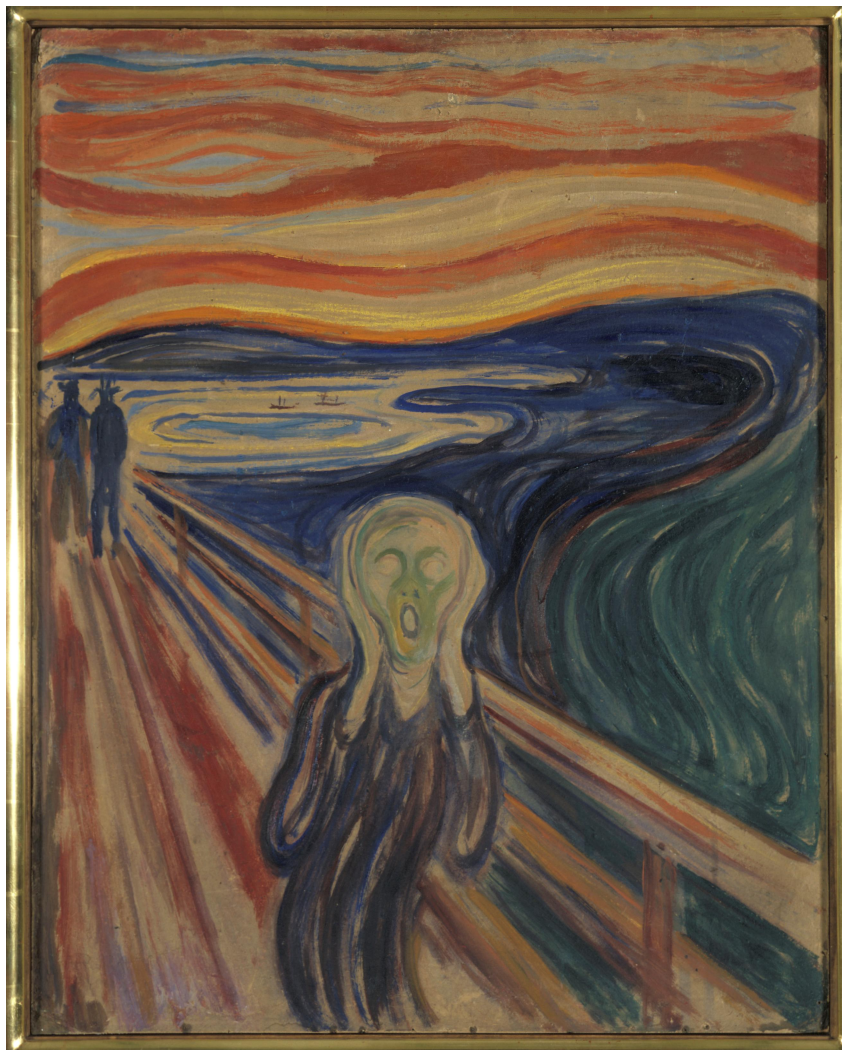


Tause skrik

Smerte og multikulturalisme blant minoritetskvinner i Oslo

Avhandlingen er tilegnet alle som gjennom sitt arbeid, sin forskning og praksis kjemper for å redusere menneskelig smerte og lidelse



Avhandling levert som del av Cand.Polit.-graden
ved Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo
Oktober 2006

Farida Ahmadi

Bilde på forside:
Edvard Munch: Skrik 1893(?)
olje på plate
Munch-museet

Copyright kunstverk:
(c) Munch-museet / Munch-Ellingsen gruppen/BONO 2006

Copyright foto:
(c) Munch-museet (Andersen/de Jong)

Edvard Munchs "Skrik" er gjengitt med tillatelse
fra Munch-museet.

Jeg har valgt å bruke det kjente Munch- maleriet ”skrik” for å illustrere minoritetskvinnens smerte for å uttrykke hvordan deres kropp skriker i smerte og lidelse selv om de selv forblir tause. Skrik illustrerer angst, fremmedgjøring og modernitet, det som jeg kaller globalisering av smerte og lidelse i vår moderne tid.

*Of One Essence is the Human Race,
Thusly has Creation put the Base.
One Limb impacted is sufficient,
For all Others to feel the Mace.
The Unconcern'd with Others' Plight,
Are but Beasts with Human Face.*

*Sadi, persisk dikter
Gjendiktet av Iraj Bashiri*

Sammendrag

”Tause skrik ”er en kvalitativ studie av minoritetskvinnens smerte og er skrevet for å synliggjøre deres smertefulle sosiale felt. Minoritetskvinner befinner seg ofte i det nederste lag av samfunnet. Deres smerte har sammensatte årsaker og jeg ønsker å synliggjøre og knytte deres smerte til deres vanskelige totale livssituasjon som er vist gjennom den kvantitative Helseundersøkelsen. I denne undersøkelsen ser man på smerte, sykdom og inaktivitet i forhold til variabler som kjønn, utdanning, arbeid, bosted og tilhørighet (vestlig, ikke-vestlig eller etnisk norsk).

For å kunne analysere de sosiale årsakene til deres smerte startet jeg med å gi en beskrivelse av gettoområder i Oslo der de bor. Videre gir jeg et historisk perspektiv på nasjonen som et forestilt etnisk fellesskap og på hvem som inkluderes og ekskluderes. I et slikt nasjonsbyggingsperspektiv blir immigranter ofte oppfattet som ”matter out of place”. ”Tause skrik” ser på strukturelle maktperspektiver og på individers opplevelse av slik makt.

Jeg ser på årsaker til immigrasjon, der asymmetriske relasjoner etter kolonialisme, kald krig og globalisering står sentralt. Slik får vi en forståelse av hvorfor disse menneskene emigrerer til vesten og hvordan vi kan unngå individualisering av immigrasjonsfenomenet.

I Norge eksisterer en implisitt multikulturalisme som politisk strategi. Jeg kaller dette den uoffisielle multikulturalismen. Uoffisiell fordi Norge ikke uttrykkelig har en multikulturell politikk slik Canada har. Likevel mener jeg at en uoffisiell multikulturalisme utgjør en dominerende politisk strategisk tenkemåte i Norge som skaper og reproducerer smerte og ulikhet. Jeg ser på dette i et historisk perspektiv. Denne politikken har effekt på andre forhold som forårsaker av smerte, som arbeidsledighet, fattigdom og mangel på tilhørighet. Jeg kritiserer denne politikken, som er en partikulariserende effekt av globalisering.

Jeg presenterer empiri som viser at den dominerende uoffisielle multikulturalisme preger enkelte av de ulike organisasjonene som jobber med minoriteter. Jeg har sett på disse organisasjonene ut fra kvinnenens egne opplevelser og argumenterer for at noen av

disse tilbudene forsterker grensemarkeringen ”oss - dem” og dermed reproducerer deres smerte.

For å forstå minoritetskvinnens situasjon gir jeg en beskrivelse av deres reelle smerte. Smerte er et multidimensjonalt fenomen, og jeg ser på smerte ut fra forskjellige perspektiver (biomedisin, filosofi og sosialantropologi). Videre analyserer jeg det smertefulle sosiale feltet hos immigrantkvinner: Mannsdominans og stigmatiserende kollektiv erfaring er en del av den vanskelige totale livssituasjon som immigrantkvinner befinner seg i. Det sosiale feltet har mange komplekse mekanismer; for eksempel minoritetskvinnens møte med forskjellige offentlige institusjoner (sosialkontor, legekontor, trygdekontor, osv). Deres møte med disse institusjonene er ofte preget av konflikt. I tillegg er fattigdom og arbeidsledighet en del av deres hverdag.

I deres vanskelige hverdag smeltes deres hverdagsproblematikk sammen med formidlet erfaring av global smerte og lidelse gjennom media. Konsekvensen av dette er en inkorporering av global og lokal smerte i individets kropp. Denne kroppsliggjøring av globale hendelser og det totale smertefulle sosiale felt sprer seg på et globalt nivå. Jeg kaller dette en globalisering av smerte. Det er vanskelig for leger å diagnostisere slike smerter. Mine informanter mister troverdighet innenfor den biomedisinske praksis.

”In search of respect” av Phillippe Bourgois økte min forståelse av og respekt for hvordan marginaliserte gruppers livsverden og erfaring møter dagens virkelighet.

Jeg starter ”Tause skrik” med å stille spørsmål om Norge kan bli verdens mest inkluderende samfunn, slik statsminister Stoltenberg har intensjon om. Med bakgrunn i denne tankegangen kommer jeg mot slutten av oppgaven med forslag og anbefalinger slik at verdens mest inkluderende samfunn kan bli en realitet.

Forord

Min bakgrunn som politisk flyktning og med tilskrevet status som minoritetskvinne i Norge har gitt meg mange utfordringer når det gjelder å forme min fremtid i det norske samfunnet. Denne avhandlingen er en del av denne prosessen. Mine beskrivelser fra gettoområdene i Oslo er det jeg kan kalle erfaringsnært.

Jeg begynte å studere sosialantropologi med en intensjon om å skrive om kvinners situasjon i Afghanistan. Men etter som jeg ble kjent med minoritetskvinnens situasjon her i Norge, spesielt mens jeg bodde i en drabantby i østkanten av Oslo, oppdaget jeg at det var mange likheter mellom deres og afghanske kvinners situasjon i landsbyer.

Spørsmålet om hvorfor det var slike likheter mellom kvinner i en afghansk landsby herjet av krig og fattigdom og kvinner i et moderne demokratisk land som Norge, ble veldig interessant for meg. ”Tause skrik” er en studie av smerteopplevelse, hos immigrantkvinner i Oslo.

I ”Tause skrik” analyserer jeg individers opplevelser slik de oppstår under bestemte samfunnsmessige og strukturelle forhold. Oppgaven er en analyse av sider ved norsk politikk som jeg kaller den uoffisielle multikulturalismen, en politikk jeg mener skaper smerte hos immigrantkvinner.

Jeg vil gjerne takke alle som har vært med på å danne min livsverden slik at jeg har kunnet skrive ”Tause skrik”. Til å begynne med vil jeg gi en utradisjonell takk til Sokrates og Brecht. De danner et grunnlag for min tenkning, ikke bare i denne oppgaven, men også i mitt hverdagsliv; de har faktisk vært sentrale i dannelsen av hele min livsverden.

Først og fremst går min takk og mine tanker til mine informanter, både de jeg ble kjent med gjennom organisasjoner og utenfor som enkeltmennesker. Uten hjelpen jeg mottok og tilliten jeg ble vist av ”Jacob-senteret”, ”Kunnskapssenteret” og Psykososialt senter for flyktninger, hadde ikke denne oppgaven blitt skrevet. I løpet av de ni månedene feltarbeidet varte, viste Jacob-senteret meg stor tillit ved å la meg observere sine aktiviteter. På samme måte ga Kunnskapssenteret meg tillatelse til å drive deltakende observasjon i sin virksomhet. Legene ved Psykososialt senter har gitt meg uvurderlig

informasjon og dokumentasjon i tillegg til å ha vist stor vilje til samarbeid og interesse for prosjektet.

Jeg vil også takke de legene som jobbet i de ulike gettoområdene hvor jeg gjorde feltarbeidet. Med deres hjelp har jeg klart å skrive en avhandling med et kritisk blikk mot den biomedisinske legepraksisen i Oslo.

Jeg må også takke min veileder Thomas Hylland Eriksen, et meget engasjert og kunnskapsrik menneske. Av ham fikk jeg en enorm inspirasjon, oppmuntring og styrke til å følge mine egne tanker. Hans elektroniske veiledning (per e-post) gjorde at jeg kunne lese hans kommentarer om og om igjen, noe som var gull verdt. Den kanskje viktigste hjelpen han ga meg, var de mange litterære anbefalingene som satte meg på sporet.

Jeg har også hatt mange uoffisielle veiledninger: Knut Kjeldstadli har fungert som en biveileder og har oppmuntret meg under hele skriveprosessen. Han forsynte meg med verdifulle tekster og bøker som har vært til stor hjelp. Hele tiden har Knut vært interessert i mitt prosjekt og har lest hvert kapittel jeg har skrevet. Han hjalp meg til med å holde motet oppe og sammenlignet det med å skrive en hovedfagsoppgave med å svømme i det store havet for tilslutt å skimte stranden. Nå kan jeg faktisk sitte på land og skue utover horisonten.

Enda en takk går til Arne Vetlesen. Hans bok om smerte (Vetlesen, 2004) hjalp meg til å forstå smerte i et større perspektiv. Han har lest og kommentert min oppgave og gitt meg verdifulle kommentarer. Rune Flikke må også få en varm takk for sine anbefalinger av litteratur og sine viktige kommentarer om kroppsliggjøring.

Marianne Gullestad og Hallvard Vikes oppmuntring var helt avgjørende for at jeg klarte å skrive denne oppgaven. De ga meg en indre trygghet på at jeg kunne beskrive immigrantkvinnens sosiale felt i Oslo. Hallvard Vike poengterte viktigheten av å beskrive og forklare gjenskapningen av rurale sosiale strukturer i hjertet av Oslo.

En uforglemmelig takk til min klassekamerat og venn Kenneth Hansen. Hans enorme kompetanse om og beherskelse av teorier hjalp meg til å forstå og å lage tankekart rundt teoribruk. Vårt institutt vil kunne høste masse av hans talent og kunnskap i fremtiden.

Den siste faglige takk går til den engelske sosiologen Richard Sennet. Et foredrag av ham som var en historisk analyse av ”fremmedart ” innenfor religioner, forskjellige

land, politiske partier og innenfor tematikk som berører aktuell immigrasjonsproblematikk, hadde en stor innflytelse på mine tanker og ga meg et kritisk blikk til å skrive om uoffisiell multikulturalisme i Norge. Multikulturalisme representerer kompliserte mekanismer, men Sennet var den som virkelig oppmuntret meg til å skrive om dette og koble det til norske sosiale felt og immigrantkvinnens opplevelse av smerte.

Jeg klarte å se felles trekk mellom majoriteten og minoriteten fordi jeg har hatt mange norske venninner. Disse fungerte som evige informanter fra majoriteten. I den forbindelse vil jeg takke Vigdis Vollset. Gjennom hennes erfaring med norske institusjoner fikk jeg kunnskaper om majoritetens møte med systemet. En spesiell takk går også til Hanne Elisa Rundhaug og hennes mann Steinar Rundhaug. Da jeg i påsken måtte konsentrere meg om skrivingen, ga de meg helt nødvendig avlastning ved å invitere mine barn hjem til seg, slik at jeg fikk ro og mine barn fikk praktisert sine skiferdigheter.

Til slutt takker jeg min familie. Min søster Maryam Azimi med sine poetiske perspektiver og mine brødre som bidro med hver av sine egenskaper. Som sivilingeniør lærte min bror Quiam Djallalzada meg om det gamle greske demokratiet, blant annet om "Aten-eden", som handler om hvordan bosetningen i et demokratisk samfunn bør være. Hans historisk perspektiv på demokratisk bosetning inspirerte meg igjen til å gi en beskrivelse av gettoområder for å for å belyse de sosiale årsakene til mine informanternes smerte.

Den siste takk går til den største skatten i mitt liv, nemlig mine to barn, Kosha og Sina. De oppmuntret meg hele tiden ved å blant annet lage flotte tenninger ut fra sine fantasifulle livsverdner. En kveld jeg kom sliten hjem, lå det en tegning av en bamse, omkranset av blomster, på skrivebordet mitt: "Momsen, du klarer sikkert eksamen!". Dette var den største inspirasjon og oppmuntring jeg har fått og ga meg masse energi til å skrive disse triste historiene om mine informanter. De hadde tålmodighet, og tro på at mamma en dag skulle bli ferdig og få en jobb og oppfylle deres drømmer.

Sammendrag	3
Forord	5
Kapittel 1: Innledning	12
Verdens mest inkluderende samfunn?	12
Min problemstilling: Minoritetskvinneres smerte	14
En beskrivelse av feltet	17
<i>Et etnografisk portrett av livet i gettoområder</i>	17
<i>Jacob-senteret</i>	25
<i>Psykososialt senter for flyktninger</i>	26
<i>Kunnskapssenteret</i>	27
Presentasjon av hovedinformantene	27
<i>Barin</i>	28
<i>Shaeen</i>	28
<i>Arezo</i>	30
<i>Belquis</i>	31
<i>Tajebe</i>	32
<i>Shogofa</i>	32
Organiseringen av oppgaven	33
Kapittel 2: Metodiske refleksjoner	36
Forståelseshorisont	36
Datainnsamling	37
Hindringer i feltarbeidet og hvordan man oppnår tillit	39
Distanse, nærhet og avgrensning av problemområde	41
Kontinuerlig kontakt med feltet	42
Kapittel 3: Multikulturalisme og det multikulturelle samfunnet	44
Fremveksten av det multikulturelle samfunnet	44
Multikulturalisme som politisk strategi	47

Minoriteter i Norge: Et historisk perspektiv på ”oss” og ”dem”	48
Multikulturalisme i Norge	49
Kapittel 4: Minoriteter og helse	55
Kvinnerens byrde – fordelingen av sykdom blant immigranter i Norge	55
<i>Ulik smerte fordeling mellom menn og kvinner</i>	56
<i>Smerte plager i Oslo øst og vest</i>	57
<i>Smerte knyttet til total vanskelig livssituasjon</i>	58
<i>Forskjell på inaktivitet øst og vest i Oslo</i>	59
<i>Inaktivitet knyttet til total vanskelig livssituasjon</i>	60
Kapittel 5: Perspektiver på smerte og helse	62
Biomedisinske perspektiver på smerte og helse	62
Smerte i et tidsperspektiv: Akutt og kronisk smerte	64
Psykologiske perspektiv: Emosjoner og stress som faktorer i produksjonen av smerte	66
Sosiale teorier om smerte og helse: kroppsliggjøring og praksisteori	67
”Illness” og ”disease”	67
Den sosiale kroppen	68
Sosial lidelse	70
Taushet og skjult transskript	72
Teorier om rettferdighet	73
Matter out of place	75
Helse, livskvalitet som menneskelig optimaltilstand	76
Oppsummering perspektivene	77
Kapittel 6: Sosial lidelse blant minoritetskvinner	78
Sosial lidelse og smerte blant minoritetskvinner	78
<i>Kvinnene på Jacob-senteret og andre</i>	79
<i>Ezat</i>	80

<i>Arezos historie</i>	80
<i>Elisabeth</i>	82
<i>Belquis' historie</i>	82
<i>Shaeen</i>	85
Ineffektive mestringsstrategier	85
<i>Legebesøk: Biomedisinske tiltak.</i>	86
<i>Passive mestringsstrategier</i>	87
Kapittel 7: Smertefulle sosiale felt	91
Sosial kontroll blant minoriteter	91
<i>Mannsdominans: Arezo, Naima og Barin</i>	92
<i>Kollektivets makt over individet</i>	95
<i>Hvorfor kvinner rammes hardest av sosial kontroll</i>	100
<i>Fremvekst av religion som et resultat av partikulariserende effekt av globalisering</i>	102
Konflikt med det sosiale feltet	103
<i>Mangel på nettverk</i>	104
<i>Minoriteter i møtet med sosialkontoret og andre institusjoner</i>	105
Smerten av fattigdom og arbeidsledighet	111
Media, livsverden og kollektiv erfaring	115
<i>Den multikulturalistiske representasjonen av minoriteter i mediene</i>	115
<i>Sammensmeltning av det lokale og det globale</i>	117
Krigstrauma, en del av det sosiale felt for flyktninger	123
<i>Shogofås traumer</i>	124
Oppsummering	127
Kapittel 8: En kritikk av multikulturalisme	129
Klasse, ikke "kultur": Den multikulturalistiske tilsløringen av de reelle årsakene til smerte	131
Dikotomien offentlig, privat og smerte	137

Korangruppen og arabiskkurset: Den multikulturalistiske reproduksjonen av smerte og ulikhet	138
<i>Korangruppen: Fred og ro eller taus undertrykkelse?</i>	139
<i>Å bryte den tause undertrykkelsen: Nok er nok: Nora i hijab og kampen mot egen kultur</i>	146
<i>Jacob-senterets arabiskkurs: Kunstige grensemarkeringer og reproduksjonen av "de andre"</i>	149
Multikulturalisme som en partikularisert konsekvens av globaliseringen	154
Kapittel 9: Globalisering av smerte	158
Minoritetstilværelse i Sverige	158
Minoriteters situasjon i Danmark	159
Helsetilstand blant minoriteter i London, Frankrike, USA og Canada	162
Nye former for arbeidsimmigrasjon og den smerten den skaper	163
Kapittel 10: Konklusjon og anbefalinger	166
En reise gjennom oppgaven	166
Anbefalinger	170
<i>Den medisinske antropologiens bidrag til et mer humant helsesystem:</i>	
<i>En kritikk av biomedisinske disease-modeller</i>	170
<i>Universalistisk pluralisme</i>	174
<i>Kunnskap som er basert på rettferdighet pluss makt, er nøkkelen til dannelsen av verdens mest inkluderende samfunn</i>	176
Litteraturliste	181

Kapittel 1: Innledning

Verdens mest inkluderende samfunn?

Statsminister Jens Stoltenberg skrev en kronikk i Dagsavisen 7. januar 2006 hvor han presenterte sine ideer om å gjøre Norge til ”verdens mest inkluderende samfunn”. Han startet sin kronikk med å skrive at dannelsen av Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (IMDI) markerer erkjennelsen av at vi må tenke nytt i immigrasjonspolitikken. For å skape verdens mest inkluderende samfunn, trengs det at alle er med på laget, skriver han. Målet for integrering er at ”de som bor i dette landet skal oppleve tilhørighet og medlemskap i fellesskapet, med de muligheter det gir”. Integrering skjer ikke i regjeringslokalene, men på fotballaget, i lunsjpausen og blant naboer. Stoltenberg peker på opptøyene i de franske drabantbyene i oktober 2005, som et eksempel på hva som kan skje når immigranter ekskluderes og marginaliseres.

Etter min mening er en viktig årsak til marginaliseringen av immigranter den dominerende uoffisielle multikulturalistiske politikken. Da de rødgrønne dannet regjering, passet de på at distriktene var representert, og de sikret kjønnsbalanse innen regjeringen. Immigranter derimot, en annen avmektig gruppe, ble ignorert. Først etter hard kritikk fra mediene og fagfolk, fant Arbeiderpartiet en immigrant med indisk bakgrunn, Krishna Chudasama, som statssekretær. En slik ekskludering av immigranter fra den politiske prosessen, er ikke noe nytt, Ansari og Qureshi (1998) har tidligere pekt på dette. Igjen mener jeg at mye av grunnen til ekskluderingen ligger i den uoffisielle multikulturalismen som dominerer tankegangen i Norge.¹ Dette er en tenkning som skiller kategorisk mellom ”oss” (majoriteten) og ”dem” (minoriteter) (jf. Gullestad 2004). Og selv om dette tankesettet aksepterer at minoriteter bør inkluderes i den politiske prosessen, begrenses likevel deres deltakelse til å være representanter for ”de andre”. Når

¹ At minoriteter burde være representert, for eksempel i regjeringspartiet, kan imidlertid begrunnes ut fra andre kriterier enn multikulturalisme. Minoriteter er en avmektig gruppe i en unik situasjon vis a vis resten av befolkningen i det flerkulturelle Norge, og bør derfor være representert i politiske beslutningsprosesser. Dette er en forutsetning for at de skal kunne kjempe mot avmektighet og marginalisering i et samfunn basert på idealet om likhet. Det finnes ulike former for multikulturalisme, som vi skal se med Stuart Halls analyse i kapittel 3, og ikke alle ville begrunne kravet om at minoriteter bør representeres gjennom å vise til deres ”kultur”.

det gjelder saker som mer direkte angår ”oss” – den nasjonale majoriteten – så blir de ekskludert og marginalisert. Det ser ut til at politikerne under Soria Moria-diskusjonene var opptatt av å danne en regjering for ”oss nordmenn” – en regjering for den norske nasjonen. Regjeringens forestilte fellesskap (den norske nasjonen) identifiseres med norsk etniske personer. Minoriteter (de andre) tilhører ikke dette fellesskapet.

Denne ekskluderingen gjenspeiler den politiske situasjonen for minoriteter mer generelt de er marginaliserte og mangler innflytelse. Slik vi skal se senere, er forskjellene mellom innvandrere og de fleste medlemmer av majoriteten store, og det er derfor vanskelig for minoriteter å konkurrere med de fleste fra majoriteten i samfunnet. Hvis vi tar utgangspunkt i et universalistisk perspektiv, er dette beklagelig.

Wikan stilte i 2002 spørsmålet om hvordan vi skal kunne sikre like muligheter for immigranter og deres barn. I dag, i 2006, mangler fortsatt norske myndigheter og forskere svar på dette spørsmålet. Unni Wikan peker på et grunnleggende prinsipp som må realiseres hvis vi skal kunne sikre like muligheter for immigranter, nemlig at vi anerkjenner ethvert menneskes grunnleggende og universelle rettigheter. Hun skriver: ”I argue for a universalizing discourse that would recognize the basic integrity of the human being and the indispensable value of respect for human rights” (2002:15). Men en ren universalisme, som den franske, overser at minoriteter faktisk er en svak gruppe og ignorerer den asymmetriske situasjonen de er i. Den senere tidens opptøyer i Frankrike viser mulige konsekvenser av en slik likegyldighet overfor minoriteters vanskelige situasjon. Ut fra teorier om rettferdighet (Sen 1999, Nussbaum 1999), mener jeg at det Nussbaum refererer til som kapabilitetstilnærmingen er et viktig perspektiv for å sikre menneskers grunnleggende behov og utviklingen av menneskelige muligheter. Jeg skal si mer om dette i kapittel 5.

Jeg mener at vi, for å ha verdens mest inkluderende samfunn, må implementere en universalistisk pluralisme, slik Hylland Eriksen snakker om (i Engh [red.] 1999). Hylland Eriksen omtaler universalistisk pluralisme i forbindelse med hvordan undervisning på skoler i et flerkulturelt samfunn bør være. Jeg mener imidlertid at dette perspektivet ikke bare er relevant for skolen, men for hele den norske politikken. Med andre ord er det et genuint alternativ til nasjonalisme og multikulturalisme, som jeg mener er uoffisielt dominerende i den norske politikk. Tanken bak universalistisk pluralisme er:

”universalistisk – den går inn for et enhetlig kunnskapssyn og et demokratisk syn på utdanning: Alle skal ha de samme mulighetene; og samtidig er den altså pluralistisk, noe som innebærer at den tar inn over seg at verden forandrer seg avhengig av hvor man ser den fra, og at det ikke finnes noe privilegert utkikkspunkt. Utfordringen for denne modellen består i å unngå kunnskapsrelativisme (alt som kalles kunnskap er like bra) på den ene siden og utilsiktet hegemoni (én gruppe foregir å representere det universelle, og bruker maktspråk for å kneble de andre)”.

Med universalistisk pluralisme er vi nærmere målet om å skape verdens mest inkluderende samfunn. Fortsatt er det flere uklarheter angående detaljene i denne modellen og angående hvordan den kan implementeres i praksis. Et sentralt element i Thomas Hylland Eriksens perspektiv, er å unngå relativiseringen av kunnskap. Hvis man tar dette perspektivet og legger til Sen og Nussbaums fokus på utviklingen av kapabiliteter, har man grunnlaget for å finne frem til praktiske løsninger for å danne verdens mest inkluderende samfunn, slik statsministeren var inne på.

I dette århundret – preget av globalisering og flyt på tvers av landegrenser, kulturer, ideologier, og kategoriseringer – er det en utfordring for samfunnsvitere, antropologer og samfunnet generelt å finne nye begreper og modeller for å forstå fenomener og finne bedre løsninger. Etter min mening må slike løsninger bevege seg i retning av universalistisk pluralisme og fokusere på å sikre menneskers kapabiliteter.

Min problemstilling: Minoritetskvinneres smerte

I den tiden som jeg selv bodde i en drabantby, som jeg kaller ”Angarudd”,² så jeg at minoritetskvinnene som var mine naboer hadde mye smerte. Med smerte mener jeg både fysisk og psykosomatisk og deres kroppslige opplevelser av smerte. Det vil si at smerte knyttes til den vanskelige totale livssituasjon.

² Angarudd er et persisk ord som betyr ”blanding av alt”, ”rotete”.

I 2002 publiserte Nasjonalt folkehelseinstitutt en større helseundersøkelse som tok utgangspunkt i hvordan variabler som kjønn, alder, region, utdanning, yrkesmessig situasjon og fødeland har innflytelse på helsetilstanden. Her manifesterte det seg en tydelig overrepresentasjon av smerte blant ikke vestlige kvinner.

Jeg bruker denne kvantitative undersøkelsen som grunnlag for min kvalitative analyse. Hva ligger bak disse tallene? Hvorfor opplever disse kvinnene mer smerte enn andre grupper i samfunnet?

For å konkretisere problemstillingen stiller jeg spørsmålet: Hvorfor har minoritetskvinner mye smerte og hva er årsakene til deres lidelse? Innen den biomedisinske praksis diagnostiserer legene dette på forskjellige måter; udefinert eller diffus smerte, fibromyalgi, psykosomatiske lidelser, o.s.v.

Smerte er en subjektiv opplevelse og er vanskelig å kvantifisere. Jeg tar utgangspunkt i at smerte er et multidimensjonalt fenomen og at smerte i denne sammenhengen må studeres ut fra forskjellige perspektiver. Jeg forsøker her å ha en kvalitativ analytisk tilnærming.

Ut fra det feministiske perspektivet jeg var vant til å anvende, forestilte jeg meg at årsaken lå i mannsdominans, men etter hvert merket jeg at også mennene hadde det vanskelig og at de selv ønsket å forbedre sin egen og sin families situasjon. Mannsdominans var derfor ikke tilstrekkelig til å forklare de problemene og smertene jeg var vitne til. Etter nærmere refleksjon begynte jeg å bli klar over at man for å forstå disse kvinnens situasjon må se på strukturelle forhold, og ikke på individuelle handlinger eller mikrodynamikker alene.

For eksempel så jeg at mange av kvinnene i nabolaget slet med for mange barn og med de pliktene som fulgte med. De måtte vaske klær, lage mat, passe barna og så videre. Likevel uttrykte mange av dem et ønske om å få flere barn. Grunnen kan i siste instans ledes tilbake til fattigdom og arbeidsledighet. Å få flere barn assosierte de med å få mer penger, gjennom kontantstøtte, barnetrygd og liknende. Fattigdom og arbeidsledighet er, som sagt, noe som rammer medlemmer av minoritetene mer enn det gjør de fleste medlemmer av majoriteten.

Etter hvert ble det klart for meg at en annen årsak til smerten de opplevde var en erfaring av å være isolert og ekskludert, av å ikke tilhøre det samfunnet de lever i. De opplevde at de ble fremstilt i media og opplevd av majoriteten som annerledes, som å tilhøre en annen kultur, religion og verden enn den norske. De opplevde å bli plassert i en stigmatisert kategori; en kategori de opplevde ble sett som en byrde og et problem, og som uvelkommen. Dette er forbundet med migrasjonsprosessen og av fremveksten av det flerkulturelle samfunnet, som igjen er et resultat av globale endringer og prosesser som skaper nye utfordringer for nasjonalstatene i Europa og andre steder (jf. Hall 2000; Koenig 2005).

Jeg skal diskutere noen av årsakene til den smerten og lidelsen som disse kvinnene opplever, spesielt vil jeg fokusere på strukturelle faktorer og individets opplevelse av disse. Dette inkluderer, for det første, konsekvensene av immigrasjonsprosessen på de som gjennomgår den. Deretter følger erfaringen av å være minoritet i et flerkulturelt samfunn. Mer bestemt gjelder det Norge, en moderne flerkulturell nasjonalstat hvor de forestilte forskjellene mellom den nasjonale majoriteten og de nye minoritetene forvaltes på en bestemt måte; nemlig ut fra hva jeg kaller en uoffisiell multikulturalisme. Dette er tema for kapittel 8, "En kritikk av multikulturalisme". Her argumenterer jeg også for at den essensielle forskjellen mellom majoritet og minoritet – slik som i samfunnet som sådan – ikke går langs kulturelle og religiøse skillelinjer, slik det fremstilles innen en multikulturalistisk diskurs. Forskjellen skapes av sosioøkonomiske faktorer på individnivå som manifesteres i form av fattigdom, arbeidsledighet og mangel på nettverk, kunnskap og utdanning. Disse forholdene skaper i sin tur, på et erfaringsmessig eller fenomenologisk nivå, mer smerte og lidelse. Men dette tilsløres innen en multikulturalistisk tenkemåte.

Å leve med langvarig smerte og lidelse som ikke anerkjennes, slik mine informanter gjør, har igjen konsekvenser for personers evne til å handle på en fornuftig måte. Dette leder til tap av håp og, som Vetlesen (2004) sier, til handlingslammelse og avmektighet, noe som igjen har en tendens til å reproducere forskjellen innen samfunnet.

Det flerkulturelle samfunnet har blitt til gjennom migrasjon fra ikke-europeiske land til Vesten, spesielt over de siste 30 årene (Hall 2000). Denne migrasjonen er forbundet med globaliseringen av markedsøkonomien og hvordan denne skaper globale

sosioøkonomiske forskjeller. Resultatet er produksjonen, i mange land, av samme sosiale felt, preget av en konsentrasjon av sosioøkonomiske problemer og som derfor fører til personlige lidelser. I kapittel 7 skal jeg illustrere dette gjennom å beskrive og analysere det sosiale feltet som informantene mine lever i, slik at det kommer frem at den smerten og lidelsen de opplever er knyttet til deres totale vanskelige situasjon. Undersøkelser fra andre vestlige land bekrefter at det foregår en globalisering av smerte (Soares & Grossi 1999, Bourgois 1995, Lock 1990, Sayed 2004, Carlbom 2003, Hervik 1999).

Selv om disse kvinnene har smerte og føler seg avmektige, ser de Norge som et paradisi særlig i sammenligning med landene de kommer fra; de ønsker ikke å reise tilbake. På tross av at hverdagslivet deres er preget av reell smerte, lever de vanlige liv; de er ikke pasienter ved en medisinsk institusjon, men mennesker rammet av uheldige og belastende strukturelle omstendigheter som er felles for minoriteter som sådan. Dette er en situasjon som skaper kollektive erfaringer som er smertefulle og ukjente for en stor del av majoriteten og forskjellige institusjoner – fra leger, sosiale institusjoner og media. Det er ikke en situasjon som er unik for Norge, den er globalt spredt. Jeg snakker derfor, i kapittel 9, om en ”globalisering av smerte”.

