdien i det å hjelpe hverandre fremhevet som noe positivt, men snarere som

³⁴ Hentet fra invitasjonen til konferansen: <http://www.svf.uib.no/sfu/kurd-conf/>

en byrde. Han velger en løsning som gjør at han slipper å avslå spørsmål om å hjelpe andre kurdere med transport simpelthen ved å unngå at disse spørsmålene blir stilt. Han klarer dermed også å beholde sitt gode navn og rykte på tross av at han ikke velger en kollektiv handling. Hemmeligholdelse er hans strategi for å unngå at deres kulturelle rammeverk blir utfordret på diskursnivå, samtidig som hans valg strider mot disse rammene. Slik sjonglerer Mohammad med de to motstridende diskursene.

Forskjeller erstattes med likheter

Når en som forsker er opptatt av å finne særegne kurdiske ideer og handlinger, produsert i en norsk kontekst for å opprettholde den kulturelle identitet, kan en ignorere det faktum at vi alle er multikulturelle mennesker. Vi praktiserer mange ulike kulturer samtidig og grensene mellom dem løper ikke parallelt, de overlapper og krysser hverandre hele tiden. Thomas Hylland Eriksen hevder at grensen går ikke *"mellom Oss og Dem, men på kryss og tvers. Det avhenger av hva man til enhver tid ønsker å avgrense, og det kan være så mangt"* (1999:62). Gerd Baumann har studert en flerkulturell bydel i London og er opptatt av hvordan essensialistiske ideer om etniske og kulturelle grupper i den offentlige diskursen reduserer individene og skaper stammelignende samfunn. Når denne oppfattelsen av kultur og samfunn er rådende, gjør det også at medlemmene av de etniske minoritetene selv adopterer samme forståelsen (Baumann 1996). Da blir likhetene innad i gruppen og ulikhetene mellom gruppene fokus for vår oppmerksomhet. Han forklarer slik hva multikulturalisme i virkeligheten er:

We all participate in the keeping up, not to mention the remaking, of a national culture, an ethnic culture, and a religious one, and we probably participate in the culture associated with a region or a city, a particular language community, and a social category such as students or workers, feminists or motorbikers, surfers or punks – the list is endless. (1999:84)

I norsk kontekst er Marianne Gullestad en av de som har arbeidet mest med denne problemstillingen. Ifølge henne, foregår sosialt samvær hovedsakelig blant de som opplever seg selv som like. Når forskjellene blir for store unngår man samhandling gjennom strategisk avstandsskapning. Hun beskriver dette som en del av den norske likhetsideologien (1989). Et problem med det norske begrepet *likhet* er at det sidestilles med likeverd, noe som gjør det vanskelig for nordmenn å akseptere innvandrere. En viss

form for likhet, identifisering, felles interesser eller referanser er nødvendig for samhandling, uansett nasjonalitet eller etnisitet. Teorien om at det er likhetsideologien som skaper avstand mellom nordmenn og de etniske minoritetene er ikke nødvendigvis riktig i alle sammenhenger. Innvandring er ennå et forholdsvis nytt fenomen i Norge, noe som gjør at vi fortsatt er opptatt av synlige, etniske ulikheter. Teorien om likhetsideologien i Norge gir oss ikke svar på hvorfor en finner flere multietniske miljøer blant ungdom? Det er mulig at det er et uttrykk for at de yngre har vokst opp i en tid hvor befolknings-sammensettingen er multietnisk, og dermed for dem oppleves som naturlig og normal. Sannsynligvis vil denne likhetsideologien, basert på etnisitet, avta og endres i tråd med endringene i befolknings-sammensettingen over tid. Fremmedgjøringen må erstattes av en "kjentgjøring" slik at likhetsideologien ikke lenger følger etnisitetslinjene. Et eksempel fra eget feltarbeid illustrerer at likhetene er vel så fremtredende som ulikhetene når de tilsynelatende ulike setter seg ned og snakker sammen. I løpet av en samtale med Mohammad kunne temaene variere fra irakisk historie og kurdisk samfunn til religion, USAs utenrikspolitiske rolle, kvinner, fotball, jobb, "Friends", europeiske storbyer og så videre. Gjennom samtalene skiftet vi altså hele tiden mellom ulike baner, på et diskursnivå. Ofte befant vi oss begge på hjemmebane, det vil si at vi hadde en felles oppfatning av, tilknytning til og interesse for temaet. Til tross for mine naive forsøk på å knytte alle disse temaene til hans kurdiske identitet, måtte jeg erkjenne at vi faktisk var veldig like på mange områder. Vår ulike etniske og religiøse bakgrunn var ofte "usynlig" i samtalene rundt kafébordet.

Line Alice Ytrehus mener at vårt formål med minoritetsstudier må være å skape forståelse hos leseren. Hvis dette skal lykkes må vi understreke de fellestrekkene vi deler med etniske minoriteter, "*ikke kun det fremmedartede, eksotiske eller problematiske*" (2001:239). Da må vi, ifølge Ytrehus, fokusere på det hverdagslige og gjennom fenomenologien³⁵ søke å forstå informantens subjektivt opplevde livsverden. Hun ønsker også å avlive de fire mytene hun mener er implisitte forutsetninger i mye av forskningen på minoriteter. Myte nummer en sier at kultur er en avgrensbar og homogen enhet. Den andre myten definerer ikke-vestlige kulturer som tradisjonelle og statiske. Myte nummer tre sier at individene fra disse kulturene styres av deres religion og kulturbakgrunn. Den

³⁵ Fenomenologien er både en vitenskapsfilosofi og en kvalitativ forskningsmetode. Den ble utformet av den tyske filosofen Edmund Husserl (1859-1938) og la vekt på det praktiske og hverdagslige som kilde til kunnskap.

siste myten sier at de må beskrives gjennom sin annerledeshet. Disse mytene ekskluderer, stigmatiserer, lager stereotyper og kan ha negativ innflytelse på deres egen selvforståelse. Terence Turner (1993) advarer oss også mot en multikulturalisme som fokuserer på ulikhet. Han mener den trekker kulturelle fenomener ut av den sosiale, politiske og økonomiske kontekst og fryser dem til stabile, etniske særtrekk. Slik fetisjeres de såkalte kulturelle grensene som eksotiske krydder og minoritetene fremmedgjøres.