Nå vil jeg presentere mitt felt: Stedene, institusjonene og menneskene. Siden jeg argumenterer for at mine informanternes smerte er knyttet til den totale livssituasjonen, er det viktig å bruke litt tid på å gjøre leseren kjent med denne.

En beskrivelse av feltet

Et etnografisk portrett av livet i gettoområder

Jeg begynner med å beskrive livet i en getto fordi mange av informantene mine bor på et slikt sted. Å bo her innebærer en mengde belastninger. Carlbom (2003) kaller slike steder ”en manifestasjon av problemer”. I min beskrivelse vil jeg vise hvordan mine informanternes gettoområde ser ut fra innsiden og hvordan det oppleves å bo der. En slik beskrivelse lar oss se hvordan skillet mellom ”oss” og ”dem” manifesteres geografisk og

demografisk, gjennom dannelsen av gettoer. Beskrivelsen gir oss også en følelse av mine informantere "sosiale felt" (Bourdieu 1984).³

Med getto mener jeg et segregert område preget av fattigdom og sosioøkonomiske problemer. Ofte er det også knyttet et stigma til slike områder.

Dette er et fenomen som finnes i alle vestlige land, om enn i ulik grad. Den norske situasjon er ille, slik vi skal se, men bedre enn mange andre steder, for eksempel England, Frankrike, Tyskland og i USA (jf. Bourgeois 1995). Slik Carlbom (2003) skriver, manifesterer slike gettoområder kompliserte sosioøkonomiske problemer og vitner derfor også om helseproblemer. Slike områder kommer statistisk verre ut på alle indikasjoner på livskvalitet: De er fattigere, har høyere arbeidsledighet og er rammet av helseproblemer (Hubroundersøkelsen 2000-2001). De aller fleste av Oslos innbyggere med minoritetsbakgrunn, bor i slike gettoområder. Områdene er hovedsakelig befolket av immigranter, mens de fleste av majoriteten bor i bedre områder. Immigrantene bor i et av verdens rikeste land og likevel er det store ulikheter. I realiteten er derfor det flerkulturelle samfunnet segregert. Slik Blom (2002:3f) sier, er det sannsynlig at "økonomiske forhold spiller en avgjørende rolle" i dannelsen av slike etniske bokonsentrasjoner. Han skriver videre:

"Med lavere inntekt og formue enn majoritetsbefolkningen er ikke-vestlige innvandrere i utgangspunktet henvist til å bo i de billigste områdene. Nær 40 prosent av den etniske segregasjonen i 1998 kan "forklares" som resultat av økonomiske forskjeller – en større andel enn hva som er funnet i andre vestlige storbyer og en økende andel over tid. Men ønske om nærhet til familie og venner, diskriminering på boligmarkedet og tilløp til offentlig styring av innvandrerbosettingen har også påvirket tendensen til bokonsentrasjon"

Mennesker med dårlig økonomi er dømt til å bo slike steder. Slik situasjonen i Norge er i dag, er en svært stor andel av de fattige mennesker fra de etniske minoritetene.

³ Begrepet sosialt felt handler om å se på mennesker i en total livssituasjon, på en måte fanger det inn både struktur og agency. Jeg forklarer begrepet mer i kapittel 5. I kapittel 7 skriver jeg om immigrantere smertefulle sosiale felt og ser på forskjellige aspekter av immigrantere liv, fra sosial kontroll, fattigdom og arbeidsledighet, minoriteters møte med institusjoner, til mediene sammenslåing av det lokale og det globale i moderne samfunn.

Da jeg kom til Norge for 15 år siden, bodde jeg i en slik getto, en drabantby i Oslos utkant som jeg som nevnt kaller Angarudd. De aller fleste som bodde der, tilhørte minoriteter. Bortsett fra et fåtall fattige og narkomane, hadde nordmennene som bodde der tidligere, flyttet ut etter hvert som flere innvandrere flyttet inn. Alle la merke til denne utvandringen av dem som hadde råd til å flytte. Hver måned dukket det opp nye meldinger om utflyttinger. De som ble boende, hadde en klar oppfatning om at det var ordmennene som flyttet ut.

Angarudds høyblokker lignet på fabrikker, de var uten farger og 13 etasjer høye. En nabo fra Chile fortalte hvordan de minnet henne om våpenfabrikkene hun kjente fra hjemlandet. Korridorene var skitne, det lå søppel i heisene som var i konstant bruk opp og ned de 13 etasjene. Skitten på gulvet gjorde at det var vanskelig å finne et sted å sette beina, mens fargen på heisknappene var slitt bort og ripene i det ureine speilet gjorde at det såvidt gjenga noen refleksjon. Vaktmesteren klarte ikke å holde rent. Det var for mange mennesker og barn stuert sammen på ett sted. Han var lei av å vaske, fortalte han; han jobbet allerede mer enn de fleste vaktmestere. I gangene sto alltid en mengde sko, barnevogner og sykler, på tross av at vaktmesteren flere ganger forklarte at det ikke var lov å sette ting i gangene på grunn av brannfaren. Luften var innestengt siden vinduene ikke ble åpnet, og matlukt blandet med skitten luft skapte en ubehagelig atmosfære. For å spare penger hadde borettslaget delt ut maling til beboerne slik at de selv kunne male veggene i gangene. Resultatet var slurvete og lite godt. Det fantes ingen blomster eller annen pynt. Jeg husker det bedrøvelige inntrykket disse gangene gjorde på meg hver gang jeg kom hjem etter å ha besøkt søsteren min, som bodde på et av de finere strøkene på Oslos vestkant; kontrasten var deprimerende.

Mange av beboerne var arbeidsledige, og selv om arbeidsledigheten rammet hele familien, var det kvinnene som måtte ta på seg det meste av byrden; de bar ofte det hele på sine skuldre. Derfor hadde de også store smerter. Som Ezat, en nabo, sa, ”smerten er ikke i kroppen min, alle tankene mine er smertefulle. Jeg har stor smerte fordi Norge ikke er mitt land. I mitt land var vi fattigere enn nå, men jeg hadde mindre smerte”. Hun var ikke den eneste; resten av hennes familie bodde i Frankrike og var i samme situasjon. De andre kvinnene hadde også mye smerte. Generelt hadde de også mange barn og travle

dager fordelt mellom vaskeriet, barnepass og matlaging, og noen av dem hadde i tillegg jobb. Fordi de ikke hadde råd, kunne de ikke sende barna på SFO eller i barnehagen.

Jul, sommerferie og påske var preget av konflikt og tristhet, særlig blant barn. Ferieperioden som har stor betydning for de fleste av majoriteten, var belastende for disse menneskene. Hele desember måned jobbet barna med juleverksted og ble preget av gleden rundt jul. Å komme hjem var en stor kontrast. En nabo som hadde juletre, var ekstremt populær blant mange barn. Julen oppfattes som en kristen tradisjon blant muslimer, mens barna gledet seg over julen uten hensyn til hvilken tradisjon de kommer fra. De lærte og opplevde julegleden på skolen.

Angarudd ligger fem minutter fra Marka, et populært område med bademuligheter, turstier, og mye annet. Innvandrerfamiliene brukte sjelden denne fantastiske muligheten. I stedet samlet de seg i grupper: Pakistanske kvinner på en side, arabiske for seg. Barna derimot lekte og kranget med hverandre fordi det ikke var nok lekeapparater for alle. Det var alltid kø bak sklien, og lekeplassen var slitt og i dårlig stand. Flere steder manglet det gress, slik at støvet føyk i luften når de lekte. En beboer som hadde et barn med astma, diskuterte problemet med vaktmesteren, men han fortalte at borettslaget ikke hadde midler til å pusse opp lekeplassen.

En av beboerne, Elisabeth, var fra Chile og skilt. Hun hadde bodd på Angarudd i over ti år. Elisabeth investerte mye i leiligheten sin; å ha et vakkert hjem var viktig for henne etter mange år i eksil. Hun var en intellektuell dame, og svært interessert i kunst, og strevde med å få et hjem som tilfredsstilte hennes intellektuelle smak. Hun hadde plassert bøker av den Chiliensk dikteren Pablo Neruda i hyllen og hadde bilder av ham og andre kjente forfattere på veggene, og rundt omkring var det plassert skulpturer og andre kunststartikler. Vi pleide å gå sammen på tur i Marka nå og da.

En gang fortalte hun meg hvordan alt rotet, søppelet og den dårlige lukten i gangene på Angarudd, og diskusjonene og bekymringene hun hadde med seg hjem fra jobben, gjorde henne sliten og trist. Hun fortalte at hun brukte fredagskveldene for å slappe av og for å forsøke å finne fred og ro gjennom å tenne levende lys, helle i et glass vin og sette seg ned med et godt dikt. Det var elementer av nostalgi i dette, det brakte henne tilbake til barndommen og familien og hjemlandet, til en bedre tid. Da kom hun bort fra alt stress og mas og alle hverdagsproblemer, bort fra konfliktene på jobben. En

ting hun led under, var følelsen av ikke å være akseptert i Norge, av ikke å tilhøre fellesskapet. ”Hvor lenge skal jeg bo i Norge og fortsatt bli oppfattet som utlending?” sa hun. ”Hvor går grensen for å være utlending? Jeg har et hus, jeg har naturen og mine barn er helt norske!”. Som Marianne Gullestad (2001) har vist, er kategorier som ”utlending” og ”innvandrere” implisitt nedvurderende, derfor reagerer mange immigranter slik Elisabeth gjorde: Med frustrasjon.

Men selv om hun hadde skapt seg et fint hjem, likte naturen og satte pris på fredagskveldene, var det ikke nok; hun trivdes ikke på Angarudd. Den skitne heisen og de triste omgivelsene ble for mye. I tillegg var det for mye krangling og konflikter mellom naboene, fortalte hun, særlig på vaskeriet, som også var skittent. Spesielt irriterte hun seg over en nabo som hele tiden vasket skitne kluter fra restauranten han jobbet på i maskinen på fellesvaskeriet, slik at den ble helt svart og ikke gikk å bruke. Til slutt kjøpte hun en egen vaskemaskin for å bli kvitt problemet. Det eneste som hun satte pris på, var at Angarudd lå nær Marka slik at hun hadde mulighet til å gå på tur. Hun var også veldig bekymret for at nordmennene skulle flytte ut fra Angarudd og at området som allerede var en getto, skulle bli enda verre.

Elisabeth har to barn som begge er født i Norge. Gutten var medlem av det lokale fotballaget, datteren gikk på dans. Men siden Elisabeth ikke hadde bil, var det stadig vanskeligheter med å få sønnen på kamper. Hun var opptatt av at barna ikke skulle isoleres fra sine norske klassekamerater, som alle bodde på ”Maezon”⁴ eller i andre ”bedre” strøk. Derfor strevde hun med å danne et nettverk blant de norske foreldrene til barnas klassekamerater. Det var den eneste muligheten for at barna kunne bli integrert i det norske samfunnet, mente hun. Men disse foreldrene nektet barna sine å komme til Angarudd fordi det ble ansett som et ”dårlig” miljø og fordi de ikke ville at barna skulle berøres. Alle disse problemene gjorde at hun til slutt ga opp og flyttet til Spania, hvor hun startet egen butikk. Hennes problem var at hun hele tiden måtte flykte og at hun var usikker for sin og barnas framtid. Disse problemene var knyttet til strukturelle faktorer som det var vanskelig å løse på en individuell måte.

Ezat var en annen nabo jeg hadde mye kontakt med. Hun er en muslimsk kvinne fra Marokko og har ingen utdanning. Tidligere hadde hun jobbet i posten, men etter at

⁴ Maezon er persisk og betyr ”harmonisk”.

kontantstøtten kom under den borgerlige regjeringen, tok hun ut permisjon og levde på kontantstøtte og barnetrygd. Hun er mor til fem barn, to er under tre år mens den eldste går i femte klasse.

Hjemme hos henne var luften tung og tett, og det var vanskelig å puste. Hun åpnet ikke vinduene siden hun var redd for at den kalde luften ville gi barna ”lungekreft”, en sykdom hun forestilte seg var smittsom. Likevel var barna konstant forkjølet gjennom vinteren og hadde høyt fravær på skolen. Det var også lite lys i leiligheten, siden gardinene alltid var trukket for. På veggene hang bilder av Mekka, Betolmaquadas - moskeen i Jerusalem – og andre hellige steder.

Selv var hun konstant trøtt og sliten av alt arbeidet som måtte til for å ta vare på barna. Hun var kjent blant naboene for å forhandle seg frem til ekstra vasketid i vaskeriet, siden den tilskrevne tiden ikke var nok for å rekke all vasken. Vaskeriet var dermed en del av hennes hverdagsarena. Der traff hun andre kvinner, kvinner som stort sett var arbeidsløse som henne. På vaskeriet snakket kvinnene, noen av dem gravide, om kontantstøtten. De snakket om å få flere barn for å få mer inntekt for sin fattige familie, de oppmuntret hverandre og diskuterte ulemper og fordeler med å få flere barn. I tillegg mente de at Gud ble fornøyd hvis det kom flere barn som kunne be til ham i dette landet. De fant mening i å få barn og legitimerte det gjennom religiøse forestillinger. Barn blir altså vurdert som en inntektskilde, men pengene går ikke til å dekke barnas behov; de går til strømregninger, telefonregninger og andre nødvendige utgifter. På denne måten går den fattigdommen som preger disse menneskenes situasjon, ut over barnas behov, rettigheter og fremtidige muligheter i det norske samfunnet. Dette handler om menneskers kapabiliteter og muligheter i praksis, slik Nussbaum (1999) og Sen (1999) beskriver. Faktisk handler det om at barn ikke får muligheten til å utvikle sine interne kapabiliteter.⁵ Dette fører til en ond sirkel hvor ulikhet i samfunnet reproduseres.

Likevel tenkte Ezat på barnas rettigheter, på sin egen måte. Hun var svært bekymret for at de skulle miste sin muslimske tro og tradisjoner og forsøkte derfor å gi dem undervisning i Koranen; på søndager tok hun de med på et lokalt senter hvor det ble tilbudt koranundervisning for å lære de mer om den muslimske troen, om egen kultur og

⁵ I kapittel 5 skal jeg snakke kapabilitets teori.

arabisk.⁶ Dette var et av de få tilbudene hun kjente til og den eneste aktiviteten hun derfor hadde når hun ville komme seg ut av huset. Senteret hadde hun fått vite om gjennom moskeen.

Ezat var så redd for at barna skulle miste sin tro og kultur at hun flyttet til England etter å ha blitt oppmuntret til dette av en religiøs organisasjon der, slik at barna skulle få gå på en ”skikkelig” muslimsk skole. Etter en stund kom hun tilbake til Norge fordi hun mente velferdssystemet var for dårlig i England. Hun var spesielt streng mot datteren sin og ville at hun skulle høre på de eldre brødrene sine, en refleksjon av hvordan jentene er spesielt utsatt for kontroll i kulturens navn. Som kvinne var Ezat også spesielt utsatt, dermed var hennes protester nytteløse når hennes mann benyttet barnetrygden til å betale for kjøretimer. Han var arbeidsledig, men gikk på kjøreskole i det håp at det ville være lettere å få jobb om han hadde sertifikat. ”Kvinnens skjebne er slik” sa Ezat resignert, ”når mannen blir fornøyd, er Gud fornøyd. Vi er muslimer, vi må passe på vår familie, ellers blir vi som nordmennene”.

Generelt var den sosiale kontrollen sterk på Angarudd, og den så ut til å øke. Kvinner og deres døtre ble tvunget til å bruke slør for å markere at de var ordentlige mennesker. Naboer som ikke var religiøse, ble mobbet av de religiøse, som var den dominerende gruppen. Skilte kvinner og kvinner som levde alene ble oppfattet som unormale og prostituerte. Noen av dem skrev et ekstra navn på dørskiltene slik at det ikke skulle synes at de levde alene. Også blant barn var denne sosiale kontrollen synlig. For eksempel ble barn som spiste svinekjøtt, mobbet, og folk mente de skulle skamme seg. Slik det meldes i Stortingsmelding nr. 49 (2003-04:186) er den dominerende fritidsaktiviteten blant minoritetsbarn organisert av trossamfunn: 56 prosent av pakistanske foreldre som har barn benytter seg av denne typen fritidsaktiviteter. Sannsynligvis stemmer dette også for minoritetsbarn i Angarudd.

Denne sosiale kontrollen illustreres av det som skjedde med Jasamin, en politisk flyktning, da hun forsøkte å gå imot og endre situasjonen på Angarudd. Jasamin var en politisk idealist, lei av religion og krig. Hun var også trøtt av hvordan hun mente mennesker ble plassert i en boks på basis av etnisitet, kultur og religion. Hun hørte på John Lennons *Imagine* mens hun så på kvinnene som satt i grupper på benken og plenen

⁶ Dette var Jakob-senteret (et pseudonym), jeg skriver mer om det senere i dette kapittelet.

utenfor. Jasamin lurte på hvorfor disse kvinnene, som hadde så mye smerte, aldri brukte skogen som lå så nært. Hun ble trist da hun så de elendige forholdene på Angarudd og ville gjøre noe med det. Noen ganger samlet hun barna for å ta dem med på tur i skogen, og hun oppmuntret mødrene til å være med. Mødrene hadde alltid noe å gjøre og kunne ikke gå, men ble glad for at hun tok med barna. Hun var veldig opptatt av barns rettigheter, og hun rapporterte til skolen på Angarudd at barna ble mishandlet gjennom de islamske trossamfunnenes aktiviteter. Koranundervisningen startet sine aktiviteter klokken 18.00, akkurat på det tidspunktet hvor barne-tv begynte. Barna foretrakk å se på barne-tv fremfor å gå på koranundervisning. Jasamin hadde lyst til å gjøre noe for at disse kvinnene og deres barn skulle få en bedre livssituasjon, og satte i gang aktiviteter for dem. Blant annet mobiliserte hun både menn og kvinner til å stifte organisasjonen ”Kvinner på Angarudd”, som skulle organisere ting i fellesskap slik at kvinnene fikk mer fritid og tid for seg selv. En del av mobiliseringen gikk på å bevisstgjøre kvinnene slik at de kunne gjøre noe med sin situasjon. Hun var også svært kritisk til trossamfunnenes innflytelse og rolle og ville gjerne at kvinner på Angarudd skulle fungere som et genuint alternativ. Hun ble imidlertid truet på livet: Hvis hun ikke stoppet, fikk hun vite, ville hun bli drept. Mange kvinner ble skuffet, og de som hadde arbeidet med henne, ble isolert; deres menn truet med skilsmisse. Jasamin anmeldte trusselen til politiet, men flyttet til slutt fra Angarudd av hensyn til sine barns sikkerhet. Til naboene sa hun at hun skulle studere i utlandet. Jasamin var et håp for mange kvinner på Angarudd, men siden hun måtte kjempe alene og ble truet, kunne hun ikke få til det hun hadde ønsket. Dette skapte smerte for henne. Sosial kontroll som er en del av et smertefullt sosialt felt for immigranter og særlig kvinner, har mange former i gettoområder.

Et annet sted der det foregår en sterk sosial kontroll er på Grønland, i hjertet av Oslo. I kapittel 7 analyserer jeg dette gjennom Arezos empiri.

Nå vil jeg gjerne peke på forskning som har vært gjort omkring gettoområder i Oslo. Knut Kjeldstadli (1996) ser på den historiske utviklingen av Oslo. Her beskriver han et klassesdelt samfunn som vokser frem fra 1870 årene og der myndighetene var med på å sementere delingen av samfunnet. Slik som jeg også gjør, viser Kjeldstadli hvordan det som før var arbeiderklassestrøk i dag har blitt boligområder med en sterk majoritet av

ikke vestlige immigranter. Her har staten også vært med på å skape og opprettholde en form for segregering.

Leif Ahnstrøm viser, i sin forskning om differensiert byutvikling i Norge, til ti punkter om segregasjon og etnisk bokonsentrasjon i Oslo. I det første punktet viser han til den høye konsentrasjonen av ikke-vestlige innvandrere i bydelene Gamle Oslo, Grünerløkka, Sofienberg, Søndre Nordstrand og Romsås. Han påpeker at den høye prosentandelen av ikke-vestlige innvandrere som bor i disse områdene ikke kan være et produkt av tilfeldigheter. I et annet punkt fremhever han ”hvordan etniske minoritetsgruppers geografiske fordeling i en by påvirker majoritetsgruppens oppfattelse av minoritetens plass og rolle i samfunnet.” (Ahnstrøm 1996).

Sivilarkitekt og professor Halina Dunin-Woyseth påpeker i sin artikkel ”et nytt bylandskap ved inngangen til det 21. århundret” hvordan segregering har en diskriminerende og stigmatiserende karakter. Dette gjelder særlig i et samfunn som det norske, som er preget av likhetsidealer. På grunn av et slikt likhetsideal blir fenomenet getto negativt ladet. Woyseth viser til internasjonal forskning som bekrefter at sosioøkonomiske mekanismer spiller en viktig rolle i dannelsen av gettoer (Grafmeyer, 1994 i artikkel av Woyseth, 1996).

Hvis Angarudd hadde hatt bedre sosiale vilkår, mener jeg den multikulturelle situasjonen der ville være en genuin ressurs for Norge. I stedet er området på vei til å segregeres som et ”samfunn innen et samfunn” (Carlbom 2003), og som et meget religiøst samfunn i tillegg. Som Hylland Eriksen påpeker er konsentrasjonen av etniske minoriteter ikke nødvendigvis et problem så lenge de sosiale forholdene er akseptable (Hylland Eriksen 1996). Slik situasjonen er på Angarudd per i dag er de imidlertid ikke det.

Jacob-senteret

Jeg begynte feltarbeidet på et senter i Oslo som jobber for isolerte minoritetskvinner. Jeg kaller det Jacob-senteret. Senteret beskriver seg som ”et sted å være” slik at isolerte kvinner får mulighet til å komme seg ut fra hjemmene sine og sier at de jobber på ”kvinnens premiss”. De nyter stor respekt som eksperter på minoritetsspørsmål. Senteret

virker som et bindeledd mellom minoriteter og forskjellige institusjoner. De er involvert i prosjekter i Afrika, og alle de ansatte har travle dager og fullt program.

Senteret har forskjellige grupper, blant annet en omskjæringsgruppe, en korangruppe, en matlagingsgruppe og en tvangsekteskapsgruppe. Disse er delt inn langs etniske skillelinjer. De jobber for seg selv, uten tilknytning til hverandre. Gruppene holder på språket til de respektive etniske gruppene og blir ledet av personer som er i samme situasjon og fra samme bakgrunn som resten av deltagerne.

På Jacob-senteret traff jeg mange kvinner og barn i forskjellige aldre. Jeg hadde informanter fra tre generasjoner: Barn, voksne damer og eldre. Jeg fokuserte ikke på en bestemt nasjonalitet. Informantene mine hadde bakgrunn fra land som Pakistan, Somalia, Marokko og Algerie. Felles for disse kvinnene var at de hadde lav utdanning, mange var uten arbeid og de hadde mange barn. De hadde generelt dårlig livskvalitet, de var fattige, isolerte og følte seg ikke som borgere i det norske samfunnet. De fikk lite informasjon om det norske samfunnet og kjente ikke egne rettigheter. Mange av dem var religiøse. Lidelse og smerte var en del av hverdagen deres.

Jeg deltok på korangruppen for pakistanske kvinner og på senterets ukentlige internmøter.⁷ Jeg ble fortalt av Tajeba, en somalisk informant, at senteret hadde samme opplegg for somaliske kvinner året før. Gruppen ble kalt ”Helse- og korangruppe”. Lederen av senteret fortalte meg at kvinnene selv ønsker å lære om Koranen og at dette var en av grunnene til at de hadde gruppen. Korangruppen var ifølge ham et tiltak som skulle gi kvinnene innsikt i sine rettigheter og i helsespørsmål gjennom studiet av Koranen. Etterpå kan de bli integrert i det norske samfunnet, mente senteret.

Psykososialt senter for flyktninger⁸

Psykososialt senter for flyktninger ble nedlagt under den tiden jeg var på feltarbeid, men jeg kjenner godt til senterets virksomhet og har snakket mye med både pasienter og ansatte ved senteret. Senterets nedleggelse ble møtt med enorme protester fra både

⁷ Lederen for Jacob-senteret bestemte at jeg bare fikk lov til å være med korangruppen og de ukentlige internmøtene, selv om jeg ønsket å delta i omskjæringsgruppen og tvangsekteskapsgruppen. Jeg får lov også å være på arabisk kurs i helgen. Jeg forestilte meg at jeg gjennom disse gruppene ville få tilgang til data om de sosiale sidene av smerte. Jeg hadde aldri forestilt meg at korangruppen ville være så rik på informasjon om smerte.

⁸ Jeg anonymiserer ikke dette senteret, fordi det er nedlagt.

ansatte, ledelsen og pasienter. Dette var et godt sted hvor flyktninger med traumer kunne bli hørt uten å måtte betale (økonomi er et problem for de fleste flyktninger), og nedleggelsen var et tap for flyktninger generelt. Nå måtte de skaffe seg hjelp via en psykolog og betale på samme måte som hos legen. Dette innebar at de måtte gå igjennom et stort byråkrati, noe mange ikke hadde overskudd til. Mange endte opp med ikke å få hjelp for de psykiske lidelsene som ofte er sentrale årsaker til deres smerter.

Psykososialt senter så flyktningers lidelser i relasjon til deres totale livssituasjon – et perspektiv jeg også benytter i denne oppgaven og som jeg argumenterer for viktigheten av – selv om senteret hadde begrenset mulighet til å hjelpe. Flyktinger kom til Psykososialt senter og snakket om sin situasjon, for å få hjelp av psykologen til å løse problemer i sin livssituasjon, som å få godkjent sin utdanning eller liknende.

Kunnskapssenteret⁹

Kunnskapssenteret er et sted hvor minoritetskvinner lærer norsk, data og om norske institusjoner. De får besøk av fysioterapeuter for å lære å bruke kroppen riktig – senteret kjenner til at mange av disse kvinnene har mye smerter – og av politiet som forteller om hvordan det norske samfunnet fungerer. Senteret arbeider også med å forberede kvinner til arbeidslivet og hjelper dem med å finne en jobb. Dette er et senter som arbeider for å øke kompetansen hos minoritetskvinner.

Ifølge senterets sjef arbeider senteret på ”samfunnets premisser”, i kontrast til Jacob-senteret som sier de arbeider på ”minoritetskvinnens premisser”.

Presentasjon av mine hovedinformanter

Nå kan vi bli litt bedre kjent med de personene hvis historie og livssituasjon danner grunnlaget for denne oppgaven. I løpet av feltarbeidet har jeg bokstavelig talt snakket med flere hundre kvinner, men kun seks av dem ble mine hovedinformanter: Barin, Shogofa, Shaen, Belquis, Arezo og Tajeba. Alle disse ble jeg godt kjent med, og jeg har beholdt kontakten med dem mens jeg har skrevet denne oppgaven. Slik jeg ser det, er deres situasjon representativ for minoritetskvinner i Oslo. Alle disse har muslimsk

⁹ ”Kunnskapssenteret” er et pseudonym.

bakgrunn, men to av dem er ikke personlig religiøse. Alle kom til Norge i voksen alder, henholdsvis fra Afghanistan, Somalia, Pakistan, Iran og en fra et arabisk land. Fire kom som flyktninger, og en kom til sin mann gjennom familiegjenforening. Belquis kom med sin mann, som selv var arbeidsimmigrant. De var alle mellom 30 og 45 år, foreldre og de fleste var gifte (en var enke, en separert). Shaein og Barin er universitetsutdannet, Shogofa er lærer, mens Belquis, Arezo og Tajeba kun har et par år på skolen. Da jeg ble kjent med dem, hadde ingen av dem jobb, selv om Barin studerte. Shogofa fikk senere jobb og Belquis og Shaein hadde tidligere jobb, men hadde mistet den da jeg ble kjent med dem. La oss bli litt mer kjent med hver og en.

Barin

Barin er i midten av 30-årene og har universitetsutdannelse fra Iran. Hun har fortsatt sine studier i Norge. Hun har tre barn i tillegg til et fra mannens tidligere ekteskap. Hun kom til Norge som flyktning for rundt fem år siden, men har bodd i flere andre land som flykting før hun kom hit. Hun har erfart sterk mannsdominans, og mannen har ved flere anledninger vært utro. Hun har mye smerter, spesielt magesmerter som legene ikke kan finne noen medisinsk årsak til. Legene har konkludert med at smerten er psykogenetisk. Hun er en meget reflektert kvinne: ”Nå forstår jeg at mine smerter skyldes at jeg har ofret meg for mannen min – jeg trodde at mannen var skyggen til Gud, og at jeg måtte adlyde ham. Nå vet jeg at dette ikke er sant.” Hun jobber hardt med studiene, deltar på seminarer og konferanser og går på trening og danser.

Shaeen

Shaeen er en 48 år gammel kvinne. På grunn av at hun har mottatt mange trusler fra fundamentalister, ønsker hun ikke at jeg nevner hvilket land hun er fra. Hun var i fengsel i fem år i hjemlandet. Etter det flyttet hun til et annet land, hvor hun ble beskyttet av fundamentalister før hun fikk hjelp av FN med å komme til Norge. Hun er marxist, universitetsutdannet og svært engasjert i global politikk. Likevel føler hun seg fremmed i det politiske landskapet i Norge.

Hennes politiske engasjement, som manifesteres gjennom å være meget opptatt av nyheter og hendelser i mediene, er så sterkt at hun ofte glemmer å ta vare på seg selv, på tross av at hennes helse er svært dårlig. Hun glemmer å ta medisinen sin og glemmer avtaler hos legen. Likevel tar hun altfor mye medisiner føler hun: ”Jeg føler meg som et depot av medisiner.” Etter at mange i familien hennes er rammet av en sjelden sykdom som legene sier er genetisk betinget, frykter hun at det bare er et spørsmål om tid før hun også rammes. Utenlandske leger som har behandlet familiemedlemmer, har sagt at hele familien må sjekkes slik at forebyggende tiltak kan settes i verk. Hennes egen lege sier at slike tester ikke gjennomføres i Norge, de er for dyre. ”Det er en skam at mennesker må dø av sykdommer som kan forebygges i verdens rikeste land,” sier Shaeen, ”det er ikke humant”.

Hun knytter sine egne smerter til det hun kaller ”Den usynlige urettferdigheten som skjer på vår klode”. Hver gang hun ser Mullah Krekar i mediene, blir hun stiv i nakken, sier hun, og hennes egne vonde minner fra hennes erfaring med fundamentalister, vekkes til live. ”Er dette ytringsfrihet?” spør hun, ”når en kriminell person kommer på TV som om han var en autoritet i debatt med andre? Hver gang Mullah Krekar kommer på TV viser meningsmålingene at det blir mer hat ovenfor innvandrere. Carl I. Hagen får mer oppslutning og det skaper hat og avstand mellom oss og nordmenn”. ”Det er mediene som skaper en feilaktig representant for muslimske minoriteter.”, sier hun, ”Mulla Krekar bruker mediene for å etablere seg; han intervjues som om han var en statsråd og frihetskjemper. I årevis er Mulla Krekar og mange andre fundamentalister finansiert med våpen og penger for å drepe demokratiske krefter i Tredje verden.”

Shaeen var i fem år i full jobb på tross av at hun var i kontinuerlig medisinsk behandling. I dag er hun på yrkesmessig atferd og ønsker ingenting mer enn å finne seg en jobb som passer med hennes kompetanse og utdanning slik at hun kan komme i en bedre situasjon. På tross av hennes dårlige helse og at legene sier hun har krav på det, ønsker hun ikke uføretrygd. Hun er i tillegg bekymret for broren sin.

Shaeen sier selv at hverdagen er dominert av legebesøk og tiltak for å forbedre sin helse. Hun har blant annet besøkt Smerteklinikken, et senter som tilbyr forskjellige

behandlingsalternativer, men de kunne ikke gjøre noe; hun fikk beskjed om at hun måtte leve med sin smerte og lære å ”mestre” den.

Arezo

Arezo er 37 år og har tre barn. Hun ble født i en liten og isolert landsby i Pakistan. Hun har lite utdanning, bare grunnskole fra Pakistan. Som 16-åring ble hun gift som kone nummer to og kom til Norge. Hun har nå levd i Norge i mer enn 21 år. I denne tiden har hun jobbet hardt i mannens butikk, på tross av dette har hun offisielt ikke hatt noen jobb. Gjennom dette arbeidet har hun pådratt seg mye slitasje på kroppen, og hun har derfor mye vondt og tar mye smertestillende medisiner. Hun sliter med å få sine smerter anerkjent av det norske byråkratiske helse- og trygdesystemet, siden hennes smerte ikke faller innenfor de diagnosekategorier som trygdeverket bruker, og hun har derfor fått avslag på uføresøknaden sin. Derfor forblir hun økonomisk avhengig av sin mann og nødt til å rette seg etter kravene fra det sterkt patriarkalske tradisjonelle familielivet som han og hans familie representerer.

Hun er som Nora i Ibsens *Et dukkehjem*, men med hijab: Hun kjemper imot den undertrykte kvinnerollen som hennes mann og hans familie forsøker å plassere henne i. Som Nora ønsker hun ikke å være fanget hjemme som sin manns dukke. Hun sørger svært over tapet av de 21 årene som hun har vært gift med og dominert av sin mann. ”Da jeg giftet meg med ham,” sier hun, ”startet mitt elendige liv”. Jeg kaller henne Arezo, som betyr ”håp” på Persisk. Dette navnet hjelper meg til å klare å skrive om hennes smerter. Arezo er representativ for mange andre kvinner som bor i et gettomiljø preget av sterk sosial kontroll.

På tross av sin opprørske holdning overfor den tradisjonelle patriarkalske familiestrukturen, er hun, når det kommer til hennes relasjon til det offentlige, mye mer handlingslammet. Hun kjenner ikke til sine egne rettigheter eller til hvordan hun kan gå frem for å motarbeide vedtak som hun opplever som uriktige. I motsetning til Shaeen adopterer hun en mer fatalistisk og resignert holdning; ”Vi er innvandrere,” sier hun,

”de tror vi bare kommer for å hente penger ut av velferdssystemet, derfor får vi ikke hjelp. De glemmer at vi også har vært med på å bygge opp Norge. Min familie har jobbet i mange år med å bygge ut jernbanen, slik at toget kan reise fra den ene siden i Norge til den andre¹⁰. Men når nordmenn sitter komfortabelt på toget til Nord-Norge, glemmer de hvem som bygget denne banen.”

Jeg traff henne første gang på Jacob-senterets korangruppe hvor vi satt sammen i pausene og snakket.

Belquis

Belquis er 40 år gammel, har tre barn og kommer fra Nord-Afrika. Hun er alenemor etter at hennes mann døde for noen år siden. Hennes ene barn er kronisk syk. I dag er hun sykmeldt, men har i mange år jobbet som rengjørere i en bedrift. I motsetning til Arezo vil Belquis ikke være sykmeldt eller uføretrygdet, hun ønsker å bli frisk slik at hun kan begynne å jobbe igjen. Hun eier egen leilighet og må klare avdragene. Hun mener også det er viktig å jobbe slik at hun senere får en bedre pensjon. Hun har ingen utdanning og er svært religiøs, hennes identitet som ”muslim” er veldig viktig for henne.

Hennes situasjon er generelt vanskelig. Hun hadde en belastende og lite tilfredsstillende jobb og var i tillegg i konflikt med sjefen. Hun følte at sjefen var rasist og at hun mislikte henne. Belquis’ problemer går etter hvert utover barna. Etter at hun skadet seg i en ulykke, klarer hun ikke å ta seg av husarbeidet, og barna må gjøre alt i tillegg til å passe på moren sin. Som tilfellet var med Arezo, har Belquis også mye smerter, og heller ikke hun føler at hun får noen hjelp fra biomedisinen. Hun har også problemer med å sove og, siden hun ikke stoler på legen, velger hun å lese et avsnitt av en hadith i stedet for å ta sovemedisinen han har gitt henne.

I avsnittet ”passive mestringsstrategier” diskuterer jeg effekten av religiøs tro og hvordan Belquis bruker sin religiøse overbevisning for å takle sine lidelser. Jeg vil også diskutere hvorfor tro og bønn – det Soares og Grossi (1999) kaller ”passive mestringsstrategier” – ikke virker. Belquis er fanget i et nett av problemer som hun ikke kan løse alene som et enkeltindivid, og hun lever derfor i en konstant smertetilstand.

¹⁰ Jernbaneforbindelsen i Norge ble bygd ut før 1970-tallet

I det siste kapittelet hvor vil jeg komme med noen konkrete forslag til hvordan Belquis, som en representant for mange minoritetskvinner i samme situasjon, kan få et bedre og mer humant liv.

Tajeba

Tajeba er 42 år gammel, hun er flyktning fra Somalia og har ingen utdannelse. Hun har åtte barn mellom 20 og 7 år og er veldig opptatt av at hennes barn skal få en god utdannelse slik at de ikke havner i samme situasjon som henne. Likevel er hun redd for at barna skal miste sin islamske kultur og krever derfor at de leser koranen hver dag før de går på skolen, men barna protesterer. Hun har bodd i Norge i åtte år. Etter fire år i Norge ble hun skilt fra mannen sin. Jeg ble kjent med henne gjennom Jacob-senteret hvor hun kom for å bli kjent med noen og i håp om å finne en jobb. Tidligere hadde hun deltatt på korangruppen for somaliere.

I kapittel 7 forteller Tajeba at smertene fra omskjæringen er mindre enn smerten som følger av å være arbeidsledig og fattig.

Shogofa

Shogofa er i 40 års-alderen og kom til Norge som asylsøker for fem år siden. Hun lever alene med fire barn og er en utdannet og erfaren lærer fra Afghanistan. Hun er glad for at en kvinne kan bo alene i Norge; den muligheten fantes ikke i Afghanistan. Shogofa deltok i motstandsbevegelsen som medlem av fundamentalistpartiet Ehzbe islami i Afghanistan, frem til mannen ble drept av det samme partiet. Hun ble medlem uten selv å være fundamentalist, fordi hun støttet faren sin: ”Gapet padaram ra ba zamin naamdochtam,” sier hun stolt.¹¹

Helt siden hennes mann forsvant har hun hatt mye smerter, spesielt i hendene og i nakken og særlig når hun blir stresset. Hun går fra lege til lege, til psykiater og i fysioterapi, men legen har ikke funnet årsakene til hennes smerter. I løpet av de fem årene hun har tilbrakt i Norge, har smertene blitt verre. Tidligere gikk hun til behandling

¹¹ Dette persiske uttrykket er kjent i Afghanistan, og handler om å handle og respektere ønskene til de som står deg nærme; direkte oversatt betyr det: ”Jeg vil ikke at din tale faller til bakken”. Hennes støtte til fundamentalistpartiet var derfor ikke et resultat av hennes egen overbevisning, men av respekt for faren.

på Psykososialt senter for flyktninger, frem til det ble nedlagt. Da senteret ble stengt, var hun bekymret for å miste tilgangen til psykiater. Senteret hadde tilbudt gratis psykiatrisk hjelp til flyktninger, men nå måtte hun betale om hun ville fortsette. Den eneste grunnen til at hun fortsatt kan gå til psykiater, er at hun har fått godkjent en søknad om støtte til behandling.

Shogofa er arbeidsledig og trenger hjelp fra sosialkontoret for å betale regningene. Hun er en stolt kvinne og lider under den avmektige situasjonen hun er hensatt i og under å måtte være avhengig av hjelp fra andre. Hun føler seg stakkarsliggjort, noe hun slett ikke er fornøyd med. Smerten i hendene og nakken kommer spesielt når hun må gå til sosialkontoret. Derfor ønsker hun å finne seg en jobb slik at hun kan klare seg selv og slik at hun har noe å gjøre. Hun husker hvordan hun følte seg mye bedre når hun jobbet.

Jeg har fortsatt å være i kontakt med Shogofa, og hun har i dag endelig fått en jobb og har det mye bedre. Vi kommer tilbake til henne flere ganger i oppgaven. Hun forteller om sitt liv i Norge, om møtet med sosialkontoret og om sine smerter.

Organiseringen av oppgaven

Jeg startet oppgaven med spørsmålet om Norge virkelig var verdens mest inkluderende samfunn, og fortsatte videre med å presentere mitt felt: Gettoområdet hvor mange av mine informanter bor og de sentrene hvor jeg gjorde deler av mitt feltarbeid. Videre i oppgaven skal jeg ta opp noen metodiske refleksjoner over prosessen med å samle inn data og noen av de problemene jeg møtte i denne prosessen (kapittel 2). I kapittel 3 gir jeg en historisk presentasjon av fremveksten av det multikulturelle samfunnet og multikulturalisme som en politisk strategi. Dette gir bakgrunn for å forstå minoriteters historie og hvorfor de immigrerer til Vesten. Der argumenterer jeg også for at Norge har det jeg kaller en uoffisiell multikulturalistisk politikk.

I kapittel 4 konsentrerer jeg meg om å vise fordeling av minoriteters helse i Norge gjennom å presentere kvantitativt materiale som dokumenterer hvordan sykdom er ujevnt fordelt i Oslo mellom menn og kvinner, og mellom vestlige og ikke-vestlige immigranter og den norske majoriteten. Her viser jeg at kvinner har mer smerte og er mer syke enn menn. Spesielt gjelder dette for immigrantkvinner. Variabler som kjønn, arbeid,

utdanning og bosted er i undersøkelsen vist å være klart knyttet til sykdom og smerte. Min oppgave bidrar med en kvalitativ forklaring på hvorfor minoritetskvinner er nederst på rangstigen i denne sammenhengen.

I kapittel 5 diskuterer jeg smerte og helse fra forskjellige perspektiver og gir en beskrivelse av biomedisinske og sosiale teorier av smerte. I avsnittet ”Sosiale teorier om smerte og helse: kroppsliggjøring og praksisteori” tar jeg opp problemstillinger rundt den sosiale kroppen (jf. Bourdieu 1997; Csordas 1990), sosial lidelse (Kleinman, Das og Lock 1997), det jeg har valgt å kalle ”taushet” (jf. Ardner 1989) og skjulte transskript (Scott 1990). Deretter, for å ha et teoretisk grunnlag for å ta moralsk stilling til minoriteters situasjon og smerte, trekker jeg på ulike teorier om rettferdighet (Rawls 1971, Sen 1999, Nussbaum 1999). Jeg bruker også Mary Douglas’ (1969) teori om ”matter out of place”. I dette perspektivet kan man forklare minoriteters og majoritetens og nasjonalstatens holdinger og praksiser ovenfor ”de andre”.

Kapittel 6 er det første analytiske kapittelet. Der gir jeg en beskrivelse av mine informanters situasjon og deres smerte. Jeg kommer med en beskrivelse av deres totale livssituasjon for å vise hvordan deres smerte er knyttet til den. Ut fra deres manglende kapabiliteter (et begrep som vil bli forklart i kapittel 5) viser jeg hvordan de velger det jeg, i følge med Soares og Grossi (1999), kaller ”passive mestringsstrategier”. Jeg problematiserer også hvorfor biomedisinske behandlinger har begrensede muligheter for å hjelpe disse kvinnene.

I kapittel 7 ser jeg mer analytisk på det sosiale feltet informantene mine lever i. Her snakker jeg om kvinners smerte slik den er knyttet til deres totale livssituasjon. Jeg viser hvordan smerte ikke er noe privat eller individuelt, men knyttet til bestemte dimensjoner av det sosiale feltet de lever i: sosial kontroll, problematisk forhold til institusjoner og mediene, fattigdom og arbeidsledighet. Hele tiden kan tilstedeværelsen av den uoffisielle multikulturalismen ses i presentasjonen av disse kvinnenes sosiale felt. Jeg snakker også om disse kvinnenes traumer fra erfaringer med krig.

I kapittel 8 kritiserer jeg den uoffisielle multikulturalistiske politikken, som jeg mener er en dominerende tanke i Norge og andre steder. Gjennom min empiri viser jeg hvordan det er klasse og ikke kultur, som er avgjørende i produksjonen av disse kvinnenes situasjon. Jeg ser også på praksisen ved Jacob-senteret – som arbeider ut fra en

multikulturalistisk logikk – og argumenterer for at de reproducerer den vanskelige situasjonen disse kvinnene er i og bevarer grensemarkeringen mellom ”oss” og ”dem”. På slutten av kapittelet gjør jeg et poeng av at multikulturalisme er en partikularistisk reaksjon, en konsekvens av globaliseringen som ikke er unik for Norge.

I Kapittel 9 viser jeg hvordan smerten til mine informanter er globalt spredt, og viser til forskning fra forskjellige vestlige land for å vise dette. Her diskuterer jeg også nye former for arbeidsimmigrasjon og de nye former for smerte denne skaper. Arbeidsimmigranter med høy kapabilitet søker jobb i vesten uten at belastningene for immigrantene selv tas hensyn til; mennesker blir varer innen den globale deregulerte markedsøkonomien.

I det siste kapittelet (kapittel 10) kommer jeg med konklusjonene og noen anbefalninger og forslag til hvordan situasjonen kan bedres. Her kommer jeg blant annet inn på hvordan antropologi som fag kan bidra og fungere som et komplement til biomedisinske løsninger og behandlinger. Jeg tar også opp universalistisk pluralisme som et ideal som jeg mener bør erstatte multikulturalistiske praksiser. Dette er et ideal som Hylland Eriksen tar opp i samband med utdanningssystemet, men jeg mener at det er et alternativ til uoffisiell multikulturalisme og nasjonalisme som burde brukes generelt over de fleste arenaer; som en ideologisk bakgrunn til politiske beslutninger og som en praktisk veileder slik at mennesker får en bedre situasjon. Et sentralt prinsipp i universalistisk pluralisme er at man må unngå kunnskapsrelativisme. Jeg mener at universalistisk pluralisme sammen med kapabilitetsteorier (Sen 1999, Nussbaum 1999) kan skape verdens mest inkluderende samfunn, slik statsminister Stoltenberg snakket om.

Kapittel 2: Metodiske refleksjoner

I dette kapitlet skal jeg ta for meg noen metodiske poeng. Jeg skal si noe om min forståelseshorisont slik den utviklet seg i møtet med feltet og under datainnsamlingen og analysen – i runddansen mellom teori, data og metode. En utfordring var å balansere distanse og nærhet. For meg som selv tilhører den gruppen jeg skriver om, var det vanskelig å ta avstand fra dataene mine. Samtidig hjalp min erfaring med det jeg skriver om, meg med å skrive på en måte som var orientert mot å bidra til en forbedring av mine informaners situasjon. En annen utfordring når det gjaldt datainnsamlingen, var spørsmålet om hvordan man kunne bygge opp tillit. Jeg søkte informasjon om smerte, som var et sensitivt tema. Dette bød på utfordringer som innebar at jeg måtte ha tålmodighet og holde kontinuerlig kontakt med feltet også under skrivefasen. Dette gjorde at jeg fikk øynene opp for endringer i mine informaners situasjon og deres strategier for å mestre den.

Forståelseshorisont

Tanken om å skrive om disse marginaliserte kvinnene, kom som sagt første gang fra gettoområdet der jeg bodde selv. Jeg var nysgjerrig på å vite hvorfor minoritetskvinnene jeg traff og ble kjent med der ønsket så mange barn, selv om de ikke hadde noe overskudd; de var veldig trøtte, sinte og syke. Det var også der jeg fikk tanken om at disse marginaliserte kvinnene ikke er alene om å skape sin vanskelige situasjon, tanken om at jeg måtte fokusere både på individopplevelse (mikronivå) av smerte og strukturen rundt dette (makronivå).

I begynnelsen var jeg veldig sint på mennene til disse kvinnene fordi de ikke hjalp dem, for eksempel ved å delta på foreldremøter, med husarbeid eller påtar seg noe av byrden. Mot slutten av feltarbeidet diskuterte jeg med mange av mennene til mine informanter og fikk forståelse av at det ikke bare er mannsdominans som er årsaken til kvinners smerteopplevelse og vanskelige liv.

Før jeg begynte på feltarbeidet hadde jeg en relativ klar problemstilling. Jeg ville samle data om smerte og multikulturalisme. Jeg hadde Cato Wadels (1999) modell, om

runddansen mellom teori, data og metode, i tankene. Jeg hadde allerede enorme mengder data fra Angarudd. I mitt feltarbeid på Jacob-senteret ble jeg kjent med mange kvinner som var i samme situasjon som Angarudd-kvinnene. Faktisk brukte noen av disse Angarudd-kvinnene tilbud ved Jacob-senteret i helgene. Min opplevelse i feltarbeidet var annerledes enn da jeg bodde sammen med disse kvinnene. Mitt perspektiv ble videre enn bare å fokusere på mannsdominans, slik jeg hadde gjort på Angarudd. På en måte klarte jeg å holde mer avstand når dette ikke lenger var min verden, og dermed se sammenhenger mellom smerte og en total livssituasjon som de ikke selv har skapt. Mine erfaringer fra Angarudd ga meg bedre forutsetninger for å utvikle et kritisk og videre perspektiv på disse kvinnenes totale livssituasjon. Det ga meg også en relativt klar idé om hvilke typer data som var interessante å samle inn. Dette reflekterer en hermeneutisk prosess, hvor forforståelse og erfaringshorisonten gjensidig influerer hverandre for å danne et bestemt perspektiv.

Datainnsamling

Denne oppgaven bygger i hovedsak på feltarbeid; deltakende observasjon, underbygget av kvantitative data og publikasjoner fra offentlige kilder.

I løpet av feltarbeidet snakket jeg med en rekke minoritetskvinner, og jeg ble kjent med deres historie og situasjon. Fra mars til desember 2003 deltok jeg nærmest hver dag på interne møter, arrangementer, seminarer, kurs og fester hovedsakelig ved Jacob-senteret, men også ved Kunnskapscenteret. Jeg intervjuet og snakket med både brukerne og de ansatte ved disse sentrene. I løpet av feltarbeidet fikk jeg også sjansen til å snakke med noen av de ansatte psykiaterne ved Psykososialt senter for flyktninger og brukerne av dette senteret. I tillegg intervjuet jeg flere leger som arbeidet med minoritetskvinner, blant annet en som arbeidet på Psykososialt Senter for Flyktninger og en som hadde sin praksis på Grønland.¹² Jeg reiste også en god del på konferanser om migrasjon og innvandring i forbindelse med feltarbeidet. Også i helgene snakket jeg med minoritetskvinner.

¹² Forholdene på Grønland er av spesiell interesse for meg. Området har en stor minoritetsbefolkning, den sosiale kontrollen er sterk og mange er i en vanskelig og smertefull situasjon.

Seks måneders feltarbeid er for kort tid for å finne omfattende kvalitative data. Jeg brukte ett år og har fortsatt kontakt med mange av mine informanter. I skrivefasen hadde jeg en følelse av at jeg fortsatt var på feltarbeid, og jeg fortsatte å stille spørsmål til mine informanter og å få nye svar.

Siden jeg tilnærmet meg feltet ut fra et universalistisk perspektiv, søkte jeg etter informasjon som lot meg sammenlikne mine informanternes situasjon med norske kvinners situasjon, i dag og tidligere. Jeg anla et eksplisitt sammenliknende perspektiv. Ut fra denne horisonten hadde jeg flere samtaler med norske kvinner og så etter både fellestrekk og forskjeller mellom deres erfaringer og mine informanternes. Jeg lette også i skriftlige kilder for å finne valide data om slike likhetstrekk. Etter hvert ble jeg klar over at minoritetskvinnens situasjon i dag likner på norske kvinners situasjon for hundre år siden (Danielsen 1990). Mine norske venninner fungerte som evige informanter. Gjennom deres nettverk fikk jeg viktig informasjon om hvordan majoriteten ser på minoriteter og hvordan disse gruppene har mye til felles. I tillegg så jeg hvordan en norsk lærer fra majoriteten (Rita) reagerte på trossamfunnsaktiviteter.

Livshistorien til mine informanter hjalp meg å forstå deres lidelse og smerte og den stigmatiserte identitet som innvandrerkvinner har. Gjennom livshistoriene forsto jeg hvordan lag på lag av smerte var blitt dannet i deres hverdagsliv.

Deltakende observasjon er en naturlig måte å bli kjent med informanternes livsverden på. Det danner grunnlaget for at man senere kan foreta mer strukturerte former for intervju. For eksempel ble jeg først kjent med Belquis da vi sto sammen og lagde zometza – en arabisk matrett – på en fest for ramadan på Jacob-senteret. Det var skikkelig vanskelig og arbeidskrevende å lage zometza, men mens jeg strevet for å klare å holde følge med henne, virket Belquis uanstrengt, hun hadde ingen problemer men tvert om en stor glede av arbeidet. Da hun så hvor store vanskeligheter jeg hadde, lo hun og spurte om moren min ikke hadde lært meg noen ting om husarbeid. Jeg fortalte at moren min døde da jeg var ung, og hun kom bort med stor sympati (og mye deig på hendene) og ga meg en stor klem – isen var brutt. Det harde arbeidet gjorde henne varm og – etter et raskt blick for å se om det var noen menn i nærheten – tok hun av seg hijaben. Jeg sa: ”Å du er så vakker uten hijab”. Hun lo og sa: ”Ja, jeg husker at mannen min sa det samme som du sier,” med en stemme iblandet både glede og sorg, ”vi lærte å vise den vakre

delen av kroppen vår bare for mannen vår.” Så allerede her fikk jeg innblikk i viktige sider ved hennes erfaringsverden.

Hindringer i feltarbeidet og hvordan man oppnår tillit

Opprinnelig hadde jeg tenkt å finne informanter fra alle slags bakgrunner, et representativt utvalg for minoritetsgruppene i Oslo. Men dette var ikke mulig: Ledelsen ved Jacob-senteret ga meg beskjed om at det ikke var mulighet til å delta i de somaliske gruppene, som jeg i utgangspunktet hadde tenkt å være med i. Jeg ble fortalt at det ikke var plass og at det allerede var flere forskningsprosjekter i gang som fokuserte på de somaliske kvinnene. Jeg fikk i stedet tilbud om å delta på korangruppen, som ble holdt for kvinner med pakistansk opprinnelse en gang i uken. Selv om jeg ikke fikk tillatelse til å delta i de somaliske gruppene, ble jeg kjent med flere somaliske kvinner etter hvert, både ved senteret og ellers. Jeg fikk heller ikke lov til å delta på Jacob-senterets prosjekt om smerte. Dette prosjektet er et samarbeid mellom Jacob-senteret og et annet senter som jobber med smerte hos minoriteter. En gang deltok jeg og noen andre personer med minoritetsbakgrunn ansatt på Jacob-senteret, på et møte i regi av dette prosjektet. Jeg ønsket å få en kopi av referatet fra møtet, men fikk det ikke. Lederen for Jacob-senteret fortalte meg at han selv skulle skrive en bok om smerte og at han derfor ikke kunne la meg delta.

En annen hindring i feltarbeidet var møtet med medlemmer fra majoriteten, spesielt sjefen og de norske ansatte på senterne. De synes det var vanskelig å akseptere at jeg også forsket på dem, de trivdes ikke med tanken om å være informanter. De ville at jeg skulle skrive om de svakeste, men jeg forklarte at jeg ville skrive om hva deres egen praksis medførte for immigrantene de jobbet med. Når de ble klar over dette, opplevde jeg motstand. Slik jeg opplevde det, var kategoriene ”oss” og ”dem” skyld i en del av denne motstanden. Jeg ble sett på som en av ”dem” og derfor en som trenger tiltak, ikke som en forsker. Det er en subtil maktdynamikk i dette.

Å etablere tillit var en vanskelig oppgave. Jeg brukte mye tid på å presentere meg, hva jeg gjorde ved sentrene og hvorfor jeg ville snakke med dem. Det var ekstra vanskelig siden jeg ikke var ansatt. Jeg kom utenfra, og det var vanskelig å bli hørt i

begynnelsen. Jeg var ikke noen autoritet. I starten av feltarbeidet var jeg litt deprimert. En dag på en fest for Ramadan traff jeg mange kvinner med pakistansk opprinnelse. Jeg satt ved forskjellige bord og fikk snakket med mange, samtidig fikk jeg høre på deres samtaler. De snakket urdu, et språk jeg forstår. De snakket om sin smerte og hvordan de ikke ble hørt av legen sin. Jeg ble glad for få noen data om smerte og om forholdet mellom leger og innvandrerkvinner. Jeg spurte hva slags smerte de hadde, og de svarte presist og veldig bestemt at de ikke hadde noe smerte, de brukte det norske uttrykket ”jeg er frisk som en fisk”. Jeg ble meget skuffet, fordi selv om de har smerte, ville de ikke snakke med meg om det. Jeg hadde ønsket å bli presentert som ansatt eller som en gruppeleder slik at disse kvinnene ville stole på meg. Tillit var et problem, men jeg merket at smerte også er et tabubelagt og stigmatiserende tema. I løpet av feltarbeidet så jeg at hvis det ikke lykkes meg å oppnå tillit, så ville jeg ikke få noen data. Etter hvert forsto jeg at for å oppnå tillit, så måtte jeg åpne meg og snakke om meg selv. Jeg ble stilt mange spørsmål fra informantene mine. Hva gjorde jeg i senteret? Hva slags utdanning hadde jeg? Hvor mange barn? Var jeg gift eller separert? Jeg svarte på alle spørsmålene. Gjennom disse samtaler, ble de kjent med meg og begynte derfor å stole på meg (Jfr. Bourgois 1995). Gjennom å dele av mine egne erfaringer, for eksempel med fundamentalisme og krig, åpnet de seg. En kvinne kjente seg godt igjen da jeg fortalte om hvordan dans var blitt noe å skamme seg over etter at fundamentalister var kommet til makten i Afghanistan under Sovjet-okkupasjonen og den kalde krigen. Hun hentet et bilde fra sin fortid. På bildet var hun kledd i vestlige treningsklær – t-skjorte og shorts – i skarp kontrast til den islamske drakten hun var kledd i nå, og helt annerledes en det bilde nordmenn flest har av somaliske kvinner. Etter hvert inviterte vi hverandre hjem og ble godt kjent. Det ble klart for meg at vi har de samme erfaringene av krig og ødeleggelse; vi tilhører på mange måter det samme sosiale feltet. Forskere som ikke har disse erfaringene, som ikke tilhører dette feltet, står i fare for å fokusere for mye på de konfliktene og etniske motsetninger som er et resultat av store makroøkonomiske og politiske prosesser, slik som globaliseringen, kolonialismen og den kalde krigen (Hall 2002, Wikan 2002). Forskere risikerer også å se disse erfaringene som en del av minoritetenes ”kultur”.

Kvinnene hadde enormt mange spørsmål, om godkjenning av utdanning fra hjemlandet, hvordan trygdekontoret fungerte, om hvordan gå til Aetat, hvordan få dagpenger, hvordan bruke sosialkontoret, hva de kunne gjøre for å bli hørt av legene sine. I begynnelsen følte jeg at jeg var deres informant, men likevel skrev jeg ned alle samtalene vi hadde.

Jeg forandret også min strategi fra å fokusere på smerte til å fokusere på styrke, på hvordan disse kvinnene klarer hverdagsliv og maktesløsheten i det nye samfunnet. Dette hjalp. Når jeg spurte ”hvordan i all verden klarer du denne vanskelige situasjonen?” fikk jeg mye bedre respons enn om jeg hadde spurt: ”Har du smerte?” Disse menneskene defineres ofte som ofre og stigmatiseres, et slag mot selvfølelsen og ens verdighet. Jeg kommer tilbake til dette når jeg analyserer hvorfor konflikter og problemer ofte oppstår i møtet mellom minoriteter og moderne sosiale institusjoner.

Feltarbeid og å skaffe kvalitative data, er en lang prosess, man må ha tålmodighet. Gjennom disse spørsmålene som ble stilt til meg, fikk jeg informasjon om deres totale livssituasjon, og dette bidro til å utvikle min problemstilling, nemlig om smerte kunne være knyttet til den totale livssituasjonen. Runddansen mellom teori, metode og data er også en lang prosess, der de ulike momentene påvirker på hverandre. Dataene mine gjorde at jeg forsto at jeg måtte se mer på samfunnsstrukturer for å finne forklaring. Jeg var bevisst på å bruke metoden som Philippe Bourgois (1995) brukte da han studerte puertoricanske immigranter i El Barrio i Harlem, New York. Han brukte seg selv som data, og hørte på sine informanternes livshistorie.

Distanse, nærhet og avgrensning av problemområde

I tradisjonell antropologisk metode reiser antropologen langt bort for å studere andre kulturer og lærer seg et nytt språk. I min situasjon var det annerledes. Jeg gjorde feltarbeid i Oslo, hvor jeg selv har bodd i 15 år etter å ha kommet fra Afghanistan som flyktning. Er 15 år nok til å kalle det ”hjemme”? Ja, i den forstand at man blir kjent med samfunnsstrukturer og språk. Men samtidig er det en del forskjeller mellom meg og etniske nordmenn som gjør feltarbeid i Norge. Jeg har en del felles med mine informanter fordi jeg har gått gjennom samme prosess som dem. Samtidig er det forskjeller mellom

meg og disse kvinnene fordi innvandrerkvinner ikke er en homogen gruppe, og har forskjellige bakgrunner og livserfaringer. Fellesnevneren er en fordel fordi jeg forstår godt hva de snakker om og kjenner problematikkene rundt immigrasjonsprosessen, og har kjent dem på kroppen selv. For meg var det lett å unngå individualisering av immigrasjonsfenomenet som fenomen uten å lese mye litteratur. For den norske majoritetsforsker er det derimot viktig å lese mye og bruke flere historiske kilder (som data) for ikke å se migrasjon som et individuelt valg.

Min bakgrunn fra Afghanistan og forskjellene i sosial struktur lar meg sammenlikne forskjeller med Norge, helt spontant får jeg da et komparativt blikk. Dette åpner for å se andre sider ved det norske samfunnet, det gir meg et annet perspektiv enn det de fleste fra majoriteten har. En viktig side av dette perspektivet, er å ikke eksotifisere innvandrere.

Kontinuerlig kontakt med feltet

Det er en fordel å gjøre feltarbeid ”hjemme” fordi man har mulighet til å holde kontakt med informantene. Smerte er et så trist tema; du ser at mennesker lider, du står fast og ønsker å gjøre noe for at de skal få det bedre. Min metodiske tankegang var å ta moralsk stilling til det jeg så og erfarte i feltet. For eksempel, da Belquis fortalte at hun hadde vanskeligheter med å sove og at hennes strategier for å overvinne sin søvnløshet ikke hjalp, var det et poeng for meg å stille spørsmål som gjorde henne bevisst på den situasjonen hun var i slik at hun kunne finne frem til bedre strategier for å mestre sin situasjon. Gjennom dette fikk jeg ny informasjon og innsikt i feltet ettersom jeg så at Belquis endret sin strategi og faktisk også forbedret sin situasjon.

Denne metoden gjorde at jeg kunne overkomme noe av den problematikken som ligger i å studere smerte som prosess (jf. Sachs 1987) fordi jeg kunne følge enkeltpersoner over tid og se hvordan deres smerteopplevelse endret seg ettersom deres situasjon gjorde det.

Denne kontinuerlige kontakten var også en stor fordel i relasjon til utviklingen av tillit mellom meg og mine informanter. Etter hvert ble jeg klar over vanskeligheter og problemer som mine informanter slet med, men som de i begynnelsen ikke fortalte meg

om. Først da vi var begynt å utvikle vennskap, ble deres tillit stor nok til at de var komfortable med å dele sensitive erfaringer med meg.

I dette kapitlet har jeg diskutert noen metodiske problemstillinger og redegjort for datainnsamlingsprosessen. Under datainnsamlingen ble jeg klar over at smerte er et sensitivt spørsmål som er forbundet med stigma. Problemet med nærhet og distanse fra feltet, er knyttet til min egen bakgrunn som flyktning. Denne bakgrunnen gjør at jeg ser minoritetskvinnens situasjon på en annen måte enn mange andre. Spesielt unngår jeg å eksotifisere immigranter og se på dem som ”annerledes”. Også derfor ser jeg det som en fordel å være nært knyttet til feltet. Jeg diskuterte også noen hindringer som jeg møtte på i feltet.

Mine informanter lever i et multikulturelt Norge og deres smerte er knyttet til deres totale livssituasjon, som igjen er knyttet til strukturen til det samfunnet de lever i, og til immigrasjonsprosessen. Å migrere fra et sted til et annet, handler ikke bare om personlige valg. Det henger, slik vi skal se i dette kapitlet, sammen med globale faktorer. Derfor er det viktig å se på fremveksten av det multikulturelle samfunnet og multikulturalisme som en politisk strategi i det flerkulturelle samfunnet. Dette er poenget med neste kapittel.

Kapittel 3: Multikulturalisme og det multikulturelle samfunnet

Hensikten med dette kapittelet er å se på historien og årsakene til fremveksten av det flerkulturelle samfunnet og på multikulturalisme som en politisk strategi. Immigrasjon og fremveksten av det flerkulturelle samfunnet er knyttet til globale prosesser og forhold. I dette kapittelet vil jeg vise at immigrasjon ikke må forstås på individuelt nivå. Det er ikke bare individers valg som har ledet til det flerkulturelle samfunnet. Det er sosiopolitiske og geo-økonomiske årsaker som ligger bak det at folk flytter fra sine land. Immigrasjon som prosess kan ikke forstås på et individuelt eller lokalt nivå, det må forstås som et sosialt og globalt fenomen. Vi kan ikke holde individuelle immigranter ansvarlige for den situasjonen de er havnet i.

Jeg vil også diskutere minoriteter og multikulturalisme i Norge. Jeg argumenterer for at Norge har en uoffisiell multikulturalistisk tenkning som dominerer på tvers av et stort felt av institusjoner, arenaer og diskurser. Dette mener jeg er problematisk – både for minoriteter og for majoriteten – fordi den skjuler og reproducerer de grunnleggende årsakene til smerte og lidelse hos minoriteter og andre. Takegangen hindrer også at de får like muligheter og en følelse av å være inkludert i samfunnet, dermed oppstår konflikt mellom majoritet og minoriteter. Den dominerende uoffisielle multikulturalismen manifesteres da i en slik konflikt mellom majoritet og minoritet.

Fremveksten av det multikulturelle samfunnet

Stuart Hall skiller mellom multikulturelle samfunn og multikulturalisme. Et multikulturelt samfunn er ifølge Hall et samfunn hvor ulike etniske grupper lever side om side, men likevel beholder sin opprinnelige identitet (Hall 2000:209). Det finnes forskjellige typer av multikulturelle samfunn, for eksempel USA, Storbritannia, Sri Lanka og Malaysia. Moderne vestlige multikulturelle samfunn skiller seg fra andre multikulturelle samfunn siden de moderne vestlige nasjonalstatene, slik Hall sier, er basert på liberale, individuelle sekulære verdier. En annen karakteristikk ved

nasjonalstater er at de er preget av at hensyn tas til en forestilt nasjonal kultur (Anderson 1983).

Historisk sett er utviklingen av det flerkulturelle samfunnet knyttet til utviklinger i globale forhold og relasjoner. Ifølge Hall er det tre faktorer som har vært avgjørende i denne sammenheng. Først nedbyggingen av det europeiske kolonisystemet, i kjølvannet fikk en rekke tidligere kolonier selvstendighet mens deres økonomiske og sosiale infrastruktur var svak, fylt med indre motsetninger og et problematisk forhold til det globale systemet.

Kolonialismens direkte politisk styre er erstattet av et asymmetrisk system. Som Hall sier, er særpreget ved det asymmetriske globale systemet strukturelle ulikheter innen et deregulert system med frihandel og fri kapitalflyt. Problemet med fattigdom og underutvikling, forstås overflatisk som etniske og kulturelle konflikter, ifølge Hall. Dette er en årsak til det multikulturelle samfunnet og utviklingen av multikulturalisme.