Forståelse avhenger av kulturelle fellesnevner

Utfordringen i vårt multietniske samfunn må være som følger. I stedet for å samle alle kurdere i en kategori og plassere noen merkelapper på dem, må vi samle alle ulike etnisiteter i Norge i en felles kategori. Deretter må vi rette fokuset på hva vi alle har felles. Hvilke verdier deler vi og hvordan ønsker vi å leve sammen? Å unnlate å stille slike spørsmål kan ifølge Ytrehus være både uetisk og politisk uforsvarlig, selv om forskerens intensjon er god (2001:239). I den norske diskursen fremheves ofte toleranse for ulikheter i samfunnet. Dette fokuset på mennesker som er annerledes, men like verdifulle, skaper ulikheter og virker i seg selv ekskluderende for de det gjelder. Det er de universelle menneskelige likhetene som gjør at vi kan kommunisere med hverandre.

Unni Wikan er enig med Eriksen i at kulturbegrepet er sterkt politisert. De mener begge at bruken av kulturbegrepet spiller på forskjeller og skaper avstander som ikke er erfaringsbaserte. Forskjellene mellom gruppene blir overbetont, mens forskjellene innad i gruppen underkjennes. Wikan er også bekymret over at innvandrere reduseres til produkt av deres kultur og ikke blir ansvarliggjort som handlende aktører. Innvandrerne er selv med på å aktivere denne tankemodellen, hovedsaklig på grunn menns egne interesser. Wikan mener det er en rasistisk modell, da personer degraderes på basis av medfødte eller etniske karakteristikk (1999:58). Et eksotisk syn på personer kan lett bli et *dehumaniserende* syn, sier Wikan og påpeker de kulturelle likhetene slik: *“To counteract racism and further integration it is necessary in my view not just to speak against a notion of culture as difference, but to include sameness in the model”* (ibid:63). Hvis sosialantropologien skal ha en nytteverdi i studiet av flyktninger her hjemme må vi møte de ulike etiske og metodiske utfordringene med blikket festet på individene. Dette gjør Ålund når hun flytter fokus bort fra tradisjonelle kategorier og inn på hvordan individer selv er i stand til å konstruere egne kulturer. Wikan derimot beholder de samme stereotypifiserte kategoriene. Etter å ha talt aktørenes sak fratar hun dem i samme artikkel deres agens

ved sine negative generaliseringer av "innvandrer menn". Hun snakker om hvordan de utnytter naive norske myndigheter og fortsetter undertrykkelsen av kvinner som ønsker frihet (ibid:62). Individene forsvinner i hennes generelle påstander, og stereotypiene av etniske norske og innvandrere reproduseres. Og er det nødvendigvis slik at alle muslimske kvinner i Norge ønsker den samme form for makt som norske kvinner?

Det kan sies at mine informanter ytre sett befinner seg på en kulturell bortebane, i forhold til at de er en etnisk og språklig minoritet i Norge. En mer inngående analyse viser at det finnes flere nivåer av baneperspektivet. Når vi har konkludert med at det også finnes mange subjektivt opplevde hjemme- og bortebaner finner vi også at vi hele tiden endrer hvem vi identifiserer oss med ut fra ulike likheter. Mennesket er et dynamisk vesen som søker en felles kommunikativ forståelse med andre vesener. Derav vil mennesker også i møte med hverandre søke etter noe som kan knytte dem sammen, et felles ethos. Hvis ikke dette lykkes vil en heller ikke utvikle et fellesskap. Vi kan diskutere kulturelle ulikheter, men vi søker likevel etter en felles forståelse av disse ulikhetene og hva de består av. For eksempel kan jeg sitte på kafé og snakke med Mohammad om hvor forskjellige våre religioner er. Likevel sitter vi der og snakker ut fra en felles forståelse av at det finnes en allmektig gud og et liv etter døden. Vi har en felles referanse til et åndelig perspektiv, selv om vi ikke deler samme religion. Jeg ville heller ikke hatt mulighet til forstå hvor viktig det er for ham å kunne treffe sin familie hvis jeg ikke selv hadde en referanse til familiebegrepet. Vi oppfatter det begge som noe trygt, solid, nært og varig, men for Mohammad er det større, fastere og mer strukturerende enn det er for meg. For ham er det rart at jeg har valgt å bosette meg borte fra min familie. Slik er det også med andre kulturelle begrep som ære, skam, gjestfrihet, vennlighet, høflighet, respekt, frekkhet, åpenhet, frihet, lojalitet og så videre. Vi har en felles idé om hva begrepene innebærer, men tillegger dem noen ganger ulike verdier og betydning. Eksempelvis møter jeg alltid opp på tiden når jeg har avtalt å treffe mine informanter. For meg handler det om høflighet og respekt for andres tid. For dem er ikke dette like viktig og de kommer ofte et kvarter eller en halvtime for sent. De på sin side uttrykker høflighet og respekt gjennom å spørre hvordan det går med min kone, eller invitere meg hjem på middag. Hvis vi klarer å finne et felles språk vil vi også kunne skape et kulturelt fellesskap. Da vil vi kunne forstå at vi deler flere verdier enn vi tror, men at vi uttrykker dem på mange forskjellige vis.

Å erstatte kjærlighetsobjekter

Jeg treffer Ahmed tilfeldigvis den dagen byens fotballag Brann skal spille returkamp i kvalifiseringen til Champions League. De må slå Levski Sofia hjemme i kveld for å komme til den andre runden i kvalifiseringen. Brann er elsket og hatet av byens borgere og kampen er selvfølgelig utsolgt. Etter noen år i denne byen er jeg selv blitt følelsesmessig engasjert i dette laget. Jeg rusler over Torgallmenningen med Mohammad. Vi har vært på kafé og er på vei til Internasjonal Mat. Ut av en gammel BMW hopper Ali og roper på oss. Vi går bort og hilser på Ali og Ahmed som sitter bak rattet. De snakker sammen på kurdisk. Jeg har akkurat snakket med Mohammad om hvor irriterende det er at det ikke er flere billetter til storkampen. Jeg snapper opp ordene "Brann" og "Champions" og forstår at det er dette de også snakker om. Ahmed sier til meg at han skal opp til stadion for å kjøpe billetter. Han har hørt rykter om at de har noen få igjen og spør om jeg vil sitte på. Jeg er skeptisk til det han sier, men hopper likevel inn i bilen. Vi bryter både fartsgrenser og andre trafikkregler på vei til stadion, mens vi røyker og snakker om Branns sjanser. Ahmed er Brannsupporter og føler en ekte tilhørighet til laget og byen. Han har bodd i Bergen i 2 år og går nå på hver eneste hjemmekamp. Selv går jeg bare på et par kamper hver sesong og er langt fra like engasjert og lojal supporter som han er. Vi diskuterer vintersjanser, kvaliteten på spillerstallen, taktikk og enkeltspillere. Fremme ved Brann Stadion viser det seg at Ahmed visste hva han snakket om. Vi får billetter til kampen og kjører glade og fornøyde tilbake til byen.

Av en eller annen grunn blir jeg overrasket over at Ahmed er så interessert i Brann. Jeg har denne forestillingen og forventningen om at han egentlig burde snakket om sitt eget fotballag i Irak, og vært mindre opptatt av den norske serien. Jeg er også en innflytter i byen som har utviklet en tilhørighet til byens fotballag. Felles for oss begge er at vi har spilt aktivt på våre hjemsteder og generelt er interesserte både i norsk og internasjonal fotball. Kultur er betinget av situasjon, interesser og bakgrunn. Det har både med mening og følelser å gjøre. Da jeg traff Ahmed sammen med Mohammad og Ali skjedde det en krysning av kulturer. Ahmed "skiftet" identitet fra kurder til Brannsupporter på et øyeblikk, idet situasjonsdefinisjonen ble endret. Når en deler en kultur, som i dette tilfellet tilhørigheten til Brann, vil en ha et sett med felles oppfatninger og forståelse innenfor den kulturen. Gleden over å se sitt hjemlag score mål blir videreført til en ny kontekst og et nytt lag. Selv om omgivelsene er endret forblir den emosjonelle opplevelsen i å se en fotballkamp, hvor en er følelsesmessig engasjert i det ene laget, den samme. Leo Eitinger beskriver de ulike psykologiske stadiene i tilpasningsprosessen i sin bok *"Fremmed i Norge"* (1981). Det viktige for de fremmede er å skape kontinuitet og erstatte

sine *kjærlighetsobjekter* med nye. De søker da til sitt eget minoritetssamfunn, hvor de kan opprettholde sin kultur og identitet. Ahmed erstatter et av sine kjærlighetsobjekter, nemlig fotballen, uten å søke til sitt eget minoritetssamfunn. Han skaper kontinuitet også ved å erstatte dem med objekter i majoritetssamfunnet. Prosessen i å erstatte sine kjærlighetsobjekter angår alle mennesker som flytter fra et sted til et annet. Det angår til og med mennesker som ikke flytter i det hele tatt, men som blir offer for at objektene flytter eller på andre måter blir utilgjengelige. Det er imidlertid vanskeligere for flyktninger å erstatte disse objektene. Når objektene er mennesker kreves det at en kommuniserer på et felles språk. De søker derfor ofte til minoritetsgruppen først. Men når kjærlighetsobjektet er en interesse eller en hobby, er det ofte majoritetssamfunnet som tilbyr dette objektet. Det er ikke alle som fortsetter med sine hobbyer. Haji forteller at han spilte volleyball aktivt i Irak. Han skulle ønske at han kunne ha fortsatt med det i Norge, men barrieren for å kontakte en lokal idrettsforening og finne ut om det er mulig å spille på et lag er for stor.

Diasporaen i en globalisert verden gjør det mulig for flyktninger å beholde mange av de kjærlighetsobjektene som tidligere måtte erstattes i eksil. Det er likevel viktige objekter som må erstattes, noe som gjør at vi fortsatt har nytte av Eitingers teori i minoritetsstudier. I denne letingen forholder de seg ikke til et statisk etnisk system av "oss" og "de andre". Det foregår, som jeg har vist, også kulturelle endringsprosesser på tvers av disse grensene. Jeg vil avslutningsvis utvide mine påstander og oppsummere de trekkene som kjennetegner alle mine informanters tilværelse i eksilet under begrepet *livskarriere*. Dette begrepet samler deres ønsker og mål for fremtiden, samt deres strategier for hvordan disse skal oppnås og de ulike lokale og globale rammebetingelsene.