En annen faktor til fremveksten av det flerkulturelle samfunnet og multikulturalisme, var den kalde krigen og oppløsningen av det transetniske og transnasjonale Sovjetunionen i 1989. Parallelt med oppløsningen av Sovjetunionen, prøvde USA å skape en "New World Order" gjennom å trekke det relativt underutviklede Øst-Europa og de østeuropeiske landene inn i markedsøkonomien. Den politiske utviklingen utviklet seg i form av etniske konflikter, slik som den etniske rensningen i Bosnia, som gjorde at folk flyktet fra slike krigsområder til Vesten. Det multikulturelle samfunnet og multikulturalisme som ideologi fikk en ny dimensjon både innen disse landene og innen vestlige samfunn. Problemene ble oppfattet som etniske og kulturelle i stedet for å bli sett i lys av strukturelle mekanismer.

Ifølge Hall er globalisering den tredje faktoren i utviklingen av det flerkulturelle samfunnet og av multikulturalisme. Hall peker på at det er to paradoksale sider ved globaliseringen; på den ene siden foregår det en homogenisering, hvor deregulerte, privatiserte globale kapitalistiske systemer blir dominerende, noe som fører til en nedbygging og undergraving av velferdsstaten og statlige sosiale sikkerhetsnett, noe som igjen fører til økte klasseskiller. Dette illustreres blant annet av fremveksten av urbane gettoer befolket av etniske og andre minoriteter, som er marginaliserte, økonomisk

depriverte og med lavere livskvalitet og flere helseproblemer.¹³ Ideologisk er globaliseringen styrt av en dominerende neoliberalistisk politikk som passer perfekt til det deregulerte markedets institusjonelle orden.

På den andre siden, ifølge Hall, preges globaliseringen av en differensierende og partikulariserende prosess som øker forskjeller og fører til en oppslutning om lokale kulturelle, symbolske og moralske systemer. Disse får en økt betydning på bekostning av klasse. Jeg mener multikulturalisme bør forstås som en slik partikulariserende reaksjon mot de belastningene som globaliseringen medfører. I 1966 utga Mary Douglas boken *Purity and Danger*. Her viser hun hvordan ”matter” som er ”out of place” i relasjon til etablerte moralske og symbolske systemer, erfare som truende og forurensende.

Scheper-Hughes og Lock (1987) trekker dette argumentet videre gjennom å vise hvordan grupper som opplever at de er truet, forsterker og slutter opp om de grensene som skiller de fra forestilte andre. Sosiologen Zygmunt Bauman (1998) er en annen som har forsket og skrevet mye om globalisering og dens menneskelige konsekvenser. Han peker på hvordan globaliseringen har ført til en problematisering av individuelle og kollektive identiteter (2004).

Jeg mener dette er et meget viktig perspektiv for å forstå hvorfor norsk politikk overfor immigranter er basert på en kategorisk distinksjon mellom ”oss” og ”dem” (jf. Gullestad 2001, 2004). Denne dikotomiseringen preger både offentlig politikk og diskurs og private meninger og holdninger. Men det er ikke bare den norske majoriteten som tenker i disse termene, også minoriteter gjør det. Det er i denne sammenheng vi bør forstå fremveksten av partikularistiske identiteter, som for eksempel identiteter knyttet til religion. I sin introduksjon til Bauman kobler sosiologen Vecchi denne problematiseringen av individuelle og kollektive identiteter direkte til den religiøse fundamentalismens appell i dagens samfunn:

“the various religious fundamentalisms are nothing more than the transposition of identity on to politics by cynical apprentice magicians. The deception behind this transposition can only be uncovered if you reconstruct the crossover from the

¹³ Slik vi har så i kapittel 1, i avsnittet *Portrett av livet i en getto*, er dannelsen av slike urbane gettoer en trend i flere europeiske land og også i Nord-Amerika.

individual dimension, which identity always has, to its codification as a social convention. This, I believe, is the central question” (Vecchi, i Bauman 2004:8).

Mitt argument i denne oppgaven er at denne uoffisielle multikulturalismen, som jeg har valgt å kalle det, leder til økt konflikt mellom og mer sosiale lidelse, blant majoritet og minoriteter. Jeg kommer imidlertid til å konsentrere meg om minoriteter.

Multikulturalisme som politisk strategi

Multikulturalisme er et begrep som refererer til de forskjellige politiske strategier som anvendes for å takle problemer rundt forskjellighet i det multikulturelle samfunnet. På samme måte som det finnes forskjellige multikulturelle samfunn, finnes det forskjellige typer multikulturalistiske strategier. Hall diskuterer forskjellige typer av multikulturalisme: Konservative former insisterer på at forskjellighet bør assimileres inn under majoritetens tradisjoner og normer. Liberal multikulturalisme derimot, har et ideal om å integrere forskjellige kulturelle grupper inn i et felles politisk rammeverk basert på universelt og individuelt statsborgerskap. Pluralistisk multikulturalisme feirer på sin side ulikhetene og setter opp grenser mellom forskjellige grupper på basis av deres ulike kulturer. Kommersiell multikulturalisme er basert på troen på markedet: Så lenge folk konsumerer i overensstemmelse med sin kultur, vil alle praktiske vanskeligheter og konflikter knyttet til kulturforskjeller oppløses uten at det trengs en mer omfattende refordeling av ressurser og makt. Det Hall kaller kritisk eller revolusjonær multikulturalisme, ønsker å være multivokal, flerstemmig. Den kjemper mot makt, hegemonier og undertrykkende hierarkier (2000:210f).

Jeg vil argumentere for at norsk politikk og norske institusjoner er styrt av det jeg kaller en ”uoffisiell multikulturalisme”. Med begrepet multikulturalisme mener jeg en bestemt måte å se forholdet mellom innfødt befolkning og minoriteter på, en tilnærming basert på forestillinger om ”kulturelle” og ”religiøse” forskjeller innen en nasjonalstat. I den multikulturalistiske tenkemåte fremstår religion og kultur som noe objektivt, tingliggjort, noe som finnes i den enkelte immigrant, og brukes som forklaring på deres situasjon og på immigrasjonsproblematikken generelt. Selv om den multikulturalistiske

tenkemåte ikke er offisiell og eksplisitt i Norge, er den likevel i praksis dominerende. Den er basert på nasjon som grensemarkering mellom ”oss” og ”dem” (Gullestad 2002). Slike nasjonale forestillinger om de ”andre” i Norge, må forstås i relasjon til utviklingen av den norske nasjonale identitet. Hvem er inkludert og hvem er ekskludert fra nasjonen?

*Hvis byggmesteren legger den første
mursteinen skjevt,
stiger muren skjevt mot himmelen*

Persisk dikt og ordtak

Minoriteter i Norge: Et historisk perspektiv på ”oss” og ”dem”

Før jeg begynner med å diskutere dikotomien ”oss” og ”dem”, foretrekker jeg å si noe om kolonialismen, som har bidratt til å forme europeiske ideer om ”de andre”. Europeiske forestillinger om ”de andre”, ”de fremmede”, vokste frem under et asymmetrisk maktforhold under kolonitiden. Forestillinger om ”fremmede”, ”eksotiske”, ”ville” og ”usiviliserte” andre ble brukt i konstruksjonen av Europas selvilde som ”sivilisert” (Jean og John Comaroff 1991). Dette var en legitimering av Vestens makt gjennom det Edward Said (2003) kaller orientalisme.

Vi kan også se koblingen mellom utviklingen av det europeiske selvildet og fremveksten av nasjonalisme i Europa. Vanligvis skjelner en mellom et tysk og et fransk nasjonsbegrep. Det franske begrepet var en politisk nasjon. Nasjonen bestod av dem som ville slutte seg til det politiske fellesskapet. I prinsippet kunne de være født hvor som helst. Denne bakgrunnen skulle være irrelevant, både på den måten at de skulle behandles likt og på det viset at en ikke kunne gjøre krav på særbehandling eller respekt for egen kulturelle bakgrunn. Den franske modellen var universalistisk og samtidig assimilatorisk – den som sluttet seg til fellesskapet skulle *bli* fransk (Gullestad 2002).

Den tyske modellen oppstod som en reaksjon mot denne universalismen, spesielt den perioden da Frankrike under Napoleon okkuperte tyske stater. I motsetning til den franske var den tyske partikularistisk og kulturrelativistisk, den la vekt på det spesielle ved hver nasjon. Denne tenkningen hang sammen med den tyske nasjonalromantikken

som så hvert folk som en enestående enhet med sin særegne karakter eller ”ånd”. Denne modellen er kalt en kulturasjon. Tanken var at det var en indre forbindelse mellom et folk, en kultur, og det territoriet der folket bodde. Det ble lagt vekt på felles språk, historie og opphav. En *var* tysk, en kunne ikke *bli* tysk.

Den innvandringspolitikken som føres i Europa påvirkes av disse to modellene. Den tyske romantikken og nasjonsbyggingen identifiserte ”kultur” og ”folket” med geografisk avgrensede nasjonale grenser og avstamning. Og det er i relasjon til disse grensemarkeringene at begreper om ”fremmede” og minoriteter vokste frem. I den franske universalistiske modell var det ikke noe ledd mellom innvandrerbefolkningen og staten. England og Frankrike var de fremste kolonimaktene. De praktiserte to ulike politiske modeller overfor de koloniserte. Den engelske strategien liknet på den tyske nasjonalismen, de mente at den beste formen for styre var gjennom å beholde den lokale kulturen og religionen, og de lokale styresettene. Derfor ble religiøse og etniske ledere brukt som et mellomledd mellom staten og kolonibefolkningen. Da folk fra koloniene flyttet til England, beholdt myndighetene denne strategien overfor innvandrerbefolkningen (Gullestad 2002). Det territorielle prinsippet sto sentralt i den franske politikken, derfor fortsatte de sin assimilatoriske og universalistiske politikk overfor den nye innvandrerbefolkningen. Når man var født i Frankrike, var man fransk. I England rådet avstammingsprinsippet, og de var, som i den tyske modellen, kulturellevistiske.

Nasjon og nasjonalisme er en ideologi knyttet til fremveksten av kapitalismen og nedbrytelsen av det føydale jordbrukssamfunnet (jf. Gellner 2006). Benedict Anderson (1983) har en god definisjon av nasjonalisme: Nasjon er et forestilt etnisk felleskap.

Multikulturalisme i Norge

Nasjonalisme er, etter min mening, den første feilen i konstruksjonen av et sosialt felleskap i den globale verden, slik diktet overfor uttrykte. Når byggmesteren legger den første mursteinen skjevt, stiger resten av byggverket skjevt til himmels.¹⁴ For meg er symbolikken i diktet relevant for problematikken rundt immigrasjon og opprettelsen av

¹⁴ Dette persiske diktet blir en analogi til vår symbolikk rundt tårnet i Piza.

fellesskap i et flerkulturelt samfunn. Mange immigranter lider under ikke å tilhøre fellesskapet.

Her vil jeg vise at det finnes en uoffisiell multikulturalisme i Norge, som er dominerende. Denne politiske strategien påvirker og skjuler de mer grunnleggende årsakene til smerte og lidelse hos immigranter, særlig kvinner.

Tordis Borchgrevink (1999) plasserer den norske politikken mellom den franske og den tyske modellen. Hun sier at formelt sett har Norge en fransk modell, der det er likhet mellom befolkning og innvandrere, men uformelt sett har Norge beholdt den tyske modellen der hensyn til avstamning er viktig. Gullestad (2004) er enig i at skillet mellom "oss" og "dem" fortsatt er dypt forankret i den norske offentlighet, men legger til "hudfarge" som en avgjørende symbolsk markør for om man tilhører "oss" eller "dem". Hun påpeker at den europeiske kolonimaktens beskrivelse av den "hvite" og den "svarte" fortsatt er til stede i våre tanker og holdninger. Unni Wikan gir i *Generous Betrayal* (2002) en sterk kritikk av dikotomiseringen av "oss" og "dem". Hun tar utgangspunkt i en ung innvandrerjente – Aisha, født og oppvokst i Norge – og norske myndigheters og institusjoners klassifisering av henne som en av "de andre". Hun sier eksplisitt at dette er en rasistisk praksis, fordi Aisha på grunn av faren og morens gale identitet (de tilhørte "de andre"), måtte lide brudd på sine grunnleggende rettigheter. Wikan påpeker at slike ting ikke bare forekommer i Norge, men at de skjer over hele Europa.

Selv om Norge ikke har en klar offisiell multikulturalistisk politikk, er dikotomien mellom "oss" og "dem" likevel synlig i den norske offentligheten og påvirker institusjonell og politisk praksis. Man kan få innsikt i hvordan staten tenker gjennom å lese stortingsmeldingene som utgis for forskjellige områder. Hvis vi gjør det, ser vi for eksempel at barn født av innvandrerforeldre kalles "etterkommere av innvandrere" (Stortingsmelding nr. 49, 2003-04: 36). Dette underbygger Wikans påstand om at dikotomien mellom "oss" og "dem" er en måte å klassifisere folk i den norske nasjonalstaten. Fuglerud (2001:127) viser også hvordan bruken av kategorier som "innvandrere", "fremmedarbeider", og nasjonale kategorier som "pakistaner" og "somalier" eller "annengenerasjons innvandrere" er utbredt i norsk politikk og offentlig debatt. Vi trenger slike kategorier siden de som inkluderes i dem ofte står overfor spesielle utfordringer og vanskeligheter og derfor har behov for bestemte tiltak. Likevel,

som også Fuglerud påpeker, virker slike kategorier ofte ekskluderende og synliggjør hvordan disse gruppene ikke regnes som å være fullverdige medlemmer av den norske nasjonalstaten. Marianne Gullestad (2001) gjør også dette poenget. Formelt er slike kategorier nødvendige og brukbare, men i dagligtale og praksis fungerer og oppleves de ofte som stigmatiserende og nedsettende. I mitt materiale fortalte barn om en opplevelse av å være stigmatisert på grunn av fars og mors opphav fra et annet og avmechtig land, og uttrykte en følelse av å være ekskludert fra fellesskapet. Min empiri viser at ”hvor kommer du fra?” er et spørsmål som mange ”etterkommere av innvandrere” møter og sliter med. Opplevelsen av mangel på tilhørighet og dette ekskluderende spørsmålet bidrar til at både foreldre og barn kommer i en vanskelig situasjon. For en av mine informanter var dette spørsmålet som hun stadig møtte på skolen, så plagsomt at hun byttet skole; foreldrene måtte jobbe ekstra skift slik at de fikk råd til å sende henne på en fransk privatskole, hvor slike spørsmål ikke ble stilt, og hun kunne konsentrere seg om skolearbeidet. Også det at mange pakistanske foreldre velger å sende barna sine på engelskspråklige skoler i Pakistan har med dette å gjøre (Aftenposten 26.7.2006).

Slik Unni Wikan har påpekt (2002) er slike kategorier også kunstige og plasserer personer innen statiske og forestilt homogene grupper, uavhengig av ofte betydelig ulikheter i erfaringer og livssituasjon.

Denne måten å skille mellom minoriteter og majoritet forekommer over et vidt spekter av sosiale og kulturelle institusjoner og arenaer. Det forekommer for eksempel i skoler hvor adoptivbarn og minoritetsbarn som har vokst opp og levd hele sitt liv i Norge, plasseres i egne klasser slik at skolen får mer spenger (Kumar 1997). Dette blir en slags form for gettofisering på skolen slik at mange foreldre fra majoritet og minoriteter protesterer mot denne form for gettofiseringspraksis. Dette forekommer også regelmessig i mediene (Dagsavisen 19.01.06). Dikotomisering ”oss nordmenn” i kontrast til ”de andre” skaper angsten for at minoritetene skal bli en majoritet i Norge. Dette reflekterer trolig en redsel knyttet til at minoriteter ofte er ”matter out of place” (Douglas 1966) i relasjon til nasjonen som et forestilt etnisk fellesskap. En annen arena hvor man treffer på denne tenkningen, er på legekantorene. For eksempel, spør legene, som en del av en standardisert registreringsprosedyre, om hvor pasientene ”kommer fra” – ofte erfart som et ekskluderende spørsmål. Et annet eksempel på den multikulturalistiske tenkningen i

Norge, er tendens mot å eksotifisere innvandrere. Jeg var selv vitne til dette under et besøk fra en stortingsrepresentant ved Jacob-senteret. De somaliske brukerne av senteret ble bedt om å kle seg i sine tradisjonelle kostymer og lage mat fra hjemlandet. Når stortingsrepresentanten kom, var brukere stilt opp på rekke og rad kledd i klær fra ”egen kultur” og i en høytidelig og forventningsfull stemning – jeg kunne ikke la være å minnes turismens og kolonialismens underholdning, hvor de eksotiske andre ble utstilt – mens stortingsrepresentanten betraktet dem og smakte på maten. Hun fortalte fornøyd hvordan hun satte pris på denne utstillingen av ”det fargerike fellesskap” og under maten spiste hun med stor appetitt og spurte ivrig om oppskrift og tilberedning.

Denne multikulturalismen kommer til uttrykk også i en institusjonell separasjon mellom majoritetens institusjoner og minoriteters – for eksempel bruker 56 prosent av pakistanske foreldre som har barn trossamfunnstilbud som fritidsaktivitet. (Stortingsmelding 49, 2003-04:180). Dette reflekterer også en islamisering av barn i Norge, noe som ofte skjer under tvang og under en sterk sosial kontroll og press fra grupper. Det finnes mange eksempler – skolen, boligpolitikken, minoritetsjournalistikk, økonomisk støtte til minoritetsinstitusjoner som vedlikeholder egen kultur og identitet. Min empiri fra kapittel 8 viser praksiser fra Jacob-senteret som eksempel på den institusjonelle dikotomiseringen ”oss” og ”dem”.

Det handler om strukturell makt, og denne strukturelle makten baserer seg på hvilken måte staten bruker sin definisjonsmakt. Grete Brochmann (2003) diskuterer makt som skaper holdninger. Makt til å ekskludere eller inkludere og makt til å ignorere. Gjennom Brochmanns forskjellige maktdefinisjoner ser vi hvordan de tre aspektene ved bruk av makt ligger implisitt i den dikotomiske tankegangen, ”oss” og ”dem”. Dette kaller jeg uoffisiell multikulturalisme mens Brochmann kaller dette for institusjonell rasisme (ibid: 83). Disse institusjonene undertrykker og kontrollerer minoriteter. Disse institusjonene har blitt bygd opp med statsstøtte (ibid: 83) på basis av en multikulturalistisk tankegang, de er kontrollerende og undertrykkende for minoritetene selv. Blant majoriteten oppfattes disse organisasjonene og deres ledere som representanter for minoritetene, uten at de egentlig er det. Dette er med på å forsterke skillet og avstanden mellom ”oss” og ”dem” og leder til ytterligere stigmatisering og avmektiggjørelse av minoriteter, noe som igjen skaper smerte.

I dagens mediebilde, som skaper holdninger blant mennesker, er minoriteter representert som et problem. Tvangsekteskap, omskjæring, det å være sosialklient er portvaktbegreper i diskursen om minoriteter. Mediene er med på å danne holdninger og har et stort ansvar (Stortingsmelding nr. 49 2003-04: 65). Mediernes diskurs om innvandring og befolkningen generelt baserer seg på en multikulturalistisk tenkning hvor reelle strukturelle faktorer ikke blir sett eller tatt hensyn til. Smerte og lidelse som knyttes til den totale livssituasjon forekommer i sin mest ytterliggående form som drap av kvinner. Da individualiseres drapsfenomenet som et resultat av deres egen kultur. Forskere som drøfter denne problematikken har en tendens til å begrense dette til etnisitet og kultur. Det er sjelden man ser en analyse av det sosiale feltet som faktisk gjenspeiler den totale livssituasjonen. Nina Karin Monsen peker i boken "Kjønn og Kultur" (1999) at maktrelasjoner i forbindelse med minoritetskvinner må studeres i det norske samfunnet. Hun nevner flere maktstrukturer:

- Norske myndigheters makt over innvandrere i forskjellige institusjoner og sammenhenger..
- Menns makt over sine koner og kvinnelige slektninger i henhold til religiøse og kulturelle dogmer.
- Patriarkalsk makt.
- Masse eller gruppens makt over enkeltindividet.

Dette er et uttrykk for det Gullestad kaller det hegemoniske majoritetsperspektiv i Norge. Denne multikulturalistiske tenkemåten er dominerende ikke bare blant politikere, men også i andre institusjoner i Norge, også i politikken. Jeg mener dette gjenspeiler en uoffisiell multikulturalistisk tenkemåte i norsk politikk, en tenkemåte som likner på det Unni Wikan kaller "a conspiracy of silence that (...) has been wreaking havoc with the lives of many immigrants and their children" (2002:2). Denne tenkemåten skaper en asymmetri mellom majoritet og minoritet slik at immigranter i praksis ikke har samme muligheter som de fleste i majoriteten har. Denne diskrimineringen opprettholdes selv etter at minoritetspersoner har bodd flere generasjoner i Norge og gjenspeiler en urettferdighet og skjev fordeling i den norske politikken. Her ligger en av mange årsaker til smerten hos mange minoriteter. De lider under å være ekskludert fra den norske etniske beskrivelsen av nasjonen, under å ikke ha samme muligheter som de fleste i majoriteten

har og av å være avstengt fra de ressurser som trengs for leve et meningsfullt og kvalitetsrikt liv. Dette er et helseproblem (jf. Baer, Singer & Johnsen 1986:95)¹⁵ som skaper smerte for mine informanter.

Vi har sett at den uoffisielle multikulturalismen er til stede i Norge, gjennom eksempler fra forskning og fra min egen empiri. Jeg kaller den en uoffisiell multikulturalisme fordi Norge ikke har en offisiell eksplisitt multikulturalisme, slik vi ser i Canada. Innholdet derimot er det samme. Til og med i Frankrike som har en offisiell inkluderende og universalistisk politikk på papiret, er den dominerende multikulturalistiske dikotomien ”oss” og ”dem” praktisert og brukt i offentlig debatt: I en sosiologisk analyse av de franske oktoberopptøyene i 2005, henvises det til hvordan den økonomiske krisen i Frankrike legitimeres med minoriteters kultur og religion og på hvilken måte franske myndigheter bruker feil fokus når de skal løse krisen i det franske samfunnet (Le Monde Diplomatique 2005, nr. 12). Denne type fokus på ”oss” og ”dem” i form av religion og kultur skjuler de grunnleggende årsakene til smerte og lidelse. Konsekvensen er at det reproduseres smerte og lidelse. Det som er viktig for meg er å se på hvilket forhold det i realiteten er mellom majoritet og minoritet i Norge, et land hvor likhetsidealer står så sterkt. Denne uoffisielle multikulturalismen fører til at mennesker blir satt i en stigmatisert og mindreverdige kategori, noe som står i kontrast til likhetsidealer.

¹⁵ Baer, Singer og Johnson (1986) definerer helse som ”access to and control over the basic material and non-material resources that sustain and promote life at a high level of satisfaction”.

Kapittel 4: Minoriteter og helse

I dette kapitlet vil jeg se på forholdene blant immigranter i Norge som viser at det er en systematisk ulik fordeling av smerte og lidelse. Dette er et resultat av en rekke sosioøkonomiske og helserelaterte problemer og mangel på kapabiliteter og tilhørighet, som i større grad rammer minoritetskvinner.

Kvinner byrde – fordelingen av sykdom blant immigranter i Norge

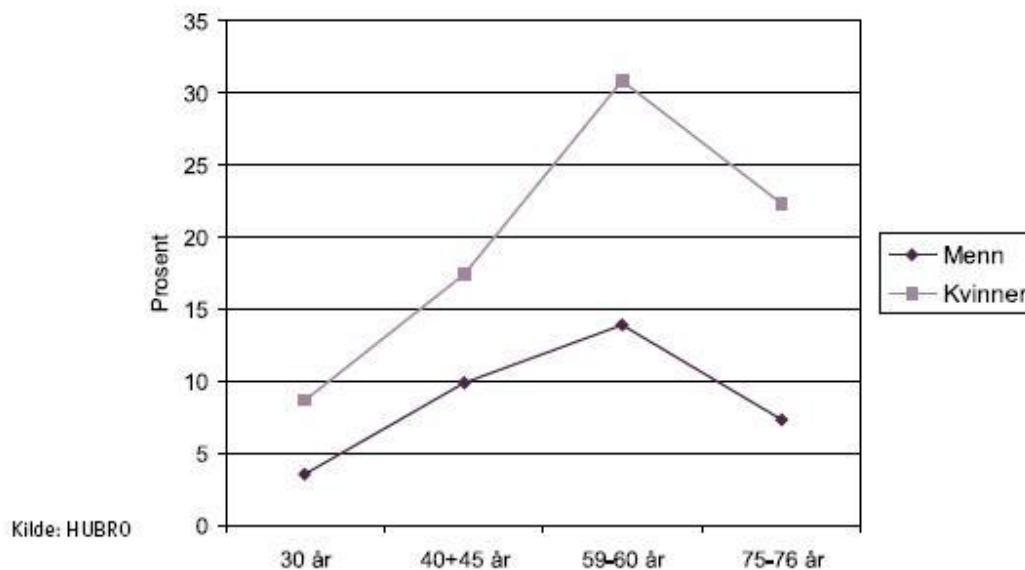
Helseprofilen for Oslo (2002) publisert av Nasjonalt folkehelseinstitutt for Oslo kommune, presenterer kvantitative data som er relevant for mitt emne. Dataene er hentet fra Hubroundersøkelsen (2000), en kvantitativ undersøkelse som tar for seg helsesituasjonen for befolkningen i Oslo. Undersøkelsen – som omfattet alle som var bosatt i Oslo per 3.3.2000 og som var født i 1924-1925, 1940-1941, 1955, 1960 og 1970 – viser tydelig hvordan variabler som kjønn, alder, regioner, utdanning, yrkesmessig situasjon og fødeland har innflytelse på helsetilstanden. Undersøkelsen viser også tydelig at innvandrerbefolkningen har dårligere helse. Dataene i denne undersøkelsen bekrefter det mine informanter forteller om sin situasjon. For eksempel viste det seg at kvinner med høy utdanning taklet smerte bedre enn de med lav utdanning, og smerte og sykdom var i mindre grad en del av hverdagen til de som var i fast ansettelse. Blant de kvinnene som både har arbeid og mange barn, var stress en faktor som dannet smerte på en annen måte. Den vanligste lidelsen blant kvinner uten jobb var en følelse av meningstap og håpløshet.

Undersøkelsen benytter kategorier som ”ikke-vestlige innvandrere”. Denne kategorien er problematisk fordi den ikke tar utgangspunkt i sosioøkonomiske forhold. Det finnes ”ikke-vestlige innvandrere” som har høy utdanning og arbeid, og blant disse er helsetilstanden annerledes. Dette viser at den egentlige årsaken ligger i disse variablene. På den andre siden er det veldig vanskelig for ikke-vestlige innvandrere å få jobb i Norge

og i vestlige land, på tross av høy utdanning. Kategorien reflekterer den norske nasjonalstatens oppfatning om ”oss” og ”dem”. Forfatterne av undersøkelsen tar selv hensyn til dette og sier de bruker kategorien under tvil.

Som jeg kommer til å argumentere for i teorikapittelet, er ikke helsetilstander nøytrale, i den forstand at helse ikke er noe individualisert, de er knyttet til sosioøkonomiske og sosiale forhold, til den totale livssituasjon. Ikke bare for minoriteter og innvandrere, men blant nordmenn også. Hubro-undersøkelsen viser for eksempel stor forskjell på helsen til personer bosatt i Oslo vest, Oslo øst, samt forskjeller mellom kjønnene.¹⁶

Ulik smertefordeling mellom menn og kvinner



Figur 1.

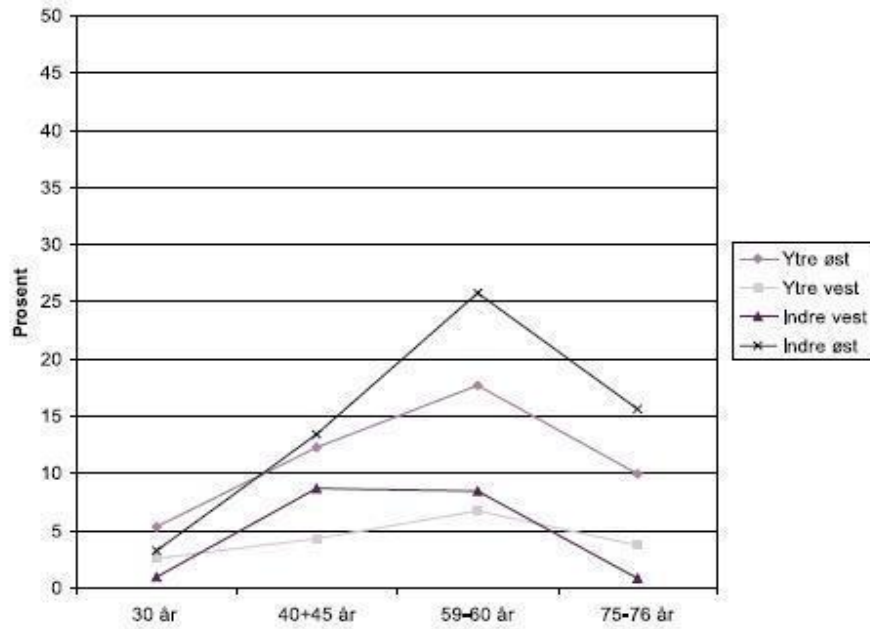
Figur 1: *Ulik smerte fordeling mellom menn og kvinner*

Det er også en større forskjell blant immigranter mellom kjønnene i relasjon til sysselsetning, spesielt gjelder dette for immigranter fra Pakistan og Tyrkia. Statistisk sentralbyrå rapporterer at kvinner fra Pakistan har en sysselsetningsprosent på 28 prosent,

¹⁶ Angarudd, som vi husker, lå på østkanten i Oslo..

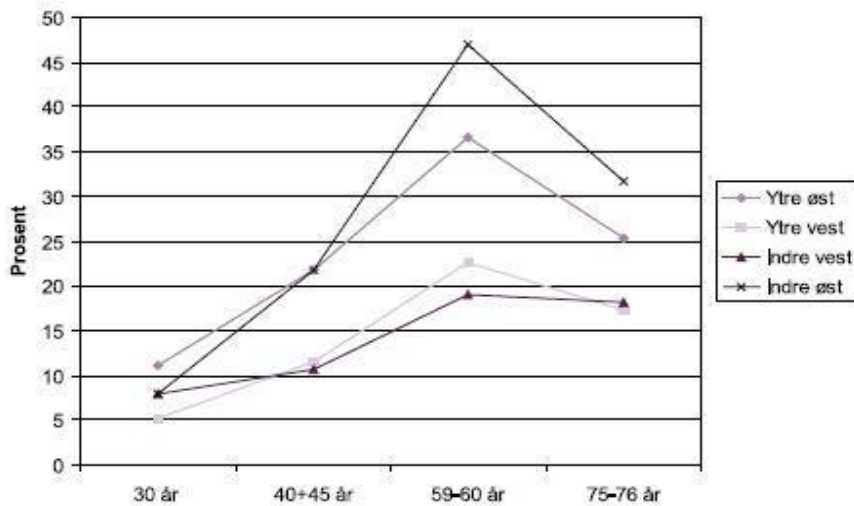
mens menns er på 59 prosent. For Tyrkia er det 35 prosent for kvinner og 57 prosent for menn.¹⁷

Smerteplager i Oslo øst og vest



Signifikans: 30 år: **, 40+45 år, 59-60 år og 75-76 år:***
Kilde: HUBRO

Figur 2



Signifikans: 30 år: *, 40+45 år, 59-60 år og 75-76 år***
Kilde: HUBRO

Figur 3

¹⁷ Ibid.

Figurene 1, 2, og 3,¹⁸ viser dette med tilknytning til smerte og stivhet i muskler og ledd, men det samme mønsteret viser seg med diabetes (2002:43), ulykker og skader (ibid.:), psykisk helse (ibid.:51) og selvmord (ibid.:28). Årsaken er spesielt forbundet med figur 2 og 3.

Smerte knyttet til en vanskelig total livssituasjon

Andel personer som er mye plaget av smerter/ stivhet i muskler og ledd. Oslo 2000-2001. Prosent						
	30 år		40 + 45 år		59-60 år	
	Kvinner	Menn	Kvinner	Menn	Kvinner	Menn
Alle	9	4	18	10	31	14
Utdanning						
Grunnskole	20	2	38	19	40	25
Videregående	14	9	22	14	33	17
Universitet/ høyskole	7	2	13	7	23	7
sign.	***	***	***	***	***	***
Yrkesaktivitet						
Ikke i inntektsgivende arbeid	15	10	39	27	50	35
Arbeider deltid	12	5	14	19	30	17
Arbeider fulltid	7	3	13	7	20	8
sign.	***	***	***	***	***	***
Sivil status						
Bor sammen med ektefelle/ samboer	8	4	16	9	30	13
Bor ikke sammen med ektefelle/ samboer	8	3	26	11	36	17
sign.	ns	ns	***	ns	ns	ns
Fødeland						
Norge	6	2	14	6	30	12
Vest-Europa, Nord-Amerika eller Australia	10	2	11	6	23	13
"Ikke-vestlig"	23	16	42	30	54	40
sign.	***	***	***	***	***	***

Kilde: HUBRO

Tabell 1.¹⁹

arbeidssituasjon og utdanning (tabell 13, s. 49). Også her er mønsteret det samme som for de andre lidelsene.²⁰ Tall fra Statistisk sentralbyrå viser at arbeidsledigheten blant immigranter er høy (8,2 prosent blant immigranter mot 2, 6 prosent blant majoriteten). Spesielt har immigranter fra Somalia og Afghanistan lav sysselsetning (henholdsvis 27 prosent og 29 prosent i 2003-2004).²¹

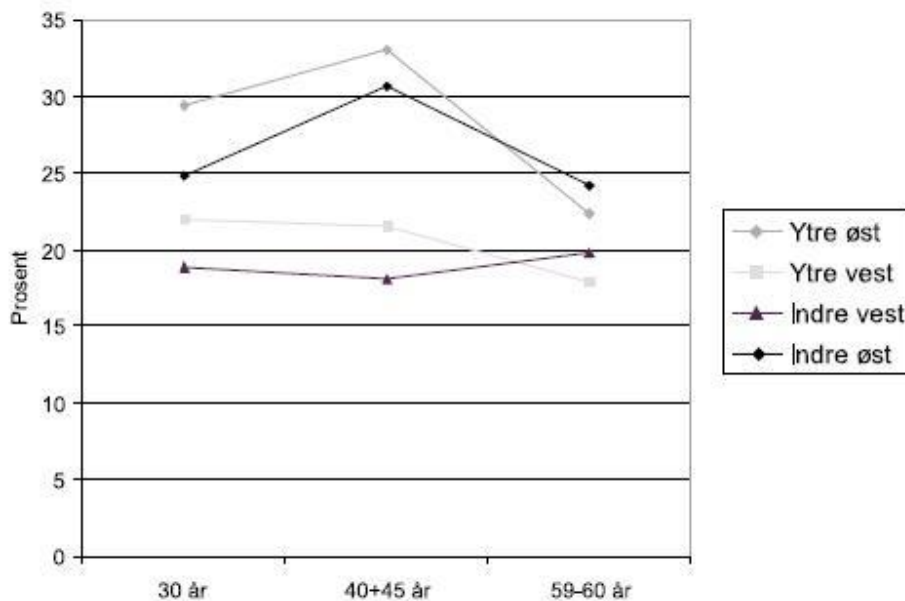
¹⁸ Dette er figurene 39, 40 og 41 (s. 47-48) i Hubroundersøkelsen.