Livskarrierer i eksil og håp for fremtiden

Mange aspekter ved flyktingtilværelsen må stadig forbedres for at de skal oppleve at den gir mening, kontinuitet og håp for fremtiden. De har en lang vei å gå fra den dagen de setter sine bein på norsk jord til den dagen de har nådd sine mål. Identiteten som "flykting og asylsøker" er en midlertidig status. Den kolliderer for de fleste med deres eget selvbilde og må derfor overkommes raskest mulig. Psykologen Abraham Maslow (1954) betegnet menneskets ulike behov som et hierarki. Når behovene på ett nivå stort sett er tilfredsstilte, føler vi ikke lenger disse behovene. De motiverer oss derfor ikke lenger til handling og nye behovsnivå etableres. John Chr. Knudsen beskriver denne prosessen når han sier at flyktingene etter noen måneder i Norge erkjenner at

problemene i eksil ikke lenger dreier seg om å sikre de materielle behov, men å skape kontinuitet og personlig mening i deres livs retninger (1988:301). Han fokuserer på flyktingers *"life courses or careers"* (ibid:4). Jeg vil også beskrive denne prosessen som en livskarriere, hvor nye mål settes etter hvert som de andre blir nådd. Karrierebegrepet får frem viktigheten av tidsdimensjonen og at det handler om ulike parallelle prosesser i tid som virker inn på hverandre.

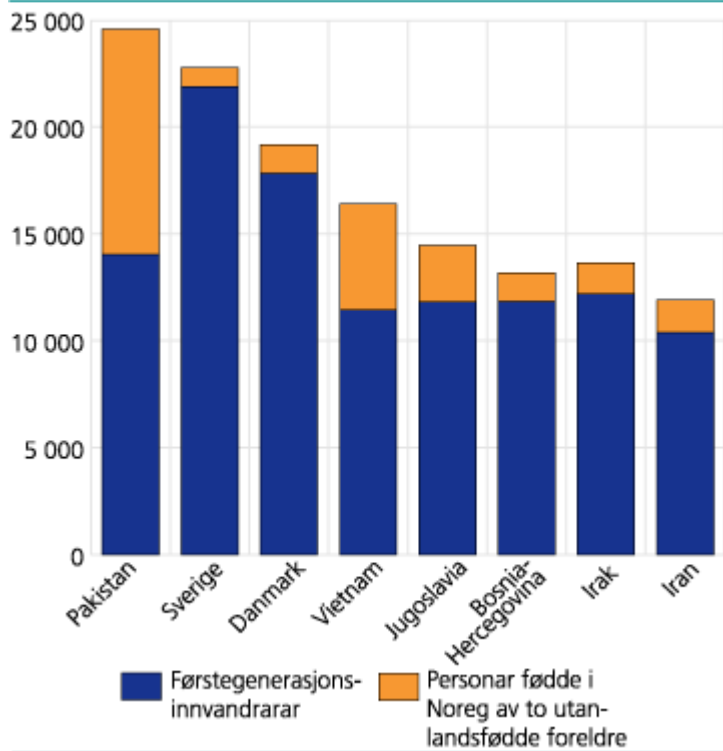
Det engelske ordet *career* betydde opprinnelig *en farbar vei*. Å gjøre karriere handler med andre ord om å finne veier som kan føre en frem til et definert ønsket mål. Målet er å fjerne de liminale trekkene ved tilværelsen, noe som eksemplene med Ali og Mohammad har demonstrert. Å gjøre en livskarriere handler imidlertid om mer enn å unngå å bli boende i asylmottak og bli værende arbeidsledig. Haci Akman sier det slik: *"Eksillivet er en stadig søken etter tilhørighet. En tilhørighet som betyr mer enn et arbeid og et sted å bo"* (1993:139). Den sosiale karrieren kan være orientert mot den kurdiske diasporaen, lokalt og globalt, eller den kan innbefatte et større innslag av nordmenn og redusert kontakt med kurdere. Faktorer som spiller inn er selvfølgelig ulike individuelle ønsker og behov, men også i stor grad hvordan en opplever møtet med henholdsvis det norske og det kurdiske samfunnet. Kurdere som ankommer Norge som flyktinger vil ut fra ulike disposisjoner og forutsetninger oppleve eksilet på ulike måter. En livskarriere har også kulturelle aspekter ved seg, siden kultur blir til i møte mellom mennesker. Det er derfor de ulike sosiale relasjonene og identifikasjonsprosessene som avgjør den kulturelle utviklingen. Det å skape, eller snarere utvikle, en karriere gir mening for flyktinger i eksil siden det innebærer en tidsdimensjon og en planlagt endringsprosess. En slik langsiktig plan gjør det mulig å tåle den psykologiske belastningen som statusene asylsøker, "muffer", passløs, arbeidsledig, sosialklient, muslim, utlending og "familieløs" kan medføre. Alis møte med innvandrerkontoret viser hvor viktig det er å overkomme barrierer som hindrer og forsinker utviklingen av individuelle karrierer. Narrativer produseres av slike opplevelser og ofte forklares årsaken til at de ikke lykkes ut fra ytre ukontrollerbare omstendigheter. Når en lykkes derimot er det en tendens til at egne ferdigheter og egenskaper fremheves i årsaksforklaringene. Forestillingen om seg selv bevares og dermed også troen på at en selv kan forme sin egen tilværelse. En livskarriere innebærer de økonomiske, sosiale, kulturelle og psykologiske sidene ved tilværelsen.

De må selv sørge for å skape kontinuitet og mening for å unnsnippe liminalitet og meningsløshet. *"En god integrasjonspolitik handler om å bidra til kontinuitet på områder der dette er mulig"*, påpeker Berit Berg (1999). Kurdiske flyktninger uten oppholdstillatelse og/eller pass ønskes imidlertid ikke integrert av den norske stat og blir værende i denne midlertidige tilstanden over lengre tid. Deres livskarriere innebærer det uoverkommelige hinderet at UDI skal godta deres klage og omgjøre sitt vedtak. Eksilets liminalitet er for dem noe som er langt utenfor deres kontroll, og som sannsynligvis vil vedvare så lenge de blir boende i Norge. Denne påførte liminaliteten fører til at de søker samvær og forståelse hos andre i samme situasjon. Slik produserer norske myndigheter avstand til visse minoritetsgrupper ved ikke å innvilge dem rettigheter, samtidig som de kritiserer dem som lukker seg i egne kulturer og forventer at de skal integrere seg selv.

Hvor går så veien videre for mine to nøkkelinformanter Mohammad og Ali? Er de fortsatt på flukt eller har de funnet veien ut av liminalfasen? Deres livs fortellinger fortsetter, selv om de i min avhandling er kommet til veis ende. Jeg vil derfor avslutte med å antyde hvordan fremtiden deres ser ut. Mohammad har på grunn av det avtalte møtet med sin forlovede i Sverige mistet jobben. Siden den tid har han måttet flytte inn i brorens leilighet og solgt bilen for å overleve. Han får ikke penger fra verken kommune eller stat og lever for tiden på lånte penger av sine venner. Han ønsker mer enn alt å bli boende i Bergen og Norge, men misnøyen med det inndratte passet er stor. Fremtiden er usikker, men Mohammad vet han snart skal gifte seg. Neste sommer skal han ha bryllupsfest og flytte sammen med sin kone, trolig i Sverige. Da kan han få svensk pass, slik at han senere kan flytte tilbake til Bergen som en fri mann med pass. Ali er heller ingen fri mann. Han har fortsatt ikke oppholdstillatelse, men har likevel fått beholde arbeidstillatelsen. Han jobber fulltid som skredder, men synes han blir dårlig behandlet av sjefen. Han går derfor på kveldskurs for å lære hvordan han kan etablere og drive sin egen forretning. Planen er å reparere klær for butikker og sy bunader hjemme i leiligheten. Etter hvert, hvis han får oppdrag og tjener penger, vil han også åpne egen butikk. Hvis det går bra og han tjener mye penger vil han reise til Canada, hvor han vet at han får innvilget oppholdstillatelse. Flukten fra det de oppfatter som uholdbare livsbetingelser fortsetter for dem begge. De håper at de en dag kan slå seg til ro med samme rettigheter og livsbetingelser som andre borgere. Den virkelige forskjellen mellom "oss" og "dem" er derfor ikke så mye kulturell, som den er situasjonell. Deres situasjon, som uønskede flyktninger i eksil, gjør at de må kjempe for å oppnå de livsbetingelsene og rettighetene som vi ofte tar for gitt.

Appendiks 1:

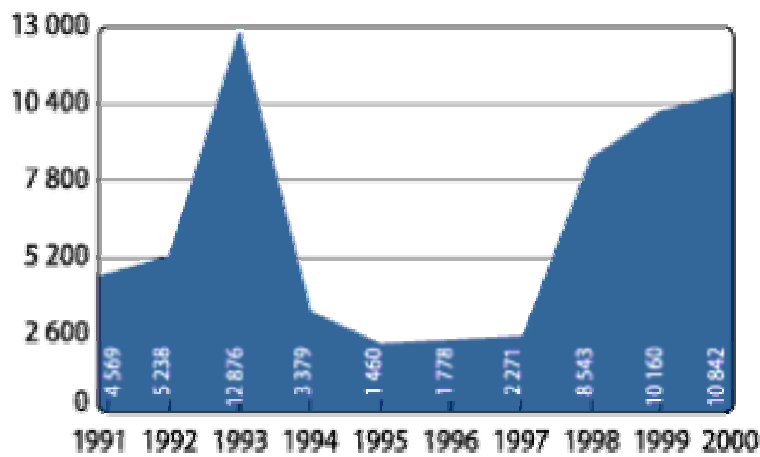
Innvandrarfolkesetnaden 1. januar 2002. Dei største gruppene



(tabell hentet fra <http://www.ssb.no>)

Appendiks 2:

Antall asylsøkere 1991-2000



(tabell hentet fra <http://www.ssb.no>)

Appendiks 3:**IRAK**

(kart over Iraks administrative provinser hentet fra <http://www.reliefweb.int>)



(det detaljerte kartet over Irak er hentet fra Merriam-Webster's Atlas: <http://geography.about.com>)

Appendiks 4**Who am I? By Cegerxwin**

*Who am I, you ask ?
The kurd of Kurdistan,
a lively volcano,
fire and dynamite
in the face of enemy.
When furious,
I shake the mountains,
the sparks of my anger
are death to my foes.
Who am I ?*