¹⁹ Dette er tabell 13 i Hubroundersøkelsen (s. 49).

²⁰ For diabetes, se tabell 12 side 46; for psykisk helse se tabell 15, side 53.

Arbeidsledighet henger sammen med fattigdom. Ifølge Statistisk sentralbyrå faller tre av ti innvandrershushold under grensen for lavinntekt satt av EU. Immigranter er derfor bosatt hovedsakelig øst i Oslo – i drabantbyenes høyblokker, i gettoområder – hvor leilighetene er billigere. De bor derfor trangere og billigere enn majoriteten.²² I sum ser vi har befolkningen øst i Oslo lavere utdanning, større arbeidsledighet, og, som konsekvens, dårligere helse, enn dem som bor vest i Oslo. Undersøkelsen viser også at kvinner er betydelig mer plaget av smerter/stivhet i muskler og ledd enn menn (Figur 1).

Forskjell på inaktivitet øst og vest i Oslo



Kilde: HUBRO

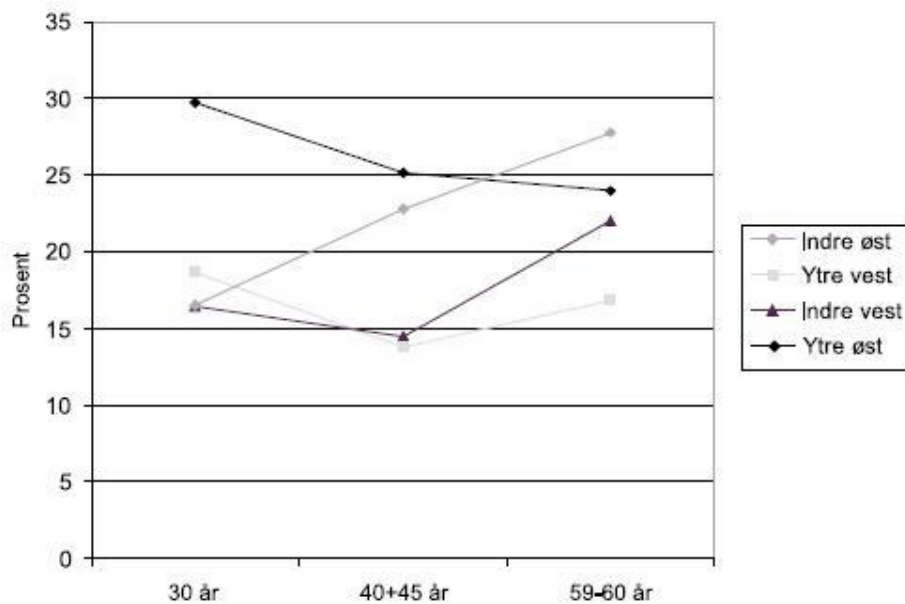
Signifikans: 30 år: ** 40+45 år: *** 59-60 år: *

Figur 4

Figur 4. *Forskjell på inaktivitet øst og vest i Oslo*

²¹ Statistisk sentral byrå, "Registerbasert sysselsetningsstatistikk 4. kvartal 2004".

²² Statistisk sentralbyrå, "Levekår blant innvandrere 1996". I 1994 var denne grensen på 52 000 kroner.



Signifikans: 30 år: *** 40+45 år: *** 59-60 år: ***
Kilde: HUBRO

Figur 5

Figur 5.²³ Andel fysiske inaktive kvinner

Fysisk aktivitet er en annen viktig faktor for helsetilstand og i følge Hubro-undersøkelsen er kvinner i Oslo mer inaktive enn menn. Indre og ytre øst, hvor det bor flest ikke-vestlige innvandrere, har høyest andel inaktive menn og kvinner. Andelen inaktive er betydelig større blant ikke-vestlige innvandrere enn både den norske majoritetsbefolkningen og vestlige immigranter.

Inaktivitet knyttet til vanskelig total livssituasjon

Det samme mønsteret viser seg ved utdanning og yrkesaktivitet. Andelen inaktive er høyere blant lavt utdannede og arbeidsløse.

Denne situasjonen som Hubroundersøkelsen dokumenterer, er ikke unik for Norge; de samme forholdene finnes i flere andre land. Jeg kommer i kapittel 9 til å diskutere globalisering av smerte. Jeg skal vise at funnene i Hubroundersøkelsen er et globalt fenomen.

²³ Dette er figurene 65 og 66 i Hubroundersøkelsen, (s. 73-74).

Andel fysisk inaktive. Oslo 2000-2001. Prosent						
	30 år		40 + 45 år		59-60 år	
	Kvinner	Menn	Kvinner	Menn	Kvinner	Menn
Alle	22	25	20	28	22	21
Utdanning						
Grunnskole	44	30	38	42	29	20
Videregående	35	35	25	29	21	23
Universitet/ høyskole	18	23	16	26	18	20
sign.	***	***	***	***	***	ns
Yrkesaktivitet						
Ikke i inntektsgivende arbeid	30	22	28	35	25	20
Arbeider deltid	24	28	17	33	19	19
Arbeider fulltid	20	25	19	27	21	21
sign.	***	ns	***	*	*	ns
Sivil status						
Bor sammen med ektefelle/ samboer	23	27	19	29	21	20
Enslig, evt. med barn	21	20	24	25	32	22
sign.	ns	ns	*	ns	*	ns
Fødeland						
Norge	19	23	17	24	21	20
Vest-Europa, Nord-Amerika eller Australia	16	28	12	25	21	17
"Ikke-vestlig"	45	42	49	49	49	34
sign.	***	***	***	***	***	***

Kilde: HUBRO

Tabell 2.²⁴

Min oppgave bidrar med en kvalitativ forklaring på de kvantitative funnene fra Hubroundersøkelsen. Gjennom mitt feltarbeid blant minoritetskvinner i Oslo får vi en innsikt i den totale livssituasjonen og kvalitative bakgrunnen for disse tallene. Jeg kommer som sagt til å argumentere for at den uoffisielle multikulturalismen som dominerer politikken og offentlige institusjoner i Norge er en avgjørende faktor i produksjonen av immigranternes og immigrantkvinnenes smerte. Multikulturalismen skjuler mer avgjørende strukturer som klasse, fattigdom, arbeidsledighet, mangel på kunnskap/utdannelse og marginalisering mer generelt mangler på kapabiliteter og substansielle friheten²⁵. I dessuten fungerer den undertrykkende, siden den ikke gir minoriteter like rettigheter som majoriteten, og den legitimerer undertrykkende institusjoner og praksiser. Dette skaper igjen ekskludering og motvirker inkludering og integrasjon og skaper mer smerte.

²⁴ Tabell 21 i Hubroundersøkelsen, (s. 76).

²⁵ Se kapittel 5 (teorier).

Kapittel 5: Perspektiver på smerte og helse

I dette kapitlet vil jeg diskutere ulike perspektiver på smerte og helse. For å forstå smerte er det viktig å se saken fra flere sider. Jeg kommer derfor til å diskutere hvordan smerte blir sett innen biomedisinske og psykologiske perspektiver og kritisere noen av manglene ved disse. Deretter kommer jeg til å se på antropologiske teorier om smerte som et sosialt fenomen.

Biomedisinske perspektiver på smerte og helse

På tross av mange års forskning er det fortsatt mange spørsmål om akkurat hva som skjer fra det øyeblikket du tråkker på en spiker til du kjenner smerten. Visse ting er derimot kjent. Smerte startes når reseptorer på enden av nervene i huden, musklene, ben, blodårer, og indre organer, oppdager en potensielt skadelig stimulans. En smertebeskjed reiser gjennom det perifere nervesystemet i form av elektriske signaler til ryggmargen. Fra skadestedet sendes kjemiske signaler gjennom nervesystemet til en celle i det som kalles bakhornet i ryggmargen. Der møter impulsen en annen celle som strekker seg opp til hjernen. Ryggmargen prosesserer altså informasjonen og sender den til hjernen. Ryggmargen sender nå også signaler til musklene for å trekke seg sammen og fjerne kroppsdelen fra smertekilden. Smertebeskjeden når flere spesialiserte områder i hjernen som kontrollerer fysisk sensorisk persepsjon, emosjonell følelse, og tenkning. Denne forståelsen kalles ”specificity theory” (Bendelow 2000).

Den biomedisinske tro på en fysisk objektivitet har en lang tradisjon i vestlig kultur. Ifølge Scheper-Hughes og Lock (1987) er biomedisinens radikale materialisme et produkt av en vestlig epistemologisk tradisjon som går helt tilbake til Aristoteles. I *De Anima* ser Aristoteles menneskets sjel som noe biologisk. Medisinens far, Hippokrates (ca. 400 år før vår tidsregning), ønsket å etablere en praksis som var basert på en mer rasjonell forståelse av kropp enn den magiske/religiøse som dominerte på den tiden. Den moderne medisin er basert på tenkingen til den franske filosofen René Descartes (1597-1650). Descartes innførte en klar dikotomi mellom kropp og sjel. Hvis man i et historisk

perspektiv ser på hvordan menneskelig kunnskap er bygget opp, er det en historie av rasjonelle og objektive forklaringer på fenomener som tidligere var ukjent. Specificity theory har imidlertid vist seg å ikke være i stand til å forklare visse observerbare aspekter ved smerte, som for eksempel at forholdet mellom fysisk skade og smerteopplevelse varierer. Det er mulig å oppleve smerte uten å ha fysisk skade og å ha fysisk skade uten å oppleve smerte. Melzack og Wall var blant dem som gjorde disse observasjonene. De utviklet det de kalte "Gate-control theory" av smerte (1984[1965], 1996[1982]). Ifølge portkontroll-teorien er det ikke bare fysisk skade som avgjør smerteopplevelsen, men kognitive og psykologiske variabler – begge sterkt influert av sosialisering og sosiokulturelt miljø – spiller også en stor rolle i fysiologiske prosesser som ligger til grunn for menneskelig opplevelse av smerte.

Denne erkjennelsen av at en ren sensorisk modell av smerte ikke er tilstrekkelig, har åpnet for en aksept innen biomedisin for at sosiale og kulturelle faktorer kan spille en rolle i patologiske prosesser og i sykdomserfaringer. Dermed definerer også The International Association for the Study of Pain (IASP) smerte slik: "Smerte er en ubehagelig sensorisk følelsesmessig opplevelse som følger av faktisk eller potensiell vevsdestruksjon. Smerte er alltid subjektiv" (Retningslinjer for smertebehandling 2003). Den siste setningen vitner om erkjennelsen av at smerte er mer komplisert enn det specificity theory får det til å se ut som. Soares & Grossis (1990) undersøkelse underbygger empirisk at lidelsene er systematisk relatert til sosioøkonomiske og sosiodemografiske variabler som alder, om personen er skilt eller ikke, utdanning og økonomisk situasjon. På basis av denne erkjennelsen har tilnærminger innen biomedisinen som anerkjenner sosiale faktorerers innflytelse på helse, blitt mer akseptert. Man kan i dag ved hjelp av moderne medisinsk teknologi registrere konsekvensene av ubehag i forskjellige organer av vår kropp (Tracy 2005). De ikke-biologiske aspektene av sykdom som antropologer og filosofer har kritisert biomedisinen for at den overser, kan dermed påvises empirisk. Denne nye teknologien er et resultat av at biomedisinere har tatt til seg kritikken fra antropologer og filosofer og har potensial til å gjøre det lettere for pasienter hvis smerte ikke har noen tydelige biologiske tegn, å vinne troverdighet for sine klager. Deres smerte og ubehag blir synlig og derfor anerkjent, men dette er avhengig av at den nye teknologien gjøres tilgjengelig. Uten å gå i detalj kan man forvente at i et

kapitalistisk system, hvor effektivitet og sparing er viktigere enn om enkeltpersoner lider, så vil tilgangen på en slik behandling være begrenset, særlig for ressursvake.

Det har også vokst frem retninger innen biomedisin som legger mer vekt på pasienters opplevelse og egenforståelse av sin lidelse. Narrativ medisin forsøker å objektivisere den subjektive dimensjonen av smerte og sykdom gjennom å analysere pasienters narrativer (Carr, Loeser og Morris 2005). Nå er det akseptert at smertebehandling og smerteforståelse er avhengig av en tverrfaglig kompetanse (Retningslinjer for smertebehandling 2003).

Likevel og på tross av dette, forsetter biomedisinsk praksis å være orientert mot individer uten å se på den sosiale konteksten. Dette er knyttet til den sterke individualistiske ideologien som dominerer i den vestlige kulturen (Baer, Singer og Johnson 1986; Scheper-Hughes & Lock 1987; Kleinman 1985). Dette kommer til uttrykk i hvordan – slik den svenske legen Jørgen Malmquist (2000) viser – samfunnet går mot mer medikalisering. Malmquist argumenterer for at sosiale problemer internalisert i kroppen som helseproblemer individualiseres og derfor medikaliseres. Hans forskning viser hvordan den farmasøytiske industrien utnytter denne individualistiske ideologien og produserer store mengder medikamenter. Malmquist kritiserer denne trenden mot medikalisering av sosiale problemer og ønsker at myndighetene skal gjøre noe med de sosiale problemene. Dette støtter jeg fullt. At den sosiale siden av sykdom blir anerkjent og integrert som en vesentlig del av medisinsk praksis i vid forstand, er en forutsetning for et mer humant helsevesen.

Smerte i et tidsperspektiv: Akutt og kronisk smerte

Biomedisinen deler smerte i to ut fra et tidsperspektiv; de skiller mellom kronisk og akutt smerte. Akutt og kronisk smerte har to ulike fysiologier, ulike diagnoser og ulike behandlingsmetoder. Akutt smerte er et varselsignal, det kan være et tegn på sykdom eller skade og forklares gjennom sensoriske modeller. Kronisk smerte kan være et resultat av personlige, psykiske og sosiale problemer. Mens akutt smerte tas alvorlig og møtes med effektive tiltak, er kronisk smerte i mindre grad prioritert, og tilgjengelig behandling både kostbar og mindre effektiv.

Kronisk, langvarig, smerte har ofte sin årsak i, eller artikuleres med, omstendigheter i personens livserfaring, og det fenomenologisk-somatiske aspektet er kun toppen av isfjellet. Ovenfor pekte jeg på at sosiale problemer kan internaliseres i form av kroppslig lidelse; og så lenge problemene vedvarer, gjør smerten det også. Poenget jeg ønsker å vise er at kronisk smerte ofte kan være et symptom på sosiale problemer.

Hva skjer med mennesker som lever med kronisk smerte? Ifølge Brattberg (1995) endrer de ofte sin oppfatning om kroppen, tiden, seg selv og andre mennesker. De har også en tendens til å drømme om fortiden og framtiden, men glemmer ofte å satse på nåtiden. De kan også være plaget av det som kalles projeksjon, det å overføre tanker og egenskaper til omgivelsene som en ikke står ut med å finne hos seg selv. Dette medfører at de tolker omgivelsene feil, de kan oppfatte at problemene kommer utenfra.

Men begrepet om projeksjon er sterkt individualisert; det tar utgangspunkt i individets kropp og smerte som så ”feilaktig” identifiseres med ytre forhold. Jeg mener at denne identifikasjonen mellom egen opplevd smerte og de ytre omgivelsene ofte kan være mer riktig enn det begrepet om projeksjon gir inntrykk av. Når Brattberg ser projeksjon som feilaktig på denne måten, er det fordi hun ikke ser at kronisk smerte faktisk kan ha sitt opphav i ytre forhold, nemlig i tilfeller hvor sosiale problemer internaliseres som kroppslig lidelse. Spesielt i relasjon til immigranter, som over lengre tid har levd under belastende sosiale forhold, er kroniske smerter ofte en manifestasjon av deres totale og problematiske livssituasjon.

Innen biomedisinske perspektiver er det vanskelig å behandle kronisk smerte fordi kronisk smerte er en konsekvens av samspillet mellom svært kompliserte faktorer, inkludert sosiale problemer, som ligger utenfor biomedisinens område. Det kan også være vanskelig for kronisk syke å vinne troverdighet for sin smerte, slik Anne Werner (2005) viser i sin studie av norske kronisk syke kvinner. Flere av dem opplever de samme problemer som mine informanter i møtet med helsevesenet.

Problemet med å vinne troverdighet for lidelser og smerter som ikke er ”synlige”, er knyttet til biomedisinens empirisme og begrensede muligheter for å objektivisere mange former av kronisk og diffuse smerter og lidelser. Men dette er på vei til å endres ved hjelp av avansert hjernefotograferings-teknologi (Tracey 2005).

Psykologisk perspektiv: Emosjoner og stress som faktorer i produksjonen av smerte

Det er mest kronisk smerte uten observerbare symptomer, som behandles gjennom psykologiske perspektiver. Psykologisk forskning viser at frykt for fremtiden, uvisshet, uro, redsel, angst og søvnvansker er faktorer som, hvis de varer lenge nok og blir kroniske, skaper fysisk smerte (Brattberg 1995). Immigranternes situasjon er i tillegg preget av det psykologer kaller akkulturasjonsstress (Berry et al. 2002). Dette er en form for stress og psykisk belastning som oppstår når personen kommer inn i et nytt land hvor hennes eller hans kunnskap ikke lenger strekker til for å interagere med omgivelsene på en god måte.

Psykologiske perspektiver på smerte er svært individualistiske. Alt er knyttet til den totale livssituasjonen, selv om de som refereres til i begynnelsen av dette avsnittet, sier ”frykt for fremtiden” og ”uvisshet”(Brattberg 2005), er det utsagn om erfaringer knyttet til strukturelle faktorer – hva slags samfunn vi lever i. Psykologiske perspektiver omhandler ikke strukturene rundt individet, og oppfatter smerte som noe privat. Dette sterkt individualiserte perspektivet påvirker behandlingsstrategier også, spesielt i relasjon til praksisen med medikalisering innen dagens psykiatri. Erfaringer fra mitt materiale viser at når informantene mine sendes til psykiater, er psykiateren opptatt av tidligere hendelser og erfaringer, mens de ikke tar hensyn til den sosiale totale livssituasjonen som informantene mine er i nå. Denne totale livssituasjon vil jeg komme tilbake til i analysen i kapittel 7, hvor jeg også vil se på de strukturelle forholdene som påvirker mine informanternes emosjonelle situasjon og som dermed påvirker deres smerteopplevelse. Her er det viktig å se på sosiale faktorer i relasjon til smerte og på strukturer som finnes rundt enkeltindividet, og ikke bare på individet selv.

Sosialantropologiske perspektiver tar hensyn til de sosiale sidene av smerteopplevelse. Jeg vil gi flere eksempler på dette i analysen.

Sosiale teorier om smerte og helse; kroppsliggjøring og praksisteori

Så langt har vi sett på smerte og helse fra et biomedisinsk og psykologisk perspektiv. Vi har sett at de har begrenset mulighet til å se den totale livssituasjon som individer alltid befinner seg i. Nå skal vi se på noen sosiale teorier om smerte og helse og på noen teoretiske begreper som hjelper oss å forstå immigrantkvinnens situasjon.

”Illness” og ”disease”

I sosiale teorier om smerte skiller man gjerne mellom to ulike sider av sykdom: ”illness” og ”disease”. ”Disease” er et objektivt observerbart fenomen som kommer av biologisk forandring. Ofte kommer man gjennom laboratorieprøver og ulike diagnostikk metoder fram til et sykdomsnavn som går an å klassifisere i et internasjonalt sykdomssystem, ICD-9. ”Illness” er derimot et menneskes selvopplevelse av sykdom. Den er mer kulturbundet og påvirkes av tidligere opplevelse og sosial situasjon. Samme ”disease” hos ulike personer kan føre til ulik ”illness”. Når informantene mine oppsøker leger, søker de hjelp for ”illness”. Mine informanter er ikke fornøyd med legen fordi legenes oppfatning av sykdom (disease) er forskjellig fra mine informanters oppfatning av sine symptomer (illness). Det er naturlig at de er misfornøyd med legebesøkene og prøver å leve med den totale vanskelige livssituasjonen. Den vestlige medisinen er basert på ”disease”, den funksjonelle laboratoriebaserte måten (Brattberg 1995), mens sosialantropologien er mer opptatt av ”illness”.

Det eksisterer en konfliktladet relasjon mellom lege og pasient som resulterer i dikotomien ”illness” og ”disease”. Mer vidtgående kan en si at sosialantropologisk tenkning om helse er en problematisering av skillet mellom individ og samfunn og kroppen og dens miljø, et skille som er implisitt i dikotomien mellom illness og disease.

Den sosiale kroppen

I sin artikkel fra 1987 skriver Scheper-Hughes og Lock at de savner begreper for å forklare sosiale aspekter av sykdom. Et liknende savn har jeg opplevd i dag i forhold til å gi en meningsfull begrepsfestelse av minoriteters situasjon innen en globalisert verden. Scheper-Hughes og Lock kjempet for å få til en dekonstruksjon av det dominerende biomedisinske perspektivet på sykdom og dets implisitte dikotomi mellom kropp og sjel. De foreslår i stedet å se kroppen som ”mindful”. De diskuterer i denne sammenhengen tre kropper: den individuelle kroppen, den sosiale og den politiske kroppen. Disse kroppene belyser på ulike måter relasjonene og kontinuitetene mellom kropp-sinn-samfunn, mellom sosiale strukturer og individets kroppslige opplevelse. Den individuelle kroppen tilsvarende den fenomenologiske universelle opplevelsen og erfaringen av eget selv. Den politiske kroppen angår hvordan enkeltpersoners kropp og kroppslige selv er disiplinert og formet av de sosiale strukturene som gjelder i deres omgivelser. Den sosiale kroppen gjelder hvordan kroppen brukes som en kilde til symboler for å tenke om og kategorisere verden. Med dette illustrerer de hvordan kroppen er både fysisk og symbolsk og et produkt av både natur og kultur, og forankret i et bestemt historisk øyeblikk.

Alle mennesker uansett kultur og samfunn har en intuitiv følelse av et kroppsliggjort selv. Denne intuitive følelsen har både objektive og subjektive elementer ved seg. Den franske filosofen Merleau-Ponty kaller denne intuitive følelsen for det preobjektive (Csordas 1990,1993). Det preobjektive er kulturelt betinget. Når jeg sier at denne universelle intuitive følelsen har objektive elementer, mener jeg de fysiske og biologiske prosesser som kroppen som natur er underlagt. Med de subjektive elementer mener jeg de dimensjoner av mening og erfaring som er en uløselig del av personens selv.

Denne intuitive følelsen er analog med Pierre Bourdieus begrep om sansene til den sosiale kroppen (1977, 1984). Bourdieu sier følgende:

”prinsippet som generer og forener all praksis, et system av uatskillelige kognitive og evaluerende strukturer som organiserer et syn på virkeligheten i overensstemmelse med de objektive strukturene til en bestemt tilstand av den sosiale verden [gjennom] hva den liker og ikke liker, (...) trang og hemninger,

(...) kort sagt, alle dens sanser, det vil si, ikke bare de tradisjonelle fem sansene – som aldri unnslipper den strukturerende innflytelsen av sosiale betingelser – men også sansen for nødvendighet og sansen for hva som er ens plikt, retningsans og virkelighetssans, balansesansen og sansen for hva som er vakkert, sansen for hva som 'sier seg selv' og er 'sunn fornuft', sansen for hva som er hellig, taktisk sans og sansen for ens ansvar, sansen for foretninger og sansen for hva som er passende, sans for humor og sans for det absurde, moralsk sans og praktisk sans, og så videre" (1977:124, min oversettelse).

Det som danner et menneskes livsverden, er de sosiale feltene han eller hun tilhører. Et felt kan defineres som "et konkurransesystem av sosiale relasjoner som fungerer ifølge sin egen spesifikke logikk. Felt er stedet hvor et spill finner sted" (Moi 2002:256). En spesifikk habitus kan defineres som "et sett av ulike disposisjoner tilpasset spillet som foregår i feltet" (ibid:256). Habitus kan altså ses på som helheten av generelle disposisjoner som man har tilegnet seg gjennom praksis erfaring i feltet. På et nivå er habitus en slik praktisk sans. Bourdieu skiller habitus i det doksiske og i det diskursive; den doksiske delen av habitus er det pedagoger kaller det "det underforståtte pensum" (ibid:256), den er underbevisst og former personens erfaring og handling på en før-refleksiv måte. Det diskursive, derimot, er den artikulerte og refleksive siden av habitus; der personer artikulerer og argumenterer for. Det doksiske kan man ikke stille spørsmål ved eller forholde seg kritisk til, da det er før selvsagt; det diskursive, derimot, kan problematiseres og kritiseres; dermed er steget opp fra det doksiske til det diskursive også første steg på veien til endring, til etableringen av nytt habitus. Sosialt kapital er definert som relasjonell makt, det vil si antallet kulturelle, økonomiske, eller politiske relasjoner akkumulert av en person. De sansene som legger grunnlaget for en persons livsverden, skapes i og gjennom deres deltakelse i et sosialt felt. Derfor er det viktig å se hva slags felt minoriteter i Norge befinner seg i. Faktorer som arbeidsledighet, sosial isolasjon, mangler på tilhørighet begrenser personers sosiale felt og gjør de avmektige; privatsfæren er ikke isolert fra disse strukturelle forholdene. Dette er viktig i analysen av mitt materiale.

Sosial lidelse

Ti år etter at Scheper-Hughes og Lock introduserte sin teori om ”the mindful body”, lanserte Kleinman, Das & Lock (1997) begrepet ’sosial lidelse’. Begrepet er knyttet til sosial erfaring som er felles i et sosialt felt. Individene som befinner seg i det samme sosioøkonomiske feltet, har den samme kollektive erfaring.²⁶ I våre dager er den kollektive erfaringen i stor grad skapt av media. Klemmen definerer sosiale lidelser slik:

”results from what political, economic, and institutional power does to people and, reciprocally, from how these forms of power themselves influence responses to social power. Included under the category of social suffering are conditions which are usually divided among separate fields, conditions that simultaneously involve health, welfare, legal, moral, and religious issues. They destabilize established categories. For example, the trauma, pain, and disorder to which atrocity gives rise are health conditions; yet they are also political and cultural matters. Similarly, poverty is the major risk factor for ill health and death; yet this is only another way of saying that that health is a social indicator and indeed as social process” (Kleinman, Das & Lock 1997:ix).

I denne definisjonen ser man klart hvordan individets helse er knyttet til makrostrukturelle faktorer; noe som går imot etablerte biomedisinske modeller av lidelse – som er primært individualistisk – og imot psykologiske og kliniske definisjoner av helse. Sosial lidelse er derfor knyttet til globale økonomiske og politiske prosesser. Slik Kleinman, Das & Lock formulerer det.

Hahn (1995) argumenterer også for at sosiale fenomener skaper sykdom på samme måte som bakterier og virus. Han argumenterer for at ”the effects of societal organization and culture on sickness and healing are powerful and pervasive. Sociocultural effects are casual in the same way that enviromental carcinogens, toxins,

²⁶ Mens multikulturalistiske diskurser representerer minoriteters kollektive erfaringer som et resultat av deres felles kultur, ser jeg det som et resultat at minoriteter er situert i et felles sosialt felt. Jeg kommer tilbake til dette i kapittel 7.

and bacterial and viral pathogens are” (ibid.:76).

Dette poenget støttes også av praksis-teoretiske innsikter i hvordan effektene av et bestemt sosialt miljø kroppsliggjøres (jf. Bourdieu 1977). Smerten mine informanter opplever er reell og fysisk, selv om den har opphav i sosiale og strukturelle forhold (jf. Scheper-Hughes & Lock 1987).

Den fransk-algeriske sosiologen Abdelmalek Sayed (2004) trekker på denne teorien for å gi en kvalitativ forklaring på hvorfor immigranter har så mye smerte og lidelse, slik vi så ovenfor at de har. Han påpeker at det er viktig å ta hensyn til immigranternes totale livssituasjon. Samtidig kritiserer han den biomedisinske tradisjonen som forstår lidelser i individualiserte termer innen en form for rasjonalitet som er abstrakt og forestilt som universelt gyldig. Brukerne av denne biomedisinske rasjonaliteten er forestilt å ha en viss grad av økonomiske, sosiale og kulturelle muligheter. Grunnlaget for misnøyen som ofte oppstår i relasjonen mellom immigranter og leger og forskjellige sosiale institusjoner, skyldes at immigranter ikke deler denne rasjonaliteten. Han påpeker at det finnes ulike klasser av immigranter. Disse ulike klassene av immigranter har forskjellig habitus, fordi de er sosialisert med ulike kroppslige kompetanser. Ofte tilhører immigranter i Frankrike de lavere klasser som har problemer med å skjønne den biomedisinske rasjonaliteten. Han sammenligner immigranter fra de lavere klasser med arbeidsledige franske bønder som begge tilhører den lavere klasse og derfor ikke har den kompetansen som trengs for å nyte godt av den biomedisinske rasjonaliteten som er klassebetinget.

Han viser hvordan immigranternes identitet og eksistensielle og sosiale ankerfeste er knyttet til deres arbeid, når de blir syke og ikke kan jobbe undermineres dette. Den eneste muligheten den syke immigranten har, er å bli frisk og komme tilbake på jobb eller leve med sykerollen. I begge tilfeller kommer immigranten i konflikt med de relevante medisinske og sosiale institusjoner – ”betwixt and between” (Turner 1996) vertslandets sosiale orden. De lever i en konstant avmektighet.

Nå, i 2006, viser forskning innen biomedisin at disse perspektivene er riktige, gjennom å objektivisere sosial smerte (Tracey 2005), og dermed underbygges det medisinsk antropologi har hevdet lenge.

Taushet og skjult transskript

Man kan ikke lyve for sin egen kropp, om man har smerte, om man har det vondt, kommer det til uttrykk gjennom kroppen. Kvinnene jeg snakket med, kunne nok gi uttrykk for at de aksepterte sin situasjon, slik som Arezo da hun sa at hennes vanskelige liv var hennes skjebne. Men hun kunne ikke la være å puste tungt og henge med hodet da hun sa det. Når Nasrin fortalte at hun, på tross av å ha levd 25 år i Norge, ennå ikke hadde lært språket, prøvde hun, slik jeg så det, å gi uttrykk for at det ikke var et problem for henne. Men ansiktsuttrykket hennes endret seg, og kroppen stivnet; hun krysset armene og så stivt fremfor seg: ”Mannen min sa jeg klarte meg med engelsk”, de knyttede nevene ble hvite. På denne måten er alle mine informanter misfornøyde, selv om denne misnøyen for noen aldri ble artikulert eksplisitt. Misnøyen manifesteres kroppslig som smerte eller gjennom infrapolitiske praksiser. Begrepet infrapolitikk ble introdusert av Scott (1990) for å begrepsfeste de subtile strategiene som avmektige bruker for å kritisere og protestere mot makten. Denne kritikken mot makten kaller Scott et skjult transskript.

Edwin Ardner (1989) snakker om at kvinner er ”muted”. Disse kvinnene har ingen definisjonsmakt til å definere sine problemer, de bruker i stedet menns begreper og kategorier. Dette former på grunnleggende måter disse kvinners livsverden. Dermed blir deres motstand og misnøye med menns makt og dominans ofte doksisk og ikke eksplisitt artikulert. I mitt materiale var det mange slike kvinner. De så sine lidelser som en del av deres ”skjebne” eller som naturlige, ”kvinner er mannens skygge” som en av dem sa, andre sa at det var ”Guds og Muhammeds vilje”. Disse kvinnene aksepterer sin situasjon, men deres misnøye kommer likevel til uttrykk i kroppslige symptomer og smerte. Denne typen kvinner er hva jeg kaller ”tause”. For andre av informantene mine var mer bevisst på sin situasjon; for dem var slike uttrykk ikke et tegn på taushet, men en underkommunisering av sin kritikk av det offentlige transskriptet, selv om denne kritikken ikke nødvendigvis var svært velutviklet eller elaborert. Overgangen fra taushet til formuleringen av et skjult transskript, er en bevegelse fra det doksiske til det diskursive. Fra å artikulere ens misnøye gjennom et skjult transskript til å formulere en åpen kritikk av makten, er det en lang vei. Vi skal i kapittel 8 se på empiri fra Arezos fortelling, at det tok 21 år med å være ”muted” før hun kom med et artikulert skjult

transskript, og at hun sa ”nok er nok” og brøt med den tause undertrykkelsen hun led under. Imot det skjulte transskriptet setter Scott et offentlig transskript som støtter de dominerendes bilde av seg selv og verden. I analysen vil jeg vise forskjellige årsaker til det jeg kaller den tause undertrykkelsen.

Goffmanns begreper ”underkommunisering” og ”overkommunisering” er også relevant for å forstå kvinners taushet. Mine informanter underkommuniserer sin taushet i form av å si at de ”er muslimske kvinner” og har en bestemt ”kultur”, mens de overkommuniserer sine smerter. Smerte er i denne forstand, som Veena Das (1995) sier, et språk. Veena Das sier også at kultur er en måte å fordele smerte ulikt hos en befolkning (Wikan 2002).

De eneste strategiene de tause kvinnene bruker, er det Soares og Grossi (1999) kaller ”passive mestringsstrategier”. De leser koransitater og unngår å bryte med religiøse påbud i håp om at det vil gjøre deres situasjon bedre. Disse strategiene er blitt knyttet til psykisk og fysisk avmektiggjørelse. For eksempel er det vist at det er passiv mestring og depresjon, smertens alvor, og manglende aktivitet blant pasienter med ulike former for lidelser (Turner & Clancy 1986; Keefe et al. 1990; Keefe et al. 1991; Snow-Turek et al. 1996). Undersøkelser har også vist at pasienter som benytter seg av passive mestringsteknikker oftere tenker i termer av en ytre kontroll instans – som om de selv er uten evne til å påvirke sin situasjon, eller slik at den forstås som skjebnebestemt – og at de oppviser sterkere grad av emosjonell belastning (Crisson & Keefe 1988). Passiv mestring var knyttet systematisk til lav utdanning i Soares’ og Grossis undersøkelse. Grunnen til at disse kvinnene bruker passive mestringsstrategier, er en mangel på kapabiliteter (Sen 1999, Nussbaum 1999).

Teorier om rettferdighet

Nussbaum introduserer begrepet om kapabilitet i sin liberale teori om rettferdighet og menneskerettigheter. I denne tilnærmingen prøver hun å forklare spørsmålet om en rettferdig fordeling av goder og en rettferdig sosial utvikling. Hun er ikke opptatt bare av en rettferdig fordeling av ressurser, men hvordan mennesker fungerer og hva mennesker faktisk gjør. Nussbaum skiller mellom grunnleggende, interne og kombinerte

kapabiliteter, som alle på ulike måter er relaterte til ytre omstendigheter, som man, i følge med Bourdieu (1977), kan snakke om som sosiale felt. Hun presenterer ti grunnleggende kapabiliteter som hun mener er grunnleggende egenskaper og evner vi har som mennesker. For å utvikle våre grunnleggende kapabiliteter, trenger man ytre omstendigheter, for eksempel gjennom sosialisering, formell og uformell utdanning og trening. Etter sosialiseringen i et bestemt sosialt miljø, ender vi opp med en praktisk kompetanse som Nussbaum kaller en intern kapabilitet. For eksempel har vi alle evnen, den grunnleggende kapabiliteten, til å lære et språk, men den interne kapabiliteten til å snakke et eller flere bestemte språk er noe som må utvikles. Kombinerte kapabiliteter er et begrep for å få sjansen til å bruke den interne kapabiliteten i aktiv handling og de omstendighetene som lar de interne kapabilitetene praktiseres.

Når slike kombinerte kapabiliteter er realisert, kan vi – med Sen (1999) – snakke om substansiell frihet. Med substansiell frihet mener Sen en situasjon hvor mennesker har en reell mulighet til å øke kvaliteten på sine liv. Han skiller denne formen for frihet fra det han kaller negativ frihet, som han definerer som fravær av tvang. Sen mener at substansiell frihet er knyttet til et kvalitetsrikt liv og bør være et mål for utvikling av samfunn mer generelt. Derfor blir substansiell frihet et grunnleggende prinsipp for offentlig politisk praksis (1999:37).

Disse teoriene om rettferdighet er viktige i analysen av mine data. Som sagt er det en lang vei fra å være en ”muted” kvinne til å artikulere et skjult transskript og komme med offentlig kritikk av makten. Denne prosessen er avhengig av graden av kapabilitet hos kvinner. Jeg mener at manglende kapabilitet gjør en stor del av mine informanter ”muted”. Ut fra disse teoriene har ikke kvinnene noen reelle rettigheter, og de lever under en taus undertrykkelse. Dikotomien mellom den offentlige og private sfæren i lovgivningen setter kvinnene i en doksisk taushet og gjør at de aksepterer sin situasjon som naturlig. Ut fra Sens og Nussbaums menneskerettighetsteorier, vil jeg knytte minoritetskvinnens situasjon til filosofiske perspektiver om avmektighet som en årsak til smerte og handlingslammelse.

Å være en taus kvinne betyr at man er i en avmektig situasjon og at man ikke har kontroll over sin livssituasjon. Vetlesen (2004) skriver om hvordan avmektighet gir en handlingslammelse og fører til akkumulasjon av smerte og lidelse. Å være avmektig og

handlingslammet leder til at lag på lag med smerte og lidelse danner seg i ens kropp og leder til kronisk smerte. Dette er et eksempel på det Scheper-Hughes og Lock (1987) kaller den politiske kroppen.

Deres smerte forstås som kulturelle trekk og det skjuler disse kvinnenes manglende kapabiliteter.

Graden av taushet hos mine informanter er forskjellig, og den er knyttet til deres sosialisering og utdanningsnivå og hvordan de konkurrerer i det vanskelige sosiale feltet.

Infrapolitiske praksiser er et uttrykk eller et språk som synliggjør det skjulte transskriptet.

Jeg bruker disse ovenfor nevnte teoriene i analysen av smerte og lidelse hos mine informanter. Kvinnene i materialet er tapere i konkurranserelasjoner, både i privatlivet og i det offentlige. I offentligheten mener jeg at de er tapere fordi de har manglende kunnskap om moderne institusjoner. Det som jeg kaller uoffisiell multikulturalisme, med sin respekt for minoriteters kultur og religion, er en faktor som forsterker den kunstige grensemarkeringen om minoriteter som gruppe. En konsekvens er at det blir vanskelig for minoritetskvinner å kjempe mot dette offentlige transskriptet. Multikulturalistisk politikk som strategi opprettholder en dominans som gjør minoritetskvinner dobbelt undertrykte. De må kjempe innad i egen gruppe mot mannsdominanse og de må kjempe motstrukturell undertrykking av gruppen fra norske institusjoner. Den uoffisielle multikulturalismens respekt for minoriteters kultur og religion bevarer privilegerte posisjoner innen minoritetsgruppene. Kvinnene forblir i de laveste posisjonene og taper konkurransene om maktforhold slik Nina Karin Monsen viser, og som jeg kommer tilbake til i kap 7.

Matter out of place

Mary Douglas analyserer i boken *Purity and Danger* (1966) konseptene forurensning ”pollution” og tabu. Hun analyserer skitt ut fra et strukturalistisk perspektiv. Hun sier: ”No particular set of classifying symbols can be understood in isolation, but there can be hope of making sense of them in relation to the total structure of classifications in the culture in question.” (Douglas 1966: vii). Douglas sier at å skape orden og system er

universelt og knyttet til grunnleggende sider av menneskelig natur og persepsjon av helse, moral, hygiene, politikk, og det sosiale. For å innføre en orden på den virkeligheten vi lever i, innfører vi distinksjoner, skiller mellom kategorier, setter opp grenser og møter overtramp og brudd mot disse med sanksjoner (ibid: 4).

I forbindelse med klassifikasjonssystemer og ny erfaring over tid sier Douglas at det eksisterer et konservativt element, og dette konservative elementet resulterer i at ny erfaring eller ukomfortable fakta ikke kan integreres i systemet. Derfor ignorerer eller forvrenger vi slik at de ikke lenger forstyrrer våre etablerte antagelser (ibid: 36).

Ekkludering av immigranter oppfattes som et forstyrrende element i norske myndigheters uoffisielle multikulturalisme. Jeg bruker dette konseptet i analysen av min oppgave og for å forstå kvinners smerte som knyttes til den totale livssituasjonen; kvinnens kropp som et forurensende element som knyttes til hvordan uskrevne regler og lover styrer hverdagslivet i islamistisk kultur. Denne islamistiske kulturen setter sanksjoner mot kvinner. Forurensningskonseptet til Douglas hjelper meg å forstå den etablerte dikotomien ”oss og dem” og samtidig å forstå smerte hos minoritetskvinner i et større perspektiv.

Helse, livskvalitet som menneskelig optimaltilstand

Ifølge Vetlesen definerer WHO helse som ”en menneskelig optimaltilstand”. Med helse menes fullstendig fravær av smerte og ubehag. Som Vetlesen sier det, ”helsens positivitet legger smertens (absolutte) negativitet til grunn, slik at helsens mest ambisiøse mål er nådd når smerten, helsens fiende og motsetning, er bekjempet i den grad at den er fjernet” (Vetlesen 2004:9) Individets optimale helsetilstand betegner Gunilla Brattberg (1995) som en tilstand av fullstendig fysisk, psykisk og sosialt velvære. Helse kan defineres som livskvalitet, som har sammenheng med individets totale livssituasjon. Mine informanter mangler denne livskvaliteten.

For å forstå og forklare hvordan smerte er knyttet til den totale vanskelige livssituasjonen, er det nødvendig å se på smerte fra forskjellige perspektiver og på dens forskjellige dimensjoner.

Oppsummering av perspektivene

Det biomedisinske perspektivet er dominerende i studiet av smerte, og er det som praktiseres i vestlige samfunn. Dette perspektivet skiller klart mellom fysiske og psykiske sider av smerte, en dikotomi basert på den kartesianske tradisjonen, og er sterkt individualistisk.

Sosialantropologiske perspektiver (Kleinman, Das & Lock 1997) derimot, ser på de sosiale og kulturelle sider av smerte og anser det som meningsløst å skille mellom fysiske og psykiske, og for den del, individuelle og sosiale, lokale og globale sider av smerte. Filosofien deler heller ikke biomedisinens klare dikotomi mellom det fysiske og psykiske på en side og det individuelle og sosiale på en annen (jfr. Vetlesen 2004).

For å forstå smerte i et større perspektiv presenterte jeg Edwin Ardnens ”muted”-begrep og Scotts konsept av skjulte transskripter, som en subtil strategi for avmektige grupper som kvinner.

Rettferdighetsteorier er viktig for å forstå hvordan kvinner blir en ignorert kategori både på strukturelt samfunnsnivå og i den private sfære.

Til slutt gir Douglas forurensningskonsept et helhetlig perspektiv på analysen av smerte i både privat og offentlig sfære og gir forståelse av mekanismen i dikotomien ”oss” ”dem”.

Alle disse teoriene er med på å forklare og å gi en beskrivelse av smerte og sosiale lidelser hos immigrantkvinner.

Kapittel 6: Sosial lidelse blant minoritetskvinner

”Smerte og kvinnelighet er to sider av samme sak”

Nasrin, lederen for
Jacob-senterets korangruppe

I dette kapittelet vil jeg se på livshistorien til flere av informantene mine og se på hvordan de erfarer sine smerter og hva slags strategier de benytter for å kjempe mot sin lidelse, ut fra manglende kapabiliteter og innsikt i sin situasjon; grunnleggende kapabiliteter og kombinerte kapabiliteter. Dermed ender de opp med å ikke klare å komme seg ut av sin smertefulle situasjon. De strategiene de velger viser seg å være ineffektive. Denne ineffektiviteten er et resultat av deres manglende kunnskap, som også omfatter manglende kunnskap om det norske samfunnet de lever i. Denne manglende kunnskapen henger sammen med en mer generell ”taushet” (jf. Ardner 1989) som gjør dem handlingslammede. Heller ikke legene som arbeider innenfor den biomedisinske forståelsen – som er stekt individualistisk – klarer å hjelpe disse kvinnene. Typisk er det derfor en konflikt mellom disse kvinnene og deres leger.

Sosial lidelse og smerte blant minoritetskvinner

Poenget med dette avsnittet er å vise smerten til mine informanter og deres problematiske livssituasjon. Denne livssituasjonen, som utgjør deres sosiale felt og er direkte forbundet med deres sosiale kropp, kommer jeg til å analysere i neste kapittel. Jeg vil presentere flere informanter, men fokusere på livshistorien til tre av dem, Arezo, Belquis og Barin. Mange av disse kvinnene traff jeg som deltaker på Jacob-senterets korangruppe og de er representative for mange andre minoritetskvinner. Deres livshistorier viser at de har opplevd en vanskelig total livssituasjon og at denne vanskelige totale livssituasjonen skaper lag på lag med smerte. En viktig side av deres situasjon er at de mangler kunnskap om det samfunnet de lever i og at deres smerte er taus. De er i en håpløs situasjon og vet

ikke hvor de kan få hjelp eller hva som er forklaringen på deres smerte. Derfor prøver disse kvinnene å gjøre noe med sin situasjon ut fra de forutsetninger de har.

Kvinnene på Jacob-senteret og andre

Nasrin er i 40-årene og kom til Norge tidlig på 80-tallet. Hun hadde en utdannelse fra Pakistan og snakker bra engelsk, men ikke norsk. Når hun fortalte at hun ikke kunne norsk, sukket hun, så ned og sa: ”Uff – mannen min sa jeg klarte meg med engelsk”. Det var tydelig fra hennes kroppsspråk at hun gjerne ønsket å lære norsk, men at hun måtte gi det opp for å oppfylle sine plikter som husmor og for å adlyde sin mann. I dag jobber hun ikke på tross av sin utdannelse og lider under å måtte være hjemmeværende. Hun forteller at datteren sier at hun har ofret sine beste år for å ta vare på familien, og i det siste har hun selv begynt å tenke over dette. Den eneste tiden hun kommer seg ut av hjemmet og får oppleve litt variasjon, er noen timer i uken da hun arbeider som leder for Jacob-senterets korangruppe. Hun har ofte smerter, er trist og sliter med depresjon, men hun legger vekt på å ikke klage over sin smerte. ”Smerte og kvinnelighet er to sider av samme sak,” sier hun. Dette livet er uansett kortvarig, mener hun, det er det andre livet som kommer etter døden som er avgjørende. Derfor passer hun på å leve moralsk riktig ut fra den muslimske tro og med Mohammed og de fire kalifer som forbilde.

Karima er en kvinne på rundt 40 år. Siden hun kom til Norge for over ti år siden, har hun slitt mye med sykdom. Bortsett fra sin mann og to barn, har hun ingen nære slektninger eller familie i Norge, og hun savner følelsen av fellesskap. Nylig døde moren hennes, og Karima hadde ikke råd til å reise til hennes begravelse. Hun leste i stedet Koranen fordi hun mente det ville hjelpe hennes mors sjel. Det er en vanlig praksis i islam å lese hele Koranen når noen dør. Som Nasrin snakket heller ikke Karima norsk. ”Jeg har mye smerte,” fortalte hun, ”og går til legen, men det hjelper meg ikke”. Hun hadde i stedet forsøkt Jacob-senterets korangruppe for å se om den kunne hjelpe henne. ”Kanskje smertene mine blir borte,” sa hun. Jeg kommer senere – i kapittel 8 – til å argumentere for at Jacob-senterets korangruppe tvert om reproducerer smerten til disse kvinnene.

Ezat

Jeg har allerede skrevet om Ezat i begynnelsen av oppgaven når jeg beskrev gettoområdene. Hun har seks barn. Før hadde hun jobb i posten, i dag lever hun av barnetrygd og kontantstøtte. Når jeg skrev om gettoområder, fortalte jeg hvordan hun hadde en travel hverdag på vaskeriet på Angarudd. Hun har alltid smertestillende tabletter i lommen.

Lav utdanning, religiøsitet og fattigdom førte til at hun i en sterk grad opplevde smerte. Hennes valgmuligheter er begrenset på grunn av manglende kapabiliteter. Ezat er svært deprimert fordi hun ikke kunne jobbe i posten. Hun trodde at det å få kontaktstøtte kunne gi henne et bedre liv. Tvert imot skjedde det at kontantstøtten kun holder til å betale husleien og strømregningen. Det ble ikke noe igjen til henne og hennes barn. Hun føler seg mer trøtt etter den siste fødselen. Denne trøttheten gir sterk fysisk smerte (Anna Hertting 2000) Når mannen bruker deler av kontantstøtten på å ta sertifikat på bil, med det håp at han senere skal få jobb som sjåfør, så følte hun at dette var feil bruk av penger. Til slutt følte hun at hun måtte bære en for tung byrde på sine skuldre og dette gjorde henne syk. Hennes smertefulle hverdag går til slutt utover barna.

Arezos historie

Arezo er i 30-årene og opprinnelig fra Pakistan, men har bodd i Norge i mer enn 21 år nå. Hun kom hit etter å ha blitt gift som 16-åring. Hun var bare en kort periode på norskkurs, men hun snakker likevel bra norsk. Hennes og hennes families liv i Norge er tungt; det handler om familieplikter, arbeid for å klare seg økonomisk og for å bevare familieæren og annet slitsomt arbeid. Hun forteller at hun har mye smerter, både hennes kropp og tanker er fulle av smerter. Arezo har jobbet svært hardt og har mye slitasje på kroppen, i tillegg sliter hun med depresjon. I dag er hun sykemeldt og går fra en lege til en annen, fra et sykehus til et annet og mellom forskjellige helseinstitusjoner. Hun gråter og forteller: ”I dag klarer jeg ikke å holde tekoppen min. Jeg har veldig mye smerte. Legen min forstår meg ikke.”

Hun fortalte at hun hadde kommet til korangruppen ”for å finne fred og ro” i sitt liv. ”Jeg vil finne på noe annet enn å være hjemme hele tiden,” sier hun, ”jeg rømmer fra

smertene mine”. Som dette viser, var hennes søken etter fred og ro knyttet til det å komme bort fra sitt vanskelige liv og til en søken etter en mulighet til å tenke på noe annet enn den tunge jobben i mannens butikk og sine familieproblemer. Hun var kommet til korangruppen fordi hun ikke kjente noen andre tilbud. Likevel, etter å ha vært der på Jacob-senteret to ganger, en gang på korangruppen og en annen på en treningsgruppe, kom hun frem til at det ikke hjalp henne. Hun mente koranlæreren snakket for mye om straff: ”Akkurat som min svigermor: alt handler om straff, ’Gud straffer oss, Gud sender sykdom til oss’ – hvorfor sender Gud all sykdom og smerte til muslimer? Alle i den muslimske verden har så mye elendighet og fattigdom.” Hun virket usikker og var veldig trøtt.

På tross av at hun har jobbet hardt i Norge hele sitt voksne liv, har hun offisielt ikke hatt noe arbeid, da hun ikke har registrert seg. Dette er en stor bekymring for henne, og hun føler seg sterkt nedvurdert når trygdekontoret sier hun ikke har jobbet. ”Jeg vil ha uføretrygd, men trygdekontoret aksepterer ikke det.” Hun trenger det absolutt for hun er full av smerter. På tross av at de har jobbet hardt hele livet, og Arezo har ofret den beste tiden av sin ungdom og tiden som ung kvinne, lever hun og hennes familie i konstant fattigdom. Hun har også ansvar for sine pleietrengende svigerforeldre som bor sammen med henne og hennes mann i Norge, i tillegg til ansvaret for sin syke mor i Pakistan. Dette er en stor belastning for henne. Jeg spurte Arezo hvorfor svigermor og svigerfar ikke søker hjelp ved et aldershjem, og hun svarer at det ikke var aktuelt; i familiekulturen i det pakistanske miljøet er det en stor skam at foreldre flytter på aldershjem. I realiteten har ikke Arezo kapasitet til å sørge for svigerforeldrene, og belastningene fra å måtte gjøre det er med på å skape de store smertene hun har. I tillegg til denne belastningen, fungerer svigerforeldrene som en forlengelse av mannens autoritet og kontroll over henne. De passer på at hun oppfører seg som en tradisjonell ærbar kvinne, slik de forstår det. Mannen, som er betraktelig eldre, er svært glad for denne politifunksjonen som foreldrene påtar seg, det hjelper han med å kontrollere henne.

Hun mangler også informasjon om lover og regler i Norge, noe som gjør hennes liv vanskeligere og hindrer henne i å forbedre sin situasjon.

Elisabeth

Elisabeth var en politisk flyktning fra Chile, som jeg også har presentert i min beskrivelse av gettoområder. Hun er en høyt utdannet kvinne og var med i motstandskampen mot diktaturet. Hennes smerte var sammensatt av både psykiske og fysiske årsaker. Hun klarte ikke å akseptere de sosiale forskjellene på Angarudd. Elisabeth hadde opplevd å bli diskriminert på jobben slik at norske kolleger ekskluderte henne. Samtidig opplevde hun det samme når hun strevde men å finne norske lekekamerater til sine barn. Etter langvarig angst som førte til fysisk smerte, klarte hun ikke å gå på jobb. Den individualiserte behandling hun fikk fra leger og psykiatere hjalp ikke hennes smerteproblematikk, som var mer sammensatt og kompleks enn å medisiner henne i det biomedisinske systemet i Norge. Jeg mistet henne som en viktig informant, tidlig i feltarbeidet, fordi hun foretok et radikalt valg og flyttet til Spania. På denne måten var hun sterk nok til å kjempe mot sin avmektighet og til å forlate sitt smertefulle sosiale felt i Norge. Da jeg pratet med henne etter at hun kom tilbake til Norge i en ferie, virket hun fornøyd og sa at hun hadde mindre smerter. Særlig den smerte som var knyttet til eksklusjon, var hun glad for å bli kvitt. Dette viser at de med høyere kapabiliteter er i stand til å kontrollere sitt liv og redusere sine smerter.

Belquis' historie

Belquis er i 40-årene, har tre barn og er enke. Hun er sykemeldt fra jobben som renholder ved en bedrift i Oslo etter en konflikt med sjefen og etter en ulykke som gjorde at hun fikk problemer med å bevege seg. Hun har tre barn mellom 11 og 20. Det er en kjempetøff oppgave både å dekke det materielle behovet og det følelsesmessige overfor barna – spesielt når man fungerer både som mor og far og er sosialisert til å tenke svært dualistisk om disse rollene. For Belquis er mange av de oppgavene hun gjør, en manns oppgave. Men hun mener det er Guds vilje at hun er i den situasjonen hun er, og strever for å gjøre sitt beste. ”Jeg vil ikke at barna skal føle at jeg har en sorg,” sier hun, ”jeg må være både far og mor for barna”. Hun strever etter et bedre liv og for at barna skal få en god utdanning og ikke måtte oppleve det hatet som hun føler mot seg i Norge. Hun føler seg helt isolert fra det norske samfunnet, og etter hvert som jeg ble kjent med henne, ble

jeg også klar over at hun manglet kunnskap om det norske helsevesenet og sine rettigheter som alenemor, og om samfunnet mer generelt. Hun ble svært glad og takknemlig da jeg fortalte henne at hun hadde krav på avlastning på grunn av sin sykdom.

Lenge måtte hun stå opp klokken fem om morgenen, ordne med frokost til barna og gå på jobb før de dro på skolen, før konflikten med sjefen og ulykken førte til at hun ble sykmeldt. Hennes ene datter er kronisk syk, noe som øker bekymringene hennes. Selv om jobben var hard, var den veldig dårlig betalt, men hun turte ikke klage. ”Hvis du sa noe mot sjefen eller klaget, ble du erstattet,” sa hun. Hun jobbet som rengjøringsarbeider og måtte vaske 33 toaletter og flere lange korridorer på veldig kort tid; korridorer som de andre ansatte brukte sparkesykkel i fordi de var så lange. Mens hun fortalte om sin vanskelige arbeidssituasjon, begynte hun å gråte. Når hun kom tilbake fra jobb var hun veldig trøtt. Hun hadde ikke noe overskudd til å lage mat til sine barn eller til å hjelpe dem med leksene, noe som gjorde henne svært trist. Hun var også svært trist for at hun var i så dårlig humør når hun kom hjem og møtte barna etter en slitsom dag på jobben. Hun viste meg sengen sin og sa: ”Jeg sier til barna at de skal gå på rommet sitt,” – hun ser på sengen sin, og sier – ”mens jeg går til min grav, og kaster meg i den”.

Hun forteller at på morgenen, når hun våkner, føler hun at hun ikke har hvilt nok. Hun har problemer med å sove. Hun har mareritt. Hun viser meg en hadith, hvor hun finner et sitat som hun bruker å lese 30 ganger på kvelden. Da føler hun at hun får mer ro og kan sove. Hvis hver muslim leser dette, blir alt bra, sier hun, og hun klarer å sove. Hun anbefalte meg også å lese dette. Senere skal vi se at hennes metode ikke alltid virker. Når dette skjer ble hun deprimert og dette gikk til slutt ut over barna. Dette kommer jeg tilbake til når jeg skal diskutere passive mestringsstrategier utover i kapittelet.

I tillegg til at jobben i seg selv var vanskelig og lite tilfredsstillende, var hun i konflikt med sjefen. Hun sammenligner henne med Sharon og Bush. Flere ganger gråt hun på vei hjem fra jobben, mens hun tenkte for seg selv om sjefen: ”En dag vil Gud straffe henne”. Hun visste ikke at hun som arbeider hadde rettigheter og at hun hadde mulighet til å organisere seg i en fagforening. Når jeg fortalte henne det, ble hun svært glad og fikk faktisk kontaktet LO som da kom inn som en forhandlingspartner i konflikten mellom henne og sjefen. Likevel, da de ikke kom frem til en enighet, fikk Belquis beskjed om at det var bedre om hun tok ut en sykemelding. Sjefen hadde også

anklaget henne for å gjøre en dårlig jobb. Hun viste meg en slitt personlig attest fra en dame som hun tidligere hadde vasket hos. Det var det eneste bevis hun hadde på at hun jobbet på en riktig og ærlig måte.

Hun fortalte at det koster henne store påkjenninger å klare sitt liv i Norge og at hun har måttet lære å klare seg selv av egen erfaring i møtet med den norske virkeligheten. Når jeg spurte henne: ”Du er en sterk dame, men hvordan klarer du dette livet?” pustet hun dypt, sukket og fikk et trist uttrykk i ansiktet, samtidig som hun sank sammen. Hun svarte; ”Farida, ikke spør meg, det er trist”.

Slik vi ser, manglet flere av disse kvinnene kunnskap om, og grunnleggende kompetanse og kapabiliteter for å klare seg i det norske samfunnet. De kunne ikke språket, og de hadde behov for hjelp fra Fahima i møte med norske institusjoner. Jeg ble selv spurt ved flere anledninger om jeg kunne fortelle dem hvordan de kunne finne seg jobb og unngå å gå på sosialkontoret, eller hvordan de skulle forholde seg til sosialkontoret eller trygdekontoret når de først måtte det, eller finne norskkurs, barnevakt eller barnehage som ikke kostet så mye. De har også smerter og de benyttet ulike strategier for å bekjempe smertene og for å forbedre sin situasjon. Noen gikk til legen, andre trakk på sin religiøse overbevisning, de tok medisiner og fant sin glede i barna eller de oppsøkte et av de få tilbudene de kjente til.

Belquis har også mye smerter og har problemer med å få sove. Legen har gitt henne sovetabletter, men ”jeg tar ikke medisiner,” sier hun, de gjør henne for trett om morgenen slik at hun kommer for sent på jobb. ”Jeg leser en religiøs tekst. I denne religiøse teksten står det om hvordan en mann kom til Mohammed for råd om hvordan han skulle takle sine smerter. Mohammed fortalte at han måtte lese en hadith med moralsk handling 30 ganger om dagen og at han da ville få sove godt og få et lykkelig liv. Mohammed sa også at smerte er en straff fra Gud og at man derfor må handle moralskt riktig om man vil unnsnippe den. Denne teksten leser Belquis 30 ganger hver kveld i håp om at det skal hjelpe henne med å bli bedre. Hennes bestrebelse med å være en god og moralsk muslim kombinert med de problemer hun har i sitt smertefulle sosiale felt, blir en kontradiksjon der hun ikke klarer å finne effektive mestringsstrategier. Når hun går til sengs, så manifesterer denne kontradiksjonen seg meget sterkt, derfor assosierer hun

sengen sin med en grav. Hun setter for høye krav til seg selv og dette skaper mye smerte for henne.

Shaeen

Shaeen har gått til psykiater for å få hjelp for sine smerter. Men på tross av flere undersøkelser, har de ikke funnet noe fysisk galt med henne. Unntaket er fysioterapeuten som mener hun trenger behandling for stive muskler; dette er den eneste anerkjennelsen hun har fått fra helsevesenet på at hun faktisk har smerter. Problemet er at fysioterapi ikke dekkes, Shaeen må dekke utgiftene selv. Den eneste løsningen psykiateren har på hennes søvnproblemer, er å gi medisiner. Hun sier selv at hun tar enorme mengder medisin. Hennes livsverden er preget av flere år i fengsel, hvor hun også var vitne til at hennes venner ble henrettet. Hun sier ”jeg skulle ønske jeg og ble henrettet – her lever jeg *mærget tadridji* [persisk. som en levende død, mens jeg gradvis visner]”.

I fengselet, sier hun, hadde hun og vennene ”bare en kropp i den fysiske tilstand, vi kjempet i våre kropp” – det var alt de hadde å kjempe med. Hun sammenlikner sin situasjon med den hennes kamerater, som bor i andre europeiske land, er i.

Ineffektive mestringsstrategier

Jeg skal nå se nærmere på de ulike mestringsstrategiene som disse kvinnene benyttet. De valgte ulike strategier for å forbedre og takle sin situasjon; hvilken de valgte er knyttet til deres livsverden og de mulighetene de har, som igjen er avhengig av deres totale livssituasjon. Ut fra hva de opplevde og fortalte og ut fra hva jeg kunne se, hjalp ikke disse tiltakene. Hvorfor? Mitt argument er at disse tiltakene ikke fungerte fordi de ikke tok tak i de sosiale omstendighetene som skaper dem. I visse tilfeller, slik jeg skal vise nedenfor, reproducerer slike tiltak til og med den belastende situasjonen som disse kvinnene befinner seg i. Som vi så i teorikapittelet, leder et problematisk sosialt felt også til en problematisk sosial kropp, dvs. til sosial lidelse og smerte. Smertene disse kvinnene opplever er derfor smerter som er knyttet til deres situasjon som kvinner og minoriteter.

Legebesøk: Biomedisinske tiltak

Andre, som Shaeen og Arezo, gikk til legen for å forbedre sin situasjon. Arezo, for eksempel, har mye smerter og har gått flere ganger til legen for å finne hjelp, men uten å lykkes.

Arezo: ”Jeg har så vondt at jeg ikke engang klarer å holde tekoppen min.”

Farida: ”Forklarer du legen at du ikke klarer å holde tekoppen din?”

Arezo: ”Legen min gir meg smertestillende tabletter, de virker bare kortvarig.

Norske leger er rare, når jeg går til legen min er han opptatt med sin datamaskin. Han ser ikke på meg, men stiller spørsmål om hvor jeg bor og skriver det på dataen. Legen er opptatt med datamaskinen og ser ikke engang på meg. Jeg savner at legen snakker med meg og at jeg får tid og blir hørt. Jeg blir ikke hørt av legen min. Det er ikke tid til å forklare at jeg ikke kan gå på trening. Han har ikke tid til å høre på meg, og skriver bare ut en tablett. I mange år har jeg fått forskjellige typer smertestillende tabletter. Til sist sa legen at han ikke kunne hjelpe meg mer, jeg må bare finne ut hvordan jeg kan mestre mitt liv, sa han, og leve med smerten.”

I et deprimert tonefall, sa hun: ”Kanskje skjebnen min er slik. Selv om jeg ber fem ganger om dagen, kanskje det er en straff fra Guds side, man vet aldri”.

Arezo er ikke fornøyd med den behandlingen hun får, hvorfor ikke? Innen biomedisinen anvender man en rasjonell og individualistisk tankegang og praksis; sykdom forstås hovedsakelig gjennom ”disease”-modeller. Slike modeller tar ikke hensyn til ”illness” eller den sosiale siden av sykdommer mer generelt. Mine informanter på sin side kommer for å få hjelp med smerter som i stor grad skyldes sosiale forhold. Derfor er de ofte misfornøyd med legene, og relasjonen mellom legen og dem er ofte preget av konflikt (jf. Sayed 2004). Derfor er også leger ofte misfornøyd med pasienter som Arezo.

I et intervju med legen på Tøyen helsesenter, en lege som jobber mye med minoritetskvinner, ble jeg fortalt at minoritetskvinnene selv har ansvaret for sin helse. Legen mente også at disse kvinnene ikke hørte på anbefalingene: ”De vil ikke bli

bedre,” sa hun. ”Hvordan kan jeg si til legen at jeg ikke kan gå på trening?” spurte Arezo, som vi så. Legen var opptatt av datamaskinen, sa hun, og hadde ikke tid til å høre på henne.

I Stortingsmelding 49 (2003-2004: 180) sies det at helsevesenet må ta hensyn til den totale livssituasjonen, men det presiseres ikke hvem det er som skal ta hensyn til dette. I dagens biomedisinske praksis er det ikke plass til illness. Medikalisering utnyttes av farmasøytiske firmaer som produserer en mengde medisiner for konsum, ikke for reell behandling (Malmquist 2001). Arezos fortelling viser hvordan hun er misfornøyd med denne medikaliseringen; legen skriver ut tabletter og sovemedisiner, uten at det hjelper.

Problemet til Arezo er kroniske, og kroniske former for smerte er ofte svært kompliserte og ikke minst svært kostbare å behandle. I tillegg vies de ofte ikke seriøs oppmerksomhet av legene da de ikke kjennetegnes av de tydelige og synlige tegn på kroppslig skade som disease-modellene krever.

Shaen fortalte at hun hadde forsøkt alt hva legen hennes hadde av tilbud, uten suksess. Til sist ble hun fortalt at hun måtte ”mestre” sitt liv og lære å leve med smerten. Den samme beskjeden så vi at Arezo fikk. De ble begge rådet til å trene og fikk tilbud om å delta i en samtalegruppe sammen med mennesker i samme situasjon. Men det ligger hindre i veien for at slike individualiserte tiltak skal kunne være effektive, og de tar heller tak i de sosiale strukturene som skaper smerten og lidelsen personer som Arezo og Shaen erfarer. Derfor er det naturlig at Arezo og andre henvender seg til andre tilbud i sine forsøk på å forbedre sin situasjon og slippe bort fra sin smerte. Nå skal jeg gå over til å diskutere noen av disse. Et viktig poeng er at de ikke virker og at de i visse tilfeller bidrar til å reprodusere smerten og den vanskelige situasjonen; i stedet for å bevisstgjøre fører de til en aksept og resignasjon ovenfor ens situasjon.