*I am in the east,
forts and castles
towns and hamlets,
rocks and boulders,
What irony, what a shameful day !
A slave I am now for blood suckers
Yet I saved the Middle East
from the Romans and the crusaders.
Who am I ?*

*Ask the Near East,
Ask the Middle East,
villages and towns,
plains and deserts.
They were once all mine
when by war and knowledge
I defeated rivals
to become crowned over an empire
stretching to the borders of India.
Who am I ?*

*I am the proud Kurd,
the enemies' enemy,
the friend of peace-loving ones.
I am of noble race,
not wild as they claim.
My mighty ancestors
were free people.
Like them is want to be free
and that is why I fight
for the enemy won't leave in peace
and I don't want to be forever oppressed.
Who am I ?
I shall free my land from the tyrants;
from the corrupt Shah,
the Turkish juntas
so we may live free*

*like other nations,
so my gardens and meadows
are mine again;
So I can join the struggle
for the good of mankind.
Who am I ?*

*It was I who defeated
Richard the Lionheart
My own blood I shed
to defend these regions.
A thorn I was in my enemies' side;
in my shadow lived the Turk and Persian;
many a king held my horse's head.
Yes I am the warrior, I am Saladin,
the King of Egypt, Syria and Palestine.
Who am I ?*

*I am Ardashir,
I am Noshi Rawan.
In the acient days
rivals feared my caesars
regretted my animosity.
I knew no fright;
in love with adventure;
from India to Greece
they paid me tribute.
Who am I ?*

*Yes , I am the Kurd,
the Kurd of Kurdistan
who is poor and oppressed today.
My castles and forts
are now demolished;
my name and my fame'
swindled by my assailants,
those who set germs in to my body
to paralyze my existence
making a nameless soul of me;
a nation with no friends.
Who am I ?*

*I am the one who despite it all
remains the unyielding Kurd;
still formidable to the enemy.
The smell of dynamite
is again in my nostrils
and in my heart the strong desire to
erupt.*

*I am the fighting valiant of mountains
who is not in love with death
but for the sake of life and freedom
he sacrifices himself
so that the land of his ancestors,
the invincible Medes;
his beloved Kurdistan ,
may become unchained.
Who am I ?*

*One of my ancestors was the
Blacksmith Kawa, who slayed Dahak,
the notorious tyrant
to break off chains from Kurdish
shoulders
and save many heads
from the sword and death.
The day his vicious reign ended
was called NEWROZ, the New Day.
When Newroz comes winter departs
taking with it the dark harsh times
to make place for light and warmth.
This is the time, as Zoroaster says,
the evil spirit Ahriman is defeated
at the hand of Ormazd,
the god of wisdom and light.
Who am I ?*

*I am the maker of Newroz;
again I shall become my own master,
the ruler of my land
so I may enjoy the fruits of my orchards,
relish the sacred wines of my vineyards
and put an end to a dark era
by seeking salvation
in knowledge and science;
I shall make another new day
and breathe the pure air of the liberty.
Who am I ?*

*I am Kordokh, the good old Khaldew;
I am Mitani; Nayri and Sobar;
the son of Lo Lo ; Kardok and Kordi;
I am the Mede , the Gosh , Hori and
Gudi;
I am the Kurmanc, Kelhor; Lor and Gor;
I have always been and remain the Kurd.
Despite centuries of suppression*

*in a country by force divided.
Who am I ?*

*I am the son of Lor, Kelhor and Kurmanc
who have lost crown and reign
to become powerless,
betrayed in the name of religion
to carry rosaries in their hands
duped by the rulers,
deprived of might and wealth,
fighting each other, divided and torn
while my oppressed Kurdistan,
my wretched Kurdistan
remains possessed.
Who am I ?*

*The son of the Kurdish nation
awaken from deep sleep,
marching forward, proud as a lion
wanting the whole world to know;
I shall struggle
and continue the path to freedom;
I shall learn from great men,
Like Marx and Lenin.
I make a vow to my ancestors,
to Salar, Shergo and Deysem,
that this of mine will remain vigorous,
unyielding, stronger than death.
Let it be known; I announce with no fear;
Liberty is my goal;
I shall advance in this path.
Who am I ?*

*I am not blood thirsty;
no, I adore peace.
Noble were my ancestors;
sincere are my leaders,
We don't ask for war
but demand equality
our enemies are the ones
who betray and lie.
Friendship I seek and offer my hands
to all friendly nations.*

*Long live Kurdistan;
death to the oppressor !!!
Kurdistan
Kurdistan*

(diktet er hentet KDPs websider: <http://www.kdp-members.gr/MUSIC/shivan1.htm>)

Litteraturliste:

Akman, Haci

1993. *Landflyktighet: en etnologisk undersøkelse av vietnamesiske flyktninger i eksil*. Avhandling dr.art. Universitetet i Bergen.

Anderson, Benedict

1996 [1983]. *Forestilte fellesskap : refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning*. Oslo: Spartacus.

Aristoteles

1941. *Physica*, i: Richard McKeon (red.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House.

Barth, Fredrik

1969. Introduction, i: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

1981. *Process and form in social life: Selected essays of Fredrik Barth: Volume 1*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Bateson, Gregory

1958 [1936]. *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford, California: Stanford University Press.

1972. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books.

Baumann, Gerd

1996. *Contesting Culture: discourses of identity in multi-ethnic London*. London: Cambridge University Press.

1999. *The Multicultural Riddle: rethinking national, ethnic and religious identities*. New York: Routledge.

Bloch, Maurice

1994. Language, Anthropology and Cognitive Science, i: Borofsky, Robert (red.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.