Passive mestringsstrategier

En strategi var det jeg i følge med Soares og Grossi (1999) kaller passive mestringsstrategier. Passive mestringsstrategier er strategier som ikke identifiserer eller engasjerer de reelle årsakene til den sosiale lidelsen og smerten. Passive mestringsstrategier er basert på en manglende kunnskap om reelle årsaksforhold. Et

eksempel er Belquis' lesning av Koranen hver kveld. Rundt juletider fikk jeg en telefon fra Belquis. Hun var svært lei seg og fortalte at hun ikke klarte å sove selv om hun hadde lest koransitatet 60 ganger. Hun hadde kranglet med barna som ville ha juletre, men hun hadde nektet siden jul var en kristen høytid. Hun var bekymret også for at hun kanskje holdt på å miste kontrollen over barna. Siden hun ikke fikk sove, var hun svært trøtt og irritabel og hun hadde derfor kjeftet på barna, noe hun angret sårt på nå. Hun var fortvilet, og barna var svært lei seg. Hun fortalte at hun ikke klarte lage mat eller gjøre noe for barna, hun var totalt handlingslammet. Jeg sa: "Kom hit og ta med deg barna, så skal jeg kjøpe god halal-mat, og så kan vi spise sammen." Ikke lenge etter de var kommet på besøk, lekte barna våre sammen og sang julesanger de hadde lært på skolen. Barna til Belquis var glade. Belquis var svært glad: "Se min Habibi! Se hvor glad hun er!" Hun virket som en helt ny person. "Hva gjorde du?" spurte hun. Hun visste ikke hvorfor barna hennes var så glade. Jeg fortalte at jeg ikke hadde gjort noen ting, bare at jeg hadde satt inn juletreet for barnas skyld. Jeg er heller ikke kristen fortalte jeg, men juletreet var noe jeg hadde for barnas skyld; det skaper glede for barna. Belquis så at barna var glade og sa seg enig, det var riktig. Men hun følte likevel ikke at hun kunne gjøre det samme. Jeg var ikke religiøs, sa hun, men hun var det, og dette var en kristen høytid.

Selv om mye forskning viser at religion kan hjelpe mot smerte og til å takle vanskelige situasjoner, kan det også føre til en slags fatalisme og resignert aksept overfor problemer som gjør at man ikke tar praktiske steg eller klarer å se praktiske løsninger på problemene. Belquis' passive mestringsstrategi engasjerte ikke de faktiske forholdene som skapte den belastende situasjonen hun var i, i dette tilfellet. Hun opplevde at en annen religiøs tradisjon enn hennes egen invaderte hennes hjem, gjennom hennes barn. Dette plasserte henne i et vanskelig dilemma. Hun opplevde at hun ved å etterkomme barnas ønsker, ville måtte forbryte seg mot sin religiøse tro, og omvendt. Hun klarte ikke selv å se at dette dilemmaet oppstår fordi hun tilhører en marginalisert gruppe, en truet gruppe, hvor grensene til "de andre" stenges (jf. Scheper-Hughes & Lock 1987; Gullestad 2001). Juletreet var et symbol som tilhørte "de andre" og ved å ta det inn i hjemmet ville det krysse en symbolsk grense, være "matter out of place" og derfor truende og forurensende (Douglas 1966). Men dette brakte henne i konflikt med hensynet til barna. Dilemmaet var så belastende at hun mistet besinnelsen og kjeftet, noe hun angret svært

mye på. Hun mistet nattesøvnen og forsøkte å finne en løsning i å lese koranavsnittet dobbelt så mange ganger som vanlig. I tillegg til koranen leste hun religiøse tekster som hun pleide å lese repetitivt. Klokken ble to om natten, den ble tre, men hun fikk ikke sove. Når hun kom til meg, ble ett problemet løst fordi barna fikk gleden av jul uten at hun måtte ta inn i sin sfære det hun forsto som ”de andres” religiøse symbol.

I forbindelse med passive mestringsstrategier ville jeg skrive og oversette innholdet av den tekst som Belquis leser 30 ganger for å kunne sove. Jeg ba Belquis mange ganger om å få teksten som hun fikk fra ”Jakob -senteret”, hun fikk ikke teksten tilbake fra ”Jacob– senteret” selv om hun ba om dette flere ganger.

En søndag fikk jeg et tilfeldig besøk av Jehovas vitner. De spurte meg om hva jeg jobbet med. Jeg sa: ”jeg strever med å bli ferdig med min hovedfagsoppgave om smerte”. De ble veldig engasjert og ga meg masse brosjyrer. De to lette i sekken og fant en av sine brosjyrer som handlet om smerte. De viste meg en tekst og leste høyt: ”Hvorfor tillater Gud nød og lidelse?”(Hva er det bibelen lærer? 2005:106). Innholdet av teksten var nesten den samme som det Belquis fikk av ”Jacob -senteret” og som hun leser 30 ganger hver kveld for å løse sine hverdagsproblemer og sine søvnproblemer. Budskapet i den muslimske teksten som Belquis leser og det som Jehovas vitner formidlet er: At det er Satan som styrer lidelse hos menneske, og disse tekstene inviterer hvert enkelt individ til å handle moralsk riktig. I den konteksten fikk jeg en forståelse i hvor stor grad Belquis opplever smerte fordi Belquis, som en religiøs kvinne og med mangel på grunnleggende kapabiliteter, setter for store krav til seg selv for å handle moralsk riktig.

I neste kapittel analyserer jeg det smertefulle sosiale feltet. Med hensyn til det smertefulle sosiale felt og min lange erfaring i å jobbe med afghanske kvinner i landsbysammenheng under den sovjetiske okkupasjonen, ga jeg Belquis noen råd. Slik at hun kunne bevisstgjøre seg i forhold til sitt sosiale felt i Oslo. Min anbefaling var at hun gjerne kunne repetere sine religiøse tekster så mange ganger hun ville, men det er viktig at du skjønner at det norske samfunnet ikke styres av Satan, men av det norske lovverket. Det finnes mye humanitet i lovverket. Dersom du blir bevisst på bruken av lovverket og på det institusjonelle moderne samfunnet, da kan du redusere din smerte og lidelse. Et konkret råd: Krev fra legen at du får den du fysioterapien du trenger. Snakk med barnevernet at dine syke barn ikke får stort ansvar. Bruk treningstilbudene du har krav på.

Belquis ble kjempeglad og fulgte mine råd. Nå føler hun seg bedre. Sist jeg snakket med henne sa hun til meg at hun en gang i uken går på magedans og danser med hijab.

Kapittel 7: Smertefulle sosiale felt

I dette kapitlet skal jeg analysere det sosiale feltet som minoritetskvinner lever i. Det er problemer i dette feltet som skaper smerte og lidelse for mine informanter. Som vi så i teorikapitlet, leder et problematisk sosialt felt til sosial lidelse: smerte i individers sosiale kropp. Dette sosiale feltet inkluderer forutsetningene for deres liv i Norge, globale hendelser og deres erfaring av krig. Den første tingen jeg skal se på, er mannsdominans. Men ut fra min empiri kan ikke mannsdominans alene forklare smerten mine informanter har; mannsdominans er kun en manifestasjon av en mer generell sosial kontroll som utspiller seg blant minoriteter. Derfor må man se på de strukturelle faktorer som påvirker individets opplevelse. Jeg stiller spørsmål om hva som er årsaken til denne sosiale kontrollen, en kontroll som er spesielt tydelig på Grønland i Oslo. Deretter skal jeg se på minoritetskvinnens relasjon til den norske nasjonalstatens institusjoner, et forhold som er karakterisert av konflikt og gjensidig misforståelse, og derfor er problematisk. Deretter kommer den nasjonale majoritetens hegemoni og den påfølgende følelsen som minoriteter har av å ikke tilhøre og av å være stigmatisert. Arbeidsledighet og fattigdom er også et sentralt aspekt ved disse minoritetskvinnenes sosiale felt.

Disse forholdene har sine årsaker i store globale endringer og prosesser. Dette kapitlet kommer derfor til å illustrere hvordan globale hendelser påvirker enkeltindivider. Bevisst eller ubevisst er vi en del av en global virkelighet som påvirker oss. Som Baumann sier, kan globalisering være en gave til menneskeheten, hvis mennesker i den globaliserte verden får like muligheter og tilgang til nødvendige ressurser. Det flerkulturelle samfunnet kan være et gode og en ressurs for både individet og samfunnet ellers. For mine informanter er dette ennå ikke tilfellet. Deres erfaring av globaliseringen er smertefull.

Sosial kontroll blant minoriteter

Sosial kontroll er et universelt fenomen, og er generelt større i rurale settinger hvor de sosiale båndene er flere og tettere. Generelt blir den sosiale kontrollen mindre i urbane kontekster hvor det er mange mennesker og sosiale relasjoner oftere er uniplekse. Her

skal jeg ta for meg sosial kontroll blant de minoritetsgruppene som mine informanter tilhørte – pakistanere, afghanere, marokkanere og somaliere – der den sosiale kontrollen er sterk. Denne sosiale kontrollen har sterkest feste på Grønland og andre gettoområder i Oslo. Spesielt er det kvinner som rammes av denne sosiale kontrollen. De er gjenstand for en streng psykisk og sosial kontroll, ofte fra sine menn. Kontrollen legitimeres ofte gjennom å vise til ”kultur”. Men det er ikke alene mannsdominans, vi kan ikke forstå dette gjennom å presentere innvandrer menn som voldelige personer, man må også se på dypere strukturelle forhold. Jeg begynner derfor med å se litt nærmere på mannsdominans og går deretter over til å analysere de mer dyptliggende årsakene til denne og den mer generelle sosiale kontrollen blant minoriteter. Jeg bruker empiri fra Grønland og andre liknende gettoområder i Oslo som utgangspunkt. Hvorfor den sosiale kontrollen var så sterk på Grønland, er et spørsmål som jeg ikke kommer utenom under mitt feltarbeid.

”Mannen er skyggen til Gud”

- Barin

Mannsdominans: Arezo, Naima og Barin

Mannsdominans er ikke knyttet direkte til religion eller en bestemt kultur, også norske kvinner var gjenstand for sosial kontroll av deres menn, slik Ødegaards (1932) studie av psykiske lidelser blant norske immigranter til Amerika viser. Blant disse immigrantene var kvinner underlagt sine menn. Menn som hadde etablert seg i USA, reiste tilbake til Norge for å finne seg en kone. De som allerede var gift, hentet sine koner inn til sitt nye land. Kvinnene ble satt til å passe på huset og lærte sjeldent engelsk. De var også økonomisk avhengige sine menn, og friheten var begrenset (1932:85f).

Dette er en situasjon veldig lik den minoritetskvinner i Norge opplever i dag. Også de kommer ofte som økonomisk avhengige av sine menn, i familiegjenforeningsprogrammer eller som innhentede nye koner etter at mannen har etablert seg i Norge (jf. Boyd og Grieco 2003). De lærer ofte ikke norsk, og deres frihet er i mange tilfeller begrenset. Dette er en situasjon hvor kvinner lever under konstant psykisk press fra sine menn og ikke får like muligheter til å utvikle seg eller å etablere

seg som en selvstendig kvinne. Som et resultat opplever de ofte en total handlingslammelse. Dette er en form for usynlig vold som er oversett i mediene. Vold er bare viet oppmerksomhet i ekstreme tilfeller, som når det begås et drap. I de siste årene har det skjedd mange slike drap, ikke bare i Norge men i flere av Europas drabantbyer og gettoer.

Slike ekstreme voldstilfeller er bare toppen av isfjellet, under den ligger det en vedvarende og usynlig vold mot kvinner. Æresdrap, som har vært mye omtalt i mediene i den siste tiden, er en ekstrem form for vold mot kvinner, og, som sagt, et uttrykk ikke bare for mannsdominans, men for sosial kontroll mer generelt; en kontroll som stort sett overses av mediene og av andre som kunne ha satt det på agendaen. Et annet ekstremt tilfelle av undertrykkelse, er de mange selvmord blant minoritetskvinner; også disse forbigås ofte i taushet. Jeg mener at det er viktig å se nærmere på religiøse organisasjoners rolle i opprettholdelsen av denne formen for sosial kontroll. Jeg kommer tilbake til dette nedenfor når jeg skal vise hvordan mannsdominans ikke alene er årsaken til sosial kontroll av minoritetskvinner.

Arezo er en av kvinnene som lider under denne formen for sosial kontroll. Hun er representant for tusenvis av immigrantkvinner som opplever smerte og lidelse på grunn av mannsdominans. Gråtende forteller hun sin egen livshistorie: ”Jeg har vært gift med mannen min i mer enn 21 år; noen dager etter bryllupet startet mitt elendelige liv.” Hun kom til Norge som kone nummer to, med beskjed om at hun måtte ta vare på mannens foreldre, det hadde han gjort klart allerede. I 21 år nå har hun jobbet i mannens butikk. Der bærer hun tunge banankartonger og gjør andre tunge arbeidsoppgaver. Hun blir veldig sliten og er svært trist for at hun ikke engang får sitte i kassen; hele tiden må hun arbeide på lageret: ”Jeg holder orden på butikken vår,” sier hun, ”min mann ønsket at jeg jobbet i lageret, mens han sitter stolt ved kassen...”. Hun klarte ikke å fullføre setningen, det snører seg i halsen, og hun blir våt i øynene. ”Hvorfor sitter du ikke i kassen?” spurte jeg forsiktig. ”Mannen min skammer seg når jeg sitter i kassen,” sier hun. ”Etter at jeg har flyttet de tunge banankassene til lageret, vil jeg sitte i kassen og slappe av og vise at jeg er et menneske som ham. Men vi kvinner må skjule oss; vi er *sjærm*-vesen [skammens vesen],” sier hun.

Det er ikke bare i butikken at mannen hennes forbyr henne å gjøre ting hun selv ønsker; hun fikk ikke lov å lære norsk selv om hun ville det, og hun får ikke ha like mye kontakt med sin familie som hun ønsker. I praksis har hun dermed mistet hele sitt sosiale nettverk etter at hun ble gift. I dag har hun bare kontakt med mannen og hans familie. ”En kvinnes plikt er å passe på mannen og hans familie,” sier hun. Hun føler seg ikke fri i eget hjem. Legen hennes hadde gitt henne beskjed om å sole seg siden hun manglet vitamin D. Heldigvis var mannen og svigerforeldrene i Pakistan noen måneder, slik at hun kunne sole seg på balkongen, noe hun aldri ville fått lov til ellers. Når mannen var borte følte hun seg fri, men var likevel engstelig for at kanskje grunnen til at de var borte var for å finne en ny kone – den tredje – til mannen. Etter at hun var blitt syk, var hun redd for at det kunne være slik.

Det var akkurat det som skjedde med Barin, fra Iran. Mannen hennes reiste bort for noen måneder og lot henne igjen med deres tre barn og et barn fra mannens tidligere ekteskap. Da han kom tilbake, hadde han giftet seg på ny, med kone nummer tre. Han var tidligere dømt for voldtekt i Iran, og da de kom til Norge, forbød mannen henne å snakke med de andre på norskkurs, mens han selv, som gikk på samme kurs, flørtet åpenlyst med andre kvinner. Han gir henne ikke engang lov til å høre på musikk. ”Hvorfor hører du på de kjærlighetssangene?!” sier han. ”Er du forelsket i noen?” Han har fortalt henne at hun er hans eiendom, og om han ser henne sitte tankepredt og kikke i luften, vil han med en gang vite hva hun tenker. Tidligere fant Barin seg resignert i mannens forsøk på å kontrollere henne – hvor hun gikk, hva hun gjorde, hvordan hun tenkte og følte – siden hun trodde det er Guds vilje at hun skal blidgjøre mannen: ”Mannen er skyggen av Gud,” sa hun.

Naima gikk på korangruppen ved Jacob-senteret i håp om at Gud ville straffe eksmannen hennes. Hun viste hvordan hun hadde blåmerker over hele kroppen etter at han hadde vært hos henne og slått henne for å få penger. Han hadde ikke bare slått henne, men også presset henne ved å true med å si fra til foreldrene hennes om at de nå var skilt, noe som ville ha satt Naima i veldig dårlig lys, siden det er kvinnen som regnes som å ha feilet når det blir skilsmisse.

Kollektivets makt over individet

Som sagt er det ikke bare mannsdominans som ligger bak den sosiale kontrollen disse kvinnene utsettes for og lider under. Det finnes også en mer generell sosial kontroll hvor gruppepress, rykter og kollektive sanksjoner mobiliseres når noen bryter med hva som regnes som moralsk akseptabel atferd. Arezo gir oss igjen et eksempel på dette.

Trening er en av de mestringsstrategiene som foreslås av leger i behandlingen av smerte; trening har også dokumentert god effekt som smertelindring (jf. Hubro undersøkelsen 2002). Følgelig var det å begynne å trene et av de rådene Arezo fikk når hun kom til sin lege for hjelp mot sine smerter. Hun fortalte at hun hadde mindre smerte da hun bodde i en annen kommune enn i Oslo, fordi hun trente slik legen hadde tiltrådt henne, og hun følte seg mye bedre. Men etter at hun flyttet til Grønland mistet hun muligheten til å trene.

Arezo: ”Legen sier at jeg må trene. Jeg blir lei av smertene mine. Da vi bodde i en annen kommune, var det bra. Jeg gikk på treningsstudio, og jeg hadde mindre smerter. Men etter at vi flyttet til Oslo, til Grønland, kan jeg ikke gå på trening [hun gråter og tørker bort tårene med sløret]. Her går folk mer til moské enn på trening.

Farida: ”Det er et treningsstudio på Tøyen, kan du ikke bruke det?”

Jeg merket at Arezo ble lei av spørsmålene mine. ”Hvis jeg forteller deg mer, blir sløret helt vått,” sa hun. Hennes kroppsspråk fortalte at hun hadde svært vanskelig for å svare.

Arezo: ”Uff Farida, glemmer du at vi pakistanske kvinner er *sjærm-vesen* [skamvesen]. Hvis jeg går på trening, blir mannen min flau, og det er en skam for hele familien. Folk vil si: ’Se, kona til Ahmad går på trening, og ryktene vil spre seg gjennom moskeen. Skammen rundt dette vil skape mer smerte. Det er verre enn i Pakistan, der er ikke folk så strenge. Hvorfor er det slik? Jeg orker ikke konflikt med familien og naboene, folk vil si at jeg ikke er en ærbar kvinne.”

De kulturelle muslimske verdier som mannen hennes og det rurale landskapet på Grønland krever, står derfor i veien for at hun skal kunne kjempe mot og finne en løsning på sine smerter. Bymisjonen har også et treningstilbud for kvinner, men Arezo ville heller ikke gå der da det ville ha startet rykter om at hun var blitt kristen, noe som er sterkt tabu og derfor ville ha innebåret at andre ville reagert negativt. Heller ikke svømmetilbudet hos Islamsk kvinneorganisasjon er tilgjengelig for Arezo, da det krever at man blir medlem. Det ville innebære at hun ville havnet i problemstillinger knyttet til konfliktfylte krav om lojalitet til andre muslimske organisasjoner (Aftenposten 10.05.2005). Igjen, denne sosiale kontrollen handler ikke alene om mannsdominanse: Som sagt, da Arezo bodde i sin tidligere kommune var hun gift med samme mann, men kunne gå på trening som hun ville – det er først på Grønland at det har blitt et problem. En mann med samme bakgrunn som mannen til Arezo, fortalte at han gjerne ville passe barna mens hans kone var på trening, slik legen hadde anbefalt henne siden hun hadde diabetes. Men på Grønland var det ikke mulig, sa han. Han var fanget i en håpløs situasjon:

”Folk var ikke så strenge i Pakistan. Jeg vet ikke hva som har skjedd med pakistanere på Grønland. Der samler de seg i moskeen og har ingenting annet å gjøre enn å snakke om andre og om hvor flinke de er til å passe på kvinnene sine. Mullaene sier det samme, de snakker bare om hvor viktig det er for oss å passe på våre muslimske verdier og våre tradisjoner når vi er i Norge.”

”Vær pioner” sa jeg. ”Start du. Si at du er en ærbar mann, men at du likevel vil la din kone gå på trening”. ”Nei,” sa han, ”det er for vanskelig”. ”Gå på Vika treningssenter, der er det et tilbud som heter ”aktiv på dagtid” for mennesker på trygd.” Dette tilbudet hadde han ikke hørt om – han tenkte seg om: ”Det er bra at det koster mindre,” svarte han, ”men likevel ser naboer at hun går og ryktene kommer til å nå moskeen, og jeg blir *sjærm-sar* [skamfull, angerfull, forlegen]. Det er bedre at vi flytter, vi skal finne en annen kommune.”

Arezo var enig, den eneste løsningen var å rømme fra Grønland. Jeg snakket også med mange andre kvinner i samme situasjon, alle lurte på hvor de skulle trene. Hva kunne de gjøre? Hvor skulle de gå? Den sosiale kontrollen var så sterk at den hindret dem

å gå noen andre steder enn til et fåtall tilbud som ble ansett som akseptable. Når Arezo sier at flere folk går til moskeen enn på trening på Grønland, bruker hun en subtil strategi, den skjulte transskripten, til å synliggjøre maktstrukturer.

Hvorfor har Grønland og lignende gettoområder endt opp som et ruralt landskap – midt i byen – hvor den sosiale kontrollen er sterkere enn den er i landsbyen i Pakistan? Dette er et stort spørsmål, og det er ikke min intensjon i denne oppgaven og svare på det. Likevel, så lenge denne kontrollen bidrar til å skape smerte for mine informanter, er den noe jeg vil se nærmere på her.

For det første: Både på Grønland og Angarudd og andre gettoområder gjelder et ruralt landskap, hvor ”alle kjenner alle”. Et ruralt landskap kjennetegnes av at relasjoner er multiplekse og har en annen sosial dynamikk enn i urbane kontekster hvor relasjoner i stor grad er uniplekse. Multiplekse relasjoner er relasjoner hvor personene kjenner hverandre i egenskap av forskjellige roller og på tvers av kontekster. Det rurale landskapet på Grønland og de øvrige gettoområdene i Oslo er i tillegg preget av nære slektskapsrelasjoner og nye nære bånd som oppstår i Norge.

Mange minoriteter bor i Oslo, en storby, og i et samfunn med moderne institusjoner som de ofte er i kontakt med. Samtidig er de segregert fra majoriteten og, slik Carlbohm (2003) påpeker i en annen sammenheng, kan de sees som et ”samfunn innen samfunnet”. Dette er en situasjon som har blitt konstruert på relativt kort tid, midt i hjertet av en moderne by. Slike rurale strukturer som den som kjennetegner Grønland i Oslo, kjennetegner også mange andre gettoområder, ikke bare i Oslo, men i hele Europa, Nord-Amerika og Canada. Denne rurale strukturen bidrar til at den sosiale kontroll blir sterk og, igjen, at kvinnene lider. Arezo gir oss et eksempel på hvordan dette oppleves:

”Når jeg går ut, er det en stor byrde for meg. Jeg må først og fremst gi en forklaring til svigermor og svigerfar på hvorfor jeg går ut. Jeg må til og med tenke på hva jeg skal si hvis jeg treffer naboen fra tredje etasje. Jeg må passe på hvilken vei jeg går slik at jeg ikke treffer visse personer. Jeg må til og med passe på at jeg har pakistanske klær, ellers går det rykter om at jeg har blitt norsk. Hvorfor er det

akseptert blant menn at de ikke trenger pakistanske klær, mens vi kvinner må ha det?”

En annen faktor er at når de første pakistanske arbeidsimmigrantene kom til Norge på 1970-tallet, hadde de riktignok jobb, men likevel store problemer med å etablere seg. De fleste bosatte seg på Grønland, et lavklasse- og stigmatisert område, hvor de bodde blant fattige nordmenn og rusmisbrukere. De kunne ofte ikke språket og hadde ingen familie. De hadde dermed en vanskelig tilværelse og få forutsetninger for å komme i kontakt med og etablere relasjoner til etniske nordmenn. Som både Douglas (1966) og Scheper-Hughes og Lock (1987) påpeker, har grupper som opplever at deres identitet og moralske og symbolske orden trues en tendens mot å forsterke grensene mellom dem selv og andre. Den sosiale kontrollen blant visse immigrantgrupper må forstås i denne sammenhengen. Den kommer til uttrykk også i hvordan disse migrantene, selv om de i begynnelsen organiserte seg i arbeidsforeninger, etter hvert gikk over til å organisere seg først og fremst i moskeer. Den sosiale kontrollen blant visse immigranter kan derfor ikke forklares ved å vise til innvandreres kultur og tro, slik for eksempel det populistiske Fremskrittspartiet forsøker å fremstille det, og slik mange i majoriteten tror. Slik vi så ovenfor, var norske immigranter til USA i mye av den samme situasjonen som immigranter i Norge er i dag. Denne sosiale kontrollen må derfor forstås i sammenheng med spørsmål om identitet og sosial tilhørighet som har blitt problematisert overalt i vår globaliserte verden (Giddens 1991, Bauman 2004). Dette er en forklaring på den sterke sosiale kontrollen hos visse immigranter.

Mangel på tilhørighet er annen side ved det moderne samfunnet som er spesielt problematisk for immigranter. I denne sammenhengen kan moskeene fungere som et alternativ, de kan gi en følelse av tilhørighet og et grunnlag for å danne seg en ny identitet.

En tredje faktor er at selv om de første immigrantene til Norge kom som arbeidsimmigranter, er, slik Unni Wikan (2002) viser, arbeidsledigheten i dag høyere blant immigranter enn blant majoriteten. Arbeid kan være en helt avgjørende faktor for å rotfeste en persons identitet (jf. Sayed 2004). Khalid Hussain skriver i *Pakkis* (1986) om hvordan faren begynte å frekventere moskeen etter at han mistet jobben, han begynte å

kle seg i tradisjonelle klær og tvang også barna til å gå i moskeen. På denne måten må moskeene og de religiøse organisasjoners økende innflytelse forstås i sammenheng med problematiseringen av identitet og tilhørighet som rammer immigranter og minoriteter spesielt, men som også er et generelt problem for det sen-moderne samfunnet som sådan. Dette spesielt i en flytende moderne virkelighet hvor, som Baumann (2004) sier, identitet er grunnleggende problematisert. I denne sammenhengen er det ikke tilfeldig at islamske trossamfunn har øket sin medlemsmasse fra ca 1000 i 1980 til over 73 000 i 2003. (Stortingsmelding 2003-2004:180). Veksten har selvsagt delvis å gjøre med at det er flere immigranter, men ikke bare dette. Man kan se en sammenheng mellom arbeidsledighet og religiøs revitalisering.

En fjerde faktor i fremveksten og opprettholdelsen av denne sosiale kontrollen som preger visse minoritetsmiljøer, er den makten religiøse organisasjoner har tilegnet seg. Dette er et felt som trenger egen forskning. Her vil jeg bare minne om at mine informanter selv nevnte moskeene når de ville forklare den sosiale kontrollen de var gjenstand for. Det har også vært uttalelser fra imamer som viser at de støtter en form for sosial kontroll av minoriteter, slik som når en imam uttalte i (Dagsavisen 13.11.05: 8) at det var legitimt for en mann å slå sin kone. Dette genererte imidlertid sterke reaksjoner, først og fremst fra minoriteter som ba om at imamers innflytelse måtte begrenses. Imamer uttrykker seg i dag i mediene om flere saker som angår minoriteter, og de har fått mer makt her i Norge enn de hadde i opprinnelseslandet (jf. Wikan 2002, Gullestad 2002). Hvis disse organisasjonene er så sentrale i opprettholdelsen av den sosiale kontrollen som visse ting kan tyde på, er det verdt å stille noen kritiske spørsmål til den innflytelsen de har fått og til den økonomiske støtten de mottar av staten. Unni Wikan er i *For ærens skyld: Fadime til ettertanke* (2003:265) bevisst på at religiøse organisasjoner er på banen i Norge, men hun skriver ikke hvorfor de er på banen eller under hvilke omstendigheter de får sin makt. Dette er synd, siden det trengs forskning på dette.

En femte faktor er at mange av disse minoritetene kommer fra tradisjonelle og patriarkalsk orienterte landsbyer i Pakistan, Afghanistan, Tyrkia, Marokko og Somalia, steder hvor den ære og skam-kodeksen som den sosiale kontrollen på Grønland og andre steder styres av, har sterkt feste. For eksempel kommer de fleste pakistanere i Norge fra provinsen Punjab, hvor det ifølge Unni Wikan begås mer enn 500 æresdrap per år

(Aftenposten 27.5.06) og hvor fundamentalistiske partier som deobandi-bevegelsen har stor innflytelse. Patriarkalske, tradisjonalistiske og religiøse verdier har også sterkt feste og er sterkt politisert også i Afghanistan og Somalia, noe som er knyttet til den historiske innflytelsen av militante fundamentalistiske bevegelser som i deobandi-tradisjonen (Vogt, 2000:24). Men her er det viktig å holde tungen rett i munnen slik at vi ikke essensialiserer dette som absolutte kulturforskjeller. For det første er denne medbrakte ”kulturen” bare en del av det som skaper den sosiale kontrollen, mer viktig er de ovenfor nevnte strukturelle faktorene som opererer i Norge. Slik Bourgois (1995) viser i sin analyse av situasjonen blant puertoricanske immigranter i New York, USA, må man se på den subtile dynamikken mellom agency og struktur for å forstå det sosiale feltet mennesker lever under. For det andre er den ”kulturen” immigranter bringer med seg, et resultat av en sosialiseringssprosess som selv er et produkt av bestemte sosiale og historiske forutsetninger, slik som kolonialismen, den kalde krigen og globaliseringsprosesser.

For å oppsummere argumentet så langt: En side av det smertefulle sosiale feltet som minoritetskvinner og andre lever i, handler altså om sosial kontroll. Mannsdominans var første ledd i denne kontrollen, men vi så at det ikke bare er mannsdominans som er årsaken til denne sosiale kontrollen. Det er strukturelle forhold som er mer sentrale årsaker til denne: Det rurale landskapet som har blitt bygd opp på Grønland og andre gettoområder i Oslo, partikularistiske grensemarkeringsprosesser blant grupper hvis identiteter og tilhørighet problematiseres innen en globalisert virkelighet samt innflytelsen til konservative religiøse organisasjoner og autoriteter, også det en konsekvens av partikulariseringsprosesser. En annen faktor er som sagt den kulturelle bagasjen noen minoriteter bringer med seg. Men vi må altså ikke bruke denne kulturelle bagasjen som eneste forklaringsvariabel.

Hvorfor kvinner rammes hardest av sosial kontroll

Både menn og kvinner lider altså under den sosiale kontrollen som gjelder. Men det er likevel kvinner som rammes hardest. Når Arezo peker på reaksjonene som ville komme

om ”kona til Ahmad går på trening” og sier at det ville være en skam, viser hun oss hvordan den sosiale kontrollen er spesielt rettet mot kvinner.

Hvorfor er denne sosiale kontrollen først og fremst rettet mot kvinner? Sjærm [skam] er et sentralt begrep i den moraliteten som styrer den sosiale kontrollen. Naser Khader (1996) skriver om ære og skam og om hvordan de uskreve regler styrer hverdagslivet for mange muslimer. På samme måte som Marit Melhuus (2001) beskriver at ære og skam er knyttet til kjønn og krever to forskjellige former for adferd for mann og kvinne, sier Khader at kvinners ære er knyttet kun til hennes seksuelle oppførsel. Mens menns ære er knyttet til mange faktorer, som for eksempel deres evne til å forsørge familien, deres evne til å skape respekt for familien og deres evne til å beskytte kvinnens seksuelle atferd og dydighet. Menns ære forutsetter at de passer på og kontrollerer kvinners seksualitet, søstere og koner. Etymologisk er sjærm forbundet med sjærm-gah, som betyr kvinners ytre kjønnsdeler. Innen denne sosiale kontrollen spiller kvinnen som enkeltindivid liten rolle; hun er mor, hustru, datter.

Vi ser at den sosiale kontrollen som Arezo og mange andre kvinner lider under og som skaper smerte for dem, er en kollektiv form for å kontrollere kvinners atferd som skaper smerte og lidelse for kvinner. Veena Das (1995) skriver om den indiske delingen i 1947 hvor mer en 100 000 kvinner ble voldtatt og eller drept. Men av hensyn til den nasjonale æren ble kvinners smerte og lidelse holdt skjult. Veena Das' eksempel er et eksempel på en sterk sosial kontroll på en større skala. Veena Das (1995) snakker om nasjonens ære og skriver om hvordan kvinners smerte og lidelse skjultes i denne konflikten mellom India og Pakistan. Under denne nasjonale æren, ble mer enn 100 000 kvinner voldtatt av menn fra begge sider, og kvinnene – både muslimske og hinduistiske – i blant indiske og pakistanske kvinner under separasjonen mellom Pakistan og India.

Innen dette samfunnet gjelder en patriarkalsk ære og skam moralitet som den sosiale kontrollen reguleres ved. Marit Melhuus (2001) beskriver som nevnt hvordan ære og skam begrepet er knyttet til kjønn og krever to forskjellige former for atferd for menn og kvinner. Det er også interessant at hun fant denne æres og skam moraliteten i et ruralt landskap i Spania som – slik tilfellet er med min empiri – lå midt i en moderne nasjonalstat.

Når disse organisasjonene får mer makt, øker den sosiale kontrollen og kvinnen blir lidende. Som Arezo sa: Da hun bodde i den forrige kommunen, kunne hun gå på trening, men på Grønland ”går folk mer til moské”.

Marianne Gullestad (2002:302) er mer eksplisitt. Hun skriver at multikulturalisme medfører at ”menneskene bindes fast i klart avgrensede og gjensidig utelukkende grupper, en fare som forsterkes gjennom en statistikkbasert og regelorientert administrasjon i samspill med etniske og religiøse ledes ønsker om å befeste sin autoritet”. Også Hylland Eriksen stiller flere steder i sine publikasjoner spørsmål ved forestillingen om at religion er en privatsak i Norge. Religion, sier han, har innflytelse i offentligheten. Også Oddbjørn Leirvik (2005) peker på at religion er et offentlig anliggende. Et aspekt ved denne offentligheten er hvordan staten i praksis har valgt å respektere trossamfunns autonomi – på tross av likestillingsloven fra 1978 som forbyr kjønnsdiskriminering. Det er ikke tilfeldig at en mullah tør å si til Dagsavisen at det er lov å slå kvinner.

Fremvekst av religion som et resultat av partikulariserende effekt av globalisering

Byggingen av moskeer og fremveksten av religiøse aktiviteter vitner om en prosess hvor religion og moskeer blir dominerende autoriteter i mange aspekter av religiøse minoriteters liv. Det er en side ved globaliseringen at en mullah fra Afghanistan, Sabghatulla Mudjaddadi, parlamentspresident i Afghanistan og en mann med svært konservative og religiøse holdninger, stifter en moské i Norge (Vogt 2000:21). I Norge er ikke religion en privatsak, det er en del av samfunnsstrukturen. For eksempel har prester funksjoner på sykehuset. Verken i Afghanistan eller Pakistan finnes det noen slik ordning. Sykehus er et domene for biomedisinen og leger. Mullaene og andre religiøse figurer påtar seg medisinske funksjoner for dem som ikke har råd til å dra til et sykehus.