Blom, Jan Petter

1969. Ethnic and Cultural Differentiation, i: Fredrik Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget

Bourdieu, Pierre

1977. *Outline of a Theory of Practice*. London: Cambridge University Press.

Bruner, Edward M.

1986. Anthropology as Narrative, i: Victor W. Turner & E. M. Bruner (red.), *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.

Bruner, Jerome S.

1990. *Acts of meaning*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Camino, Linda A. and Krulfeld, Ruth M. (red.)

1994. *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning. Refugee Identity, Gender and Culture Change*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.

Cohen, Robin

1997. *Global Diasporas: an Introduction*. London: UCL Press.

Dahl-Jørgensen, Carla

2002. "Det blir aldri det samme igjen": refleksjoner om tilbakevending blant bosniske flyktninger. *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 3/2002:137-149.

Deaux K., Dane F.C. & Wrightsman L.S.

1993. *Social Psychology in the '90s*. Belmont, California: Wadsworth Inc.

Eitinger, Leo

1959. *Flyktingene i Norge, isolasjon og tilpasningsproblemer*. Oslo.

1981. *Fremmed i Norge*. Oslo: Cappelen.

Eriksen, Thomas Hylland

1999 [1993]. *Kulturterrorismen. Et oppgjør med tanken om kulturell renhet*. Oslo: Spartacus Forlag

2001 [1997]. *Flerkulturell forståelse*. Oslo: Universitetsforlaget.

2000. Sosial identitet, etniske tilhørighet, nasjonalisme, tid og sted, i: Nielsen, Finn Sivert og Smedal, Olaf H. (red.), *Mellom himmel og jord: tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Bergen: Fagbokforlaget.

Fladstad, Torunn

1993. *Mestring og Mening. Unge vietnameseres historier om sine liv*. Bergen: Sefos.

Goddard, Victoria A.

1987. Honour and shame: the control of women's sexuality and group identity in Naples, i: Caplan, P (red.), *The Cultural Construction of Sexuality*. London & New York: Tavistock Publications.

Goffman, Erving

1961. *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books Doubleday & Company Inc.

1963. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc.

1974. *Vårt rollespill til daglig: en studie i hverdagslivets dramatik*.

Oslo: Dreyer.

Grønhaug, Reidar

1979. Nordmenn og innvandrere. Om etnisitet og klasse som to ulike forutsetninger for sosial deltagelse i Norge. i: Grønhaug (red.), *Migrasjon, utvikling og minoriteter: vandringer fra Asia og Middelhavsområdet til Nord-Europa og Norge i 1950-70 årene*. Bergen: Universitetsforlaget.

Gullestad, Marianne

1989. *Kultur og hverdagsliv*. Oslo: Universitetsforlaget.

2002. Invisible Fences: Egalitarianism, Nationalism and Racism. *Journal of The Royal Anthropological Institute Volume 8:1, 45-63*

Hannerz, Ulf

1997. *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in transnational anthropology*.

http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm

Höem, Ingjerd

2000. Språk, tenkning og sosial praksis, i: Nielsen, Finn Sivert og Smedal, Olaf H. (red.), *Mellom himmel og jord: Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Bergen: Fagbokforlaget.

Holm Stefansson, Anders

1997. *Repatrieringens Nostalgi: forestillinger om hjem, hjemland og tilbakevenden blandt bosniske flygtninge i Danmark*. København: Universitet.

Josselson, Ruthellen

1995. Imagining the Real: Empathy, Narrative and the Architectonics of the Self, i: Josselson, Ruthellen and Lieblich, Amia (red.), *Interpreting experience: the narrative study of lives*. Thousand Oaks, California: Sage.

Knudsen, John Chr.

1988. *Vietnamese Survivors. Processes involved in refugee coping and adaption*.

The Migration Project, Department of Social Anthropology, University of Bergen.

1997. Eksilets representasjoner og forskernes fortolkninger.

Norsk Antropologisk Tidsskrift. 2/1997:5-11.

Kramer, Julian

1979. Indiske innvandrere i en norsk by, i: Reidar Grønhaug (red.) *Migrasjon, utvikling og minoriteter: vandringen fra Asia og Middelhavsområdet til Nord-Europa og Norge i 1950-70 årene*. Bergen: Universitetsforlaget.

Laizer, Sheri

1991. *Into Kurdistan: frontiers under fire*. London: Zed Books.

1996. *Martyrs, traitors and patriots: Kurdistan after the Gulf War*. London: Zed Books.

Lauritsen, Kirsten og Berg, Berit

1999. *Mellom håp og lengsel – å leve i asylmottak*. SINTEF Rapport på oppdrag av Kommunal- og regionaldepartementet og Utlendingsdirektoratet.

Lie, John

1995. From International Migration to Transnational Diaspora. *Contemporary Sociology, Volume 24, Issue 4*: s.303-306.

Lien, Inger-Lise

1997. *Ordet som stempler djevlene. Holdninger blant pakistanere og nordmenn*. Oslo: Aventura.

Malkki, Lisa H.

1995. *Purity and Exile: violence, memory and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

Maslow, Abraham H.

1954. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row.

Moore, Henrietta

1994. *A Passion for difference*. Cambridge: Polity Press.

Müller, Hanne

1996. Veien til den "tause kunnskapen".
Norsk Antropologisk Tidsskrift 3/1996:225-232

Nielsen, Finn Sivert

1996. *Nærmere kommer du ikke- : håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.

Nielsen, Finn Sivert og Smedal, Olaf H. (red.)

2000. *Mellom himmel og jord: tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Bergen: Fagbokforlaget.

Nord 1998:17

1998. *En ny flyktningpolitikk i Norden? Midlertidig beskyttelse på 1990-tallet.*

Nordisk Ministerråd, København.

Ricoeur, Paul

1984. *Time and narrative.* Chicago: University of Chicago Press.

1996. Reflections on a new ethos for Europe, i: Richard Kearney (red.), *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action.* London, Thousand Oaks & New delhi:

SAGE Publications

Rugkåsa, Marianne

1996. *"Leve Kurdistan!": kurdisk frigjøringskamp i eksil.* Hovedoppgave i Sosialantropologi. Universitetet i Oslo.

Safran, William

1991. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora 1, no. 1: 83-99.*

Sheikhmous, Omar

1994. I Hjärnan på en långtidsinvandrare i Sverige, i: *Invandring, forskning, politikk: en vänbok till Tomas Hammar.* Stockholm: Ceifo publikation nr. 57.

Solheim, Jorun

1990. *"Her har du ditt liv": asylsøker-mottaket som sosialt system.*

Oslo: Arbeidsforskningsinstituttet.

Sollund, Ragnhild

1996. *Asylmottaket – en total institusjon?* Institutt for kriminologi.

Universitetet i Oslo.

Stortingsmelding nr. 17

(1994/1995) *Om flyktningpolitikken.*

(1996-1997) *Om innvandring og det flerkulturelle Norge.*

(2000-2001) *Asyl- og flyktningpolitikken i Norge.*

<http://www.odin.dep.no/krd/norsk/publ/stmeld/>

Turner, Victor W.

1995 [1969]. *The ritual process: structure and anti-structure.* New York: Aldine de Gruyter.

1967. *The Forest of Symbols. Studies in Ndembu Ritual.* Ithaca: Cornell University Press.

Tönnies, Ferdinand, Werner J. Cahnman og Rudolf Heberle

1971. *Ferdinand Toennies on Sociology: pure, applied and empirical: selected writings*. Chicago: The University of Chicago Press.

Utlendingsforskriften

(2000) *Forskrift om utlendingers adgang til riket og deres opphold her*.

<http://www.lovdato.no>

Vayda, Andrew P.

1994. Actions, Variations and Change: The Emerging Anti-Essentialist View in Anthropology, i: Robert Borofsky (red.), *Assessing Cultural Anthropology*. USA: McGraw-Hill, Inc.

Vertovec, Steven

2000. *The Hindu diaspora: comparative patterns*. London: Routledge.

2001. *Transnational Challenges to the 'New' Multiculturalism*.

http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm

Wahlbeck, Östen

1998. *Transnationalism and Diasporas: the Kurdish example*.

http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm

1999. *Kurdish Diasporas: a comparative study of Kurdish refugee communities*. Basingstoke: MacMillan.

Weber, Max

1971. *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal.

Werbner, Pnina

1994. Diaspora and Millennium, i: A. S. Ahmed and H. Donnan (red.), *Islam, Globalization, and Postmodernity*. London: Routledge.

Wikan, Unni

1995. *Mot en ny norsk underklasse*. Oslo: Gyldendal.

1999. Culture: a new concept of race. *Social Anthropology* 7: 1, 57-64.

Ytrehus, Line Alice

2001. Beskrivelser av de andre. Etikk og politikk i forskning på etniske minoriteter, i: Line Alice Ytrehus (red.), *Forestillinger om "den andre". Images of Otherness*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Ytrehus, Line Alice og Akman, Haci

1998. *Avmakt: flyktningers erfaringer og behov i møte med det offentlige: en kvalitativ levekårsundersøkelse blant bosniske og irakiske flyktninger i en bydel*. Bergen: Bergen Kommune, Løvstakken bydel.

Zaman, Kadafi

1999. *Norge i svart, hvitt og brunt: en multikulturell mosaikk*. Oslo: Forum Aschehoug.

Ålund, Aleksandra

1991. Wrestling with ghosts: transcultural bricolage and new communities, i: Ålund, Aleksandra and Schierup, Carl-Ulrik (red.), *Paradoxes of multiculturalism: essays on Swedish society*. Aldershot: Avebury.

Anvendte websider fra Internet:

CIA's The World Factbook: <http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/geos/iz.html>

Council on Foreign Relations, USA: <http://www.cfr.org>

Det norske råd for kurdernes rettigheter: <http://www.kurdistan.no>

FN's (OCHA) Reliefweb: <http://www.reliefweb.int>

Geography About: <http://geography.about.com>

Iraqi Kurdistan Dispatch: <http://www.ikurd.info>

Islam i Norge: <http://www.islam.no>

Kommunal- og regionaldepartementet: <http://www.odin.dep.no/krd/norsk/publ/stmeld/>

Kurdistan Democratic Party: <http://www.kdp4u.com>

Kurdistan Democratic Party: <http://www.kdp-members.gr/MUSIC/shivan1.htm>

Lovdata: <http://www.lovdato.no>

Norsk Organisasjon for Asylsøkere: <http://www.noas.org>

NRK: <http://www.nrk.no>

Statistisk sentralbyrå: <http://www.ssb.no>

The International Nordic-Kurdish Cultural Heritage Conference: <http://www.svf.uib.no/sfu/kurd-conf/>

The Times of India: <http://timesofindia.indiatimes.com>

Transnational Communities Program, Oxford University: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/>

Utlendingsdirektoratet: <http://www.udi.no>