Den multikulturalistiske forvaltningen av religion i Norge skaper sterk sosial kontroll og smerte. Dette kommer i konflikt med individets anerkjente rett både i norsk og internasjonal lovgivning. For eksempel foreldre som sender barna til korangruppene:

Dette, kan man argumentere, bryter med prinsipper i norsk lovgivning, hvor det heter at individet skal stå i sentrum: ”Alle, uavhengig av bakgrunn, har den samme retten til å bli betraktet som et individ og ikke bare som en del av en gruppe eller religiøs menighet. Alle barn og unge, uavhengig av deres bakgrunn, må være i stand til å forme deres egen identitet og fremtid” (Stortingsmelding 1996-97:8; sitert på engelsk i Wikan 2002:73, min oversettelse).

Rita er norsklærer; en av hennes elever går tre ganger i uken til et trossamfunnsarrangement for å lære Koranen. Dette gjør at han ikke kan være med på bursdagsfeiringer, fotballtrening etc. Skolen observerte at denne gutten var veldig isolert, han satt for seg selv og lekte ikke med de andre, han lo aldri. Skolen ville gjøre noe med dette. De anså at trossamfunnets rolle i guttens liv var i strid med barns rettigheter, og problemet var så alvorlig at lærerne og skolen kom i konflikt med trossamfunnet og foreldrene. Moren til gutten hevdet at det var viktig at han beholdt egen kultur og religion, men faren fortalte at han følte seg presset av trossamfunnet.

Disse aktivitetene skaper en skjult rasisme og avstand og dette skiller barna fra sine venner. Mye av denne religiøse diskursen går på redsel og frykt, straff og plikt, og multikulturalismen legitimerer slike praksiser som en del av ”deres kultur”). Den paradoksale rettigheten i det norske samfunnet der det står at alle barn har rett til å utøve sin religion kan slå skjevt ut. Nettopp slike rettigheter kan være med på å forsterke grensene mellom majoritet og minoriteter. I en del situasjoner vil foreldrene velge for barna, som i siste instans vil lide. Et viktig spørsmål er hvor grensene går for den private sfære og i hvilken grad foreldre skal ha rett og makt til å oppdra sine barn.

Konflikt med det sosiale feltet

Vi så i teorikapittelet at det er svært viktig at det er en overensstemmelse mellom livsverden eller habitus og et bestemt sosialt felt for at en person skal kunne fungere flytende innen rammen av det angjeldende sosiale feltet. Når uoverensstemmelsen blir for stor, leder dette til konflikter og skaper belastninger og derfor smerte for hver enkelt person. Denne formen for smerte, som er knyttet til den totale livssituasjonen, er vanskelig for biomedisinen og dens leger å forstå og behandle. Her kommer jeg med

eksempler på denne type konflikt, som jeg ser som en årsak til smerten minoritetskvinner erfarer.

Mangler på nettverk

En del av å fungere i det norske samfunnet, er å ha norske venner. Dette gjelder både barn og voksne. Mødrene passer på at barna får norske venner, slik vi så med Elisabeth på Angarudd ovenfor.²⁷ Å få kontakt med og finne venner blant nordmenn, er et av de største problemene for mange immigranter. Slike nettverk er ikke bare verdifulle for å skape en følelse av tilhørighet og mening og for å dekke et grunnleggende behov om nærhet og intimitet, men også av praktiske grunner: for å finne en jobb, for å lære språket, for å lære mer om det samfunnet man lever i og så videre. Men mange mislykkes med dette; avstanden mellom livsverden til minoriteter og majoriteter er ofte for stor.

For eksempel Arezo. Hun føler seg meget fremmed i Norge, og hun mangler et sosialt nettverk på tross av at hun tok initiativ til å finne et nettverk etter at hun først kom til Norge. Det var viktig for henne å bli kjent med nordmenn, sa hun, og hun hadde derfor en dag invitert sin norske nabo på middag. Naboen kom, men dagen etterpå hilste hun ikke på henne.

”Nordmenn er rare,” sa hun, ”de glemmer fort. I Pakistan, når du blir invitert og har spist sammen med noen, er det du som inviterer neste gang. Det er starten på et vennskap med respekt, men nordmenn glemmer. Jeg gidder ikke å invitere nordmenn mer, de liker ikke oss.”

Jeg spurte: ”Hvorfor glemmer de fort, og hvorfor vil de ikke hilse på deg?” Arezo smilte, hun syntes det var morsomt å snakke om nordmenn og hadde for lengst gjort seg opp en mening om hvorfor det var slik – hun hadde også stilt dette spørsmålet. ”Jeg vet ikke, men kanskje er aviser viktigere enn mennesker for nordmenn. De leser aviser på T-banen, de leser aviser hjemme alene, og de sier at de koser seg. I avisene skriver de mot oss og de tror på det som står. Derfor var det kanskje at min nabo ikke ville hilse neste dag”. Hun leser aldri selv avisen, men har hørt fra andre at mediene skriver mot innvandrere.

²⁷ I kapittel 1.

Arezo bruker den rurale tenkningen som er vanlig i en pakistansk landsby. I byene er relasjoner annerledes og folk danner nettverk på andre måter, for eksempel gjennom interesseorganisasjoner. Arezo har ikke mulighet til dette på grunn av komplekse årsaker. Dessuten er hun sosialisert i et ruralt felt hvor naboer betyr mye og hvor det å dele mat er svært viktig. Hun og naboen hun inviterte befinner seg imidlertid i en urban kontekst, hvor lokalitet ikke lenger er av særlig betydning for å utvikle sosiale bånd (jf. Giddens 1991). Den urbane situasjonen skaper nye forutsetninger for å danne relasjoner og etablere nettverk. Men dette ser ikke Arezo, hun har en tendens til å tolke naboens reaksjon i lys av nordmenns objektive annerledeshet. En annen måte å forstå naboens reaksjon, at hun ikke hilste og ikke gjengjaldt Arezos invitasjon, er i lys av den subtile asymmetriske maktrelasjonen som eksisterer mellom minoriteter og majoritet. Den andre siden er at majoriteten også mangler kunnskap om minoriteter og ofte feiltolker deres intensjoner. På samme måte som Arezo overså denne strukturelle forklaringen og i stedet fokuserte på nordmenns objektive annerledeshet for å forklare naboens reaksjon, gjør mange fra majoriteten det samme ovenfor innvandrere.

Et annet problem er vanskeligheten med å forholde seg til det norske klimaet. Den lange vinteren i Norge er en faktor for kvinner som ikke er vant til å gå ut om vinteren og som ikke har noen skiferdigheter eller andre vinteropplevelser. De blir totalt isolert fra samfunnet. Flere av mine informanter var alt for dårlig kledd om vinteren. De gikk i tynne klær selv om det var veldig kaldt. De manglet tilstrekkelig kunnskap til å kunne kle seg etter været og sesongen. Kvinner som jobbet ute av hjemmet, visste som regel hvordan de skulle kle seg, men med de som var hjemmeværende, var det verre.

Minoriteter i møtet med sosialkontoret og andre institusjoner

Norge er et moderne samfunn, og i moderne samfunn spiller institusjoner en sentral rolle. Moderne institusjoner er annerledes enn de som ofte gjelder der hvor informantene mine kommer fra; de styres i stor grad av et abstrakt og formelt regelsett, som både funksjonærene og klientene må rette seg etter. Et av problemene som skaper smerte hos mine informanter, er at de mangler kunnskap om disse institusjonene. Funksjonærene som jobber innen institusjonene, mangler på sin side ofte kunnskap om innvandrere. Det som skjer er at møter og relasjoner mellom de lavere funksjonærene og immigrantene,

ofte er konfliktfylte og preget av misforståelser. Dette resulterer ofte i at immigranter erfarer institusjonene eller funksjonærene selv som ”rasistiske” eller fiendtlige, mens funksjonærene ofte ser immigrantene som å være overdrevent krevende og problemskapende. Denne konflikten skyldes immigrasjonssituasjonen og manglende kunnskap på begge sider; dette er igjen et resultat av strukturelle forhold som individet erfarer på kroppen i form av smerte.

Vi kan se på noen eksempler på denne konflikten.

Shogofa er utdannet lærer med mange års erfaring fra undervisning fra hjemlandet, men nå kan hun ikke engang hjelpe barna. ”Jeg har en usikker fremtid,” sier hun, ”jeg kan ikke reise til Afghanistan i denne situasjonen, og livet i Norge er veldig vanskelig. Mannen min døde i krigen, og jeg må ta vare på mine barn. Min situasjon er som et garn det er umulig å nøste opp.” Hun er en stolt kvinne, kjempet mot sovjetokkupasjonen i Afghanistan før hun kom til Norge og føler seg ydmyket av den situasjonen hun i dag er i. ”Nordmenn sier ’stakkars afghanere’, de ser ikke din bakgrunn. De forstår ikke at vi hadde et bra liv, en identitet og en utdanning før krigen.” Selv om hun har undervist i mange år, blir ikke hennes erfaring anerkjent: ”Det er min største smerte,” sier hun, og klager over at nordmenn og norske institusjoner antar at innvandrere er inkompetente bare fordi de ikke har jobbet i Norge og tilhører ”de andre”. ”Man må skaffe seg arbeidserfaring, man må gå fra et kontor til et annet, de ser ikke at jeg allerede har mange års erfaring med å jobbe med mennesker,” sier hun.

Hun har søkt mange jobber og sendt over 40 søknader – ”40 frimerker, det er dyrt!” sier hun. Men har ikke engang fått svar. ”Jeg har hatt flere praksisplasser og fått gode attester,” sier hun. ”Hvis jeg hadde dårlige attester så hadde de hatt rett til å ikke gi meg jobb, men når jeg har gode attester, hvorfor gir de meg ikke jobb? Jeg vil jobbe, men det er ikke noe jobb i dette landet. Det skaper mye smerte for meg.” Uten jobb var hennes eneste alternativ å gå til sosialkontoret for å få hjelp, noe hun absolutt ikke liker og føler seg dypt ydmyket over. Hun forteller at blodårene svulmer når bussen hennes passerer sosialkontoret, og hun får svært vondt i hendene. Da klemmer hun dem opp til halsen og lukker øynene til bussen har passert to stopp, sier hun. ”Jeg kaller sosialkontoret ’torturkontoret’, selv om det finnes snille folk der også”.

På sosialkontoret krevde de at hun måtte ta med dokumentasjon fra norskkurs for å få hjelp. Derfor gikk hun til skolen som holdt kurset for å få bekreftelsen, men da hun kom tilbake med dokumentasjonen, spurte saksbehandleren, en ung jente, hvor mange flere timer med norskkurs hun hadde rett til. Saksbehandleren spurte i overensstemmelse med regelverket – hvis man har brukt opp sin kvote med tid, så må man melde seg arbeidsledig og har derfor ikke rett til sosialstøtte. For Shogofa innebar det at hun måtte dra tilbake til skolen for å få dokumentert at hun ikke hadde brukt opp den tiden hun hadde rett til. Da hun kom tilbake til saksbehandleren, spurte hun hvor mange timer Shogofa hadde vært på kurset, og Shogofa måtte enda en gang tilbake til skolen for å hente mer dokumentasjon. Hun ble naturlig nok veldig sint av å måtte dra frem og tilbake på denne måten. Gråtende fortalte hun om hendelsen. ”Se her,” sa hun:

”Jeg rev i stykker papirene og kastet det i ansiktet på saksbehandleren. Jeg gråt og sa at mobbing og ydmykelse har sine grenser! Og jeg gråt, og sa: ’Jeg er ingen tigger! Jeg ble tvunget til å komme til dette landet, ikke for brød og penger, men for å beskytte meg fra krigen. Jeg hadde en høy stilling i Afghanistan, mannen min var general! Jeg flyktet fra våpen og krig. Vi hadde ingen våpen, det var dere som sendte våpen dit og forstyrret våre rolige liv: Russerne sendte våpen til sine allierte og Vesten til sine. Nå er Afghanistan et våpendepot. Det er våpen og drap overalt, alt kommer utenfra! Vær så snill ikke send våpen til oss, så slipper vi å være her! Og når vi kommer hit, forsetter dere å mobbe og ydmyke oss!’”

Hun gråt og skrek om krigens elendighet slik at andre saksbehandlere kom ut og trøstet henne. ”Jeg aksepterte ikke ydmykelse og kontrollen fra russerne – jeg gjorde motstand. Hvordan kan jeg akseptere ydmykelse fra en ung jente som jobber på sosialkontoret?!” sier hun. ”Det er ikke menneskelig!” Den unge saksbehandleren ble helt overrasket over Shogofas reaksjon. Hun forsto ingenting av hva Shogofa snakket om: ”Vær så snill Shogofa, jeg vet ingenting om det, jeg har ikke sendt noen våpen. Stakkars Shogofa, du trenger en psykiater”. Shogofa ble mer sint: ”Stakkars?! Er jeg stakkarslig eller er du?!” Gråtende sa hun: ”Jeg mener ikke at du eller bestefaren din sendte våpen, jeg mener at

Norge og andre land, særlig Nato-land, sendte våpen. Ikke kall meg stakkars! Les din historie, hva dere har gjort med oss!”

De strukturelle forholdene som har ført til at Shogofa og andre som henne har havnet i den situasjonen de er i dag, er forhold knyttet til fremveksten av det flerkulturelle samfunnet. Vi så de tre hovedårsakene til dette i kapittel 3: kolonialismen, den kalde krigen og globaliseringsprosessen mer generelt. Shogofa er et offer fra den kalde krigen. Under motstandsbevegelsen transporterte hun våpen til mudjahedin i Kabul, gjemt under hennes chadri. Hun fortalte meg at det mudjahedin egentlig trengte, var medisin, men ingen sendte det – bare våpen. På den tiden stilte hun ikke spørsmålet, men i dag spør hun: ”Hvem sendte disse våpnene? Hvorfor sendte de ikke medisin? Vi trengte medisin.” Og hun ser dette i sammenheng med den vanskelige situasjonen hun er i nå. For saksbehandleren som er sosialisert i et svært individualisert samfunn, er det meget vanskelig å se disse sammenhengene og forstå hva Shogofa snakker om. Hvis hun er som de fleste i Norge, har hun fått vite gjennom skolen og mediene at Norge er en human nasjon, et land som hjelper det fattige og lidende rundt om i verden, og har derfor ikke fått vite noe om disse forholdene som Shogofa har erfart og er et offer for. Det er derfor ikke individuelle ansvar og valg som har ledet Shogofa og andre i den vanskelige situasjonen de er i. På grunn av denne manglende kunnskap om hverandres situasjon – og fra Shogofas side, manglende kunnskap om hvordan sosialkontoret som en moderne institusjon fungerer – ender møtet mellom Shogofa og sosialkontorets funksjonær i en konflikt med gjensidige anklager og misforståelser. Som Sayed (2004) har vist med empiri fra Frankrike, er dette svært vanlig i møtet mellom immigranter og institusjonene i vertslandet.

Etter Shogofas utbrudd, satte saksbehandleren opp en time hos psykologen for henne. Shogofa mener at sosialkontoret har skapt psykiske problemer for henne; hun oppfatter ikke seg selv som psykisk syk. Likevel, etter møtet med psykologen, følte hun seg bedre.

”Psykologen prater og har begrenset handlingsmulighet, men hun klarte å snakke seriøst med sosialkontoret og å bytte saksbehandler, og å snakke seriøst med Aetat for å finne en jobb til meg. Den jobben jeg har nå, er jeg veldig glad i. Jeg

har mindre smerte i nakken og hver dag når jeg går på jobb, føler jeg meg kjempebra. Jeg er fornøyd med den jobben, selv om den ikke passer med min utdannelse og erfaring. Jeg er glad for å ikke måtte skrive håpløse jobbsøknader lenger eller søknader til sosialkontoret. I Norge sier de at du har ansvar for ditt liv; jeg har gjort mitt beste og sendt søknadene, men hva slags ansvar har jeg utover dette? Når jeg går på jobben føler jeg meg slik jeg gjorde som student; jeg kjenner den friske luften og føler meg frisk. Jeg kler meg fint, sminker meg og det gir meg en følelse av håp. Jeg føler at livet kan gå videre”.

Det er en forskjell på Shogofas livsverden, smerte og lidelse og hvordan biomedisinen, her representert ved psykologien, tenker om og forholder seg til sykdommer. Problemet til Shogofa ligger i hennes totale livssituasjon. Grunnen til at psykologen hun ble sendt til faktisk hjalp henne, var at hun tok tak i belastende omstendigheter i Shogofas liv – hun hjalp henne med å finne en ny saksbehandler og en jobb. Men dette er sjeldent. Psykologer – som legene – har begrensede handlingsmuligheter og er ofte fokusert på individet, medikalisering er et eksempel på dette. Det jeg argumenterer for er at hensyn til den totale livssituasjonen må bli en integrert del av helsetilbudet. Slik Hahn (1995) sier, kan sosiale forhold og relasjoner skape sykdom likeså ofte som mer kjente patogener som bakterier og virus. Det er nå endringer på gang innen biomedisinen som bekrefter dette og som søker å få mer rom for denne subjektive dimensjonen av sykdom. Narrativ medisin fokuserer på pasientens oppfatning av sin sykdom og forsøker å finne måter å objektivisere subjektiv lidelse på ulike måter (Carr, Loeser og Morris 2005).

Saksbehandleren forstår Shogofas problem innen den biomedisinske forståelsen av sykdom, og mener derfor at Shogofa trenger psykiatrisk hjelp. Selv om Shogofa fikk en del anbefalinger og hjelp fra psykiateren hun gikk til, mener hun selv at det er hennes totale vanskelige situasjon som gjør henne syk – ifølge saksbehandleren ”psykisk syk”. Som vi har sett i teorikapittelet, kan vi skille mellom ”disease” og ”illness”. Legene, psykiatere og saksbehandleren ser etter disease og symptomer som passer i denne kategorien.

Selv om hun kun har en 50 prosents stilling, slipper Shogofa nå ved enhver anledning å dra til sosialkontoret og be om hjelp. Hun er veldig engasjert i jobben og

jobber hardt i håp om å kanskje få en fulltids og fast stilling. Hun har fått igjennom at pølser og kaker blir erstattet med sunnere kost for barna (hun har skrevet ned noen oppskrifter på afghanske retter) og hun tar av seg hijaben når hun er på jobb, fordi hun er bevisst på de fordommene og den redselen som er rettet mot muslimer, spesielt etter 11. september og fordi hun ikke vil skremme ungene. Etter jobben tar hun sløret på igjen.

Etter at hun har fått denne jobben trenger hun ikke lenger å bruke hele dagen på å forsøke å nøste opp trådene i sine problemer, hun kan gå på jobb. Barna er også veldig stolte for at moren jobber. Når de andre barna spør dem om hva moren gjør og hvor de får penger fra, kan de stolt svare at hun jobber.

Nå i ettertid reflekterer hun over konflikten med saksbehandleren og ser den fra et annet perspektiv. Hun angreer på hvordan hun angrep saksbehandleren, hun var i en desperat situasjon, men nå når hun føler seg bedre, forstår hun at det ikke var saksbehandlerens skyld. ”Stakkars, jeg var så dum som sa ’gå og les din historie’ til henne. Hvilken historie? Men det er viktig at nordmenn forstår hvorfor vi kommer hit.”. Hun har rett i stor grad, mange er ikke klar over hvorfor immigranter kommer til Norge og hvilke historiske og politiske årsaker som ligger bak. Den dominerende forståelsen ser ut til å si at det er den enkelte immigranten som kommer hit for få del i ”våre” goder, og at problemene som oppstår derfor er ”deres” skyld – ”de” skaper problemer for ”oss”. Denne tenkningen gir næring til populistiske og fremmedfiendtlige partier, som har stor oppslutning blant den norske majoriteten.

Møtet med det moderne institusjonelle samfunnet er komplisert for disse kvinnene. Mangler på språk gjør at de for eksempel ikke klarer å skille mellom reklame og selvangivelse.

Et annet poeng er at sosialkontoret oppfordrer dem til å finne en jobb, men hvor er jobben, hvordan kan de skaffe seg jobb?

Tajeba: ”Jeg vil ikke gå på sosialkontoret. Jeg får veldig mye vondt av å gå der.” Hun ler og sier: ” Se her, Farida, her kommer min smerte, nå kan du skrive om min smerte. Ved sosialkontoret vil de ikke hjelpe oss. Hver gang vi går dit, sier de ta det papiret, og tre måneders lønnspapirer og det papiret som kontrollerer hele året, med kroner...

Jeg sa: ”Selvangivelsen?”

Tajeba: ”Ja. Jeg kastet den, jeg trodde det var reklame. Men på sosialkontoret viste de meg hvordan den så ut. Jeg er lei av papirer. Jeg kommer hjem og finner ikke disse papirene.”

”Smerten av arbeidsledighet er større enn smerten ved omskjæring.”

- Tajeba.

Smerten av fattigdom og arbeidsledighet

En stor andel av innvandrere har problemer med å komme inn på arbeidsmarkedet. Som vi har sett er det derfor en høyere arbeidsledighet blant minoriteter enn majoriteten (8,2 mot 2, 6 prosent). Spesielt har immigranter fra Somalia og Afghanistan lav sysselsetning (henholdsvis 27 og 29 prosent i 2003-2004).²⁸ Det er også en større forskjell blant immigranter mellom kjønnene i relasjon til sysselsetting, spesielt gjelder dette for immigranter fra Pakistan og Tyrkia. Statistisk sentralbyrå rapporterer at kvinner fra Pakistan har en sysselsetningsprosent på 28 prosent, mens menns er på 59 prosent. For Tyrkia er det 35 prosent for kvinner og 57 prosent for menn.²⁹

Som Boyd og Gireco (2003) viser, er mange immigrantkvinner ikke en selvstendig størrelse og er økonomisk sett avhengige av sine familier og sine menn. Denne avhengigheten medvirker til at de ikke registrerer seg som arbeidsledige. I mitt eget materiale ble kvinner svært sjeldent kalt arbeidsledige, deres stilling var i relasjon til deres menn. Da jeg spurte Tajeba om hun var registrert arbeidsledig, svarte hun at hun ikke visste, og Arezo har som sagt jobbet i 20 år i mannens butikk uten å få anerkjennelse for det, verken fra mannen eller samfunnet.

Immigrantkvinnens situasjon oppfattet i Norge som en del av privatsfær. Å sette immigrantkvinnens situasjon på dagsorden er viktig. Flere feminister har pekt på at det er svært viktig å forske på dette, og jeg er helt enig.

²⁸ Statistisk sentral byrå, ”Registerbasert sysselsetningsstatistikk 4. kvartal 2004”.

²⁹ Ibid.

Arbeidsledighet henger sammen med fattigdom, ifølge Statistisk sentralbyrå faller tre av ti innvandrershushold under grensen for lavinntekt satt av EU. De bor trangere og billigere enn majoriteten.³⁰

En av mine informanter som led under både arbeidsledighet og fattigdom, var Tajeba. Jeg traff henne på Jacob-senterets omskjæringsgrupper for somaliere: ”Hvordan opplever du omskjæringsgruppen?” spurte jeg. ”Er det mye smerte hos kvinner som blir omskjært?”. Hun lo, overrasket over at jeg også, som selv var innvandrer, spurte om det som alle nordmenn så ut til å være opptatt av: ”Det er på mote det nå, alle snakker om omskjæring. Nordmenn snakker om det, det er deres land, de bestemmer hvordan de snakker om oss.”

Tajeba: ”Men, jeg trenger ikke å bare prate om det. Jeg kommer fra krig og lovløshet. I Norge trenger vi ikke å prate om omskjæring. Å prate om omskjæring hjelper ikke oss. Kan du finne en jobb for meg?” sier Tajeba, ”vi er fremmede og skjønner ikke hvor vi skal finne jobb, alt er papirarbeid og datamaskiner, vi greier ikke å forstå.”

Farida: ”Kanskje vi kan se sammen på Oslo kommunes sider på internett?”

Tajeba: ”Hva gjør du her?”

Farida: ”Jeg skaffer informasjon om smerte, jeg skriver en oppgave.”

Tajeba: ”Kan du skrive om meg i stedet, om meg som leter etter jobb. All mulig jobb, fra vasking, til matlaging, passe på barn, massasje... Jeg har mange barn, jeg ønsker at de kan skaffe seg utdanning og klare seg i fremtiden, og ikke være som jeg. Jeg kommer til Jacob-senteret på omskjæringsgruppen, men egentlig er jeg her for å bli kjent med noen, for å snakke om jobber. Mitt behov er å finne et nettverk som kan hjelpe meg med å finne jobb.”

Shogofa snakker om sin fattigdom: Jeg bruker barnetrygden til å betale mine regninger. I Norge sier de at barnetrygden må brukes til barna, men jeg måtte betale regninger. Jeg er fattig og har vært det lenge; alltid må jeg kalkulere og regne for å få råd til ferie. Når barna lider, skaper det mer lidelse for meg også. Det vanskeligste er når barna dine ønsker noe og du ikke kan oppfylle det. Det skjer med meg i ferietiden”.

³⁰ Statistisk sentralbyrå, ”Levekår blant innvandrere 1996”. I 1994 var denne grensen på 52 000 kroner.

Shaeen har universitetsutdannelse fra sitt land og har jobbet mange år som morsmåslærer. Men etter at Oslo kommune fjernet morsmålundervisningstilbudet der hun jobbet, ble hun arbeidsledig. Aetat krevde at hun måtte finne arbeidspraksisplass, men hun klarte det ikke. Hun skrev mange brev til ulike steder, men fikk bare negative svar. Alle sa de hadde de folkene de trengte. Derfor ville hun at Aetat skulle finne en plass til henne. Hun fikk etter hvert et tilbud om yrkesattføring i Posten: Å sortere brev. Shain mente at dette ikke var godt nok, men tok den likevel. Samfunnet må anerkjenne kompetansen som mennesker som henne sitter inne med, mener hun. Selv om hun hadde denne praksisplassen, skrev hun derfor søknader til ulike stillinger som hun ønsket, men fikk igjen bare avslag. Etter seks måneder i Posten, ble hun flyttet til en plass i en barnehage. Dette var en belastning for henne, siden hun hadde svært vanskelig for å tåle bråket fra barna; et lengre fengselsopphold hadde gjort henne svært sensitiv for høye lyder. Shaeen endte med å gå fra en lege til en annen for å finne hjelp. Legene ga henne medisiner, noe som påvirker henne sterkt. Hun klarer ikke lenger konsentrere seg eller ha en normal rutine i sitt liv. Hun føler seg presset inn i en sykerolle, et resultat av hennes fattigdomstilstand, mener hun. På grunn av hennes fortid som motstander av fundamentalismen, er hun svært engasjert i å forstå årsakene til hvorfor hun er flyktning og i den situasjonen hun er. Hun sier nedtrykt: ”Alle ruinene fra krigen skal bygges opp en dag, men man kan aldri bygge opp et menneske som er ødelagt av krigen.” Hun ønsker ikke å være en byrde for samfunnet, slik hun føler hun er blitt etter å ha blitt tvunget inn i en sykerolle.

Det er viktig å se at hun så lenge hun hadde jobben som morsmåslærer, fungerte og hadde det relativt bra. Hun hadde riktignok problemer som et resultat av sin fortid og opplevelser med krig, men gikk til psykiater og kunne takle vanskene. Dessuten hadde hun sin stolthet og følte seg ikke som en byrde. Da hun mistet jobben, ble alt mye vanskeligere, og hun mistet sin stolthet. Arbeidsledigheten skapte derfor mer smerte for henne.

”Arbeid skaper et menneske,” sier Belquis. Etter konflikten med sjefen på jobben, har hun blitt sykmeldt, mot sin vilje. Etter det har hun fått problemer med å betale regninger og føler seg isolert. Banken advarte henne at om hun ikke klarte å betale avdragene og rentene på lånet, så måtte hun selge leiligheten. Hun havner også i konflikt

med sine barn som vil gå på fritidsaktiviteter og mye annet som koster penger. Alt dette førte til mange bekymringer. Hun forteller at hun var stolt og følte seg bra for at hun ikke var sosialklient, at hun tjente egne penger og at hun til og med hadde klart å skaffe seg en egen leilighet – nå var alt dette truet, og hun er svært redd for at hun kanskje vil ende opp som sosialklient.

Ikke lenge etter sykmeldingen satt vi og så på TV sammen. Der ble det vist et program om en arabisk konge som delte ut suppe til fattige, et show for å vise hans og statens veldedighet og godhet overfor sitt folk. ”Hvorfor gir han dem ikke en jobb slik at de selv kan velge hva de vil spise?” kommenterer Belquis indignert. Mens dette programmet gikk, ringte telefonen. Belquis svarte. Det var legekantoret som ringte og fortalte at hun hadde fått 15 dagers lengre sykmelding. Hun sier ”Tusen takk” tilsynelatende fornøyd, men etter å ha lagt på, snur hun seg mot meg, og sier: ”Se her, denne sykmeldingen er som kongens suppe, som de deler ut til de fattige! Da jeg hadde jobb,” sa hun, ”gledet jeg meg til jeg fikk lønn og tenkte på at jeg skulle kjøpe samme møbler som var i kongens palass, det jeg så på TV. Nå klarer jeg ikke se på møbler, jeg bare ser på hva Bin Laden sier, hva som skjer i krigen.” Jobben ga håp om et bedre liv, om å bygge opp hjemmet, om å skape en fremtid. Pengene hun tjente ga henne en mulighet til dette. Nå var denne muligheten tatt fra henne, fremtiden virket mer usikker, og hun ble derfor mer opptatt av årsakene til sin situasjon og vanskeligheter, svaret fant hun blant annet gjennom Bin Ladens retorikk og det virkelighetsbildet han presenterer. I denne situasjonen blir det meste vanskelig.

På samme måte ble ting vanskelig for Belquis da hun mistet jobben sin. Men for Shogofa ble derimot situasjonen mye bedre da hun til sist fant seg en jobb. Tajebas livsverden er sentrert om strevet med å få en jobb. Hun klarer ikke å se det positive i prosjektet med omskjæring, hvordan det er et prosjekt for å beskytte kvinners helse, rettigheter og seksualitet – slike spørsmål er luksus for henne – hun er bare opptatt av smerten av arbeidsledighet, sin egen avhengighet av sosialkontoret, som hun sier er større enn smerten av omskjæring.

En gang jeg var og handlet i butikken på Angarudd, var jeg vitne til en hendelse hvor en ung kvinne som var gift med en gammel mann, ble stoppet på vei ut av butikken av en butikkansatt: Hun hadde utløst alarmer. Kvinnen ble bedt om å vise hva hun hadde

med seg, men nektet. Da den ansatte lette gjennom barnevognen, løftet han barnet ut og fant melk, brød og ost gjemt bort under dynen. Det var lang kø i kassen, og kvinnen ble offentlig satt til skue. ”Hvis du først skal stjele, bør du i alle fall stjele noe godt,” kommenterte en eldre dame, mens barna rundt pekte og lo. ”Se her! Utlendinger stjeler!” sa en annen, og ga dermed en kollektiv fortolkning av hendelsen: ”Du kan gå på sosialkontoret,” la han til. De øvrige fra minoriteten i køen følte seg rammet og flau på kvinnens vegne. Den ansatte truet med politiet, mens kvinnen ble veldig flau. Etter denne episoden holdt hun seg for det meste hjemme. Når hun gikk ut, gjemte hun ansiktet med sløret. Likevel ble hun gjenkjent og mobbet av barna som pekte og ropte: ”Der er hun som stjal!” I butikken hengte de opp et ”tyver anmeldes til politiet” skilt.

Mediene, livsverden og kollektiv erfarings

Den multikulturalistiske representasjonen av minoriteter i mediene

Den uoffisielle multikulturalismen, basert på dikotomien ”oss” og ”dem”, fremstiller ”dem” på en stigmatiserende måte. De er, for å bruke Douglas’ (1966) uttrykk, ”matter out of place” – et forstyrrende element i den nasjonale orden. En annen ting er at ”de andre” ofte reduseres til en udifferensiert kategori. Denne tenkningen er dominerende også i mediene, hvor ”vi” (de forestilte etniske nordmenn) sitter med definisjonsmakten og retten til å beskrive ”de andre”. Selvsagt finnes moteksempler, men trenden er slik: Den uoffisielle multikulturalismen er en del av den journalistiske diskursen i Norge. Sharam Alghasi (1999) studerte hvordan innvandring ble fremstilt i aktualitets- og debattprogram på NRK og i TV2 mellom 1989-1997. Han mener at innholdet av disse programmene var kjennetegnet av å fremstille relasjonene mellom innvandrere og majoritet som preget av strid og konflikt. ”Kultur” ble brukt som en forklaring på denne konflikten og som en forklaring på fremmedhat hos nordmenn. Disse programmene, mener Alghasi, bidro til å reprodusere eksisterende konflikter.

Denne representasjonen av ”innvandrere” som ”andre” innebærer en stigmatisering og en eksotifisering, hvor innvandrere som personer og som

enkeltindivider forsvinner og skjules, og hvor religiøse ledere ofte fremstilles som deres representanter.

Betydningen mediene har i å skape holdninger og forestillinger blant både minoriteter og majoritet, er stor, spesielt siden medlemmer av minoriteter og majoritet ellers har liten kontakt med hverandre. En stor del av oppfatningene disse har om hverandre, kommer derfor fra mediene. Elisabeth Eide (2004) anser massemediene som den fremste maktfaktor, nest etter den økonomiske orden. Mediene har derfor både stor makt og et stort ansvar (stortingsmelding 49 (2003-2004): 65).

Den negative fremstillingen av immigranter i mediene forsterker det stigmatiserende bildet av minoriteter som allerede eksisterer og legger forutsetninger for de sosiale felt hvor mennesker fra minoritet og majoritet kommer i kontakt med hverandre. De holdningene som mediene skaper, er derfor til stede på tvers av sosiale felt og institusjoner: på skolen, i nabolaget, jobben, osv. Som bærere av en stigmatisert negativ identitet, må innvandrere være ekstra påpasselige. De må være kroneksempel på god oppførsel når de interagerer med majoriteten, for å lykkes med å bli akseptert og integrert. På denne måten bidrar mediene til å gjøre det sosiale feltet for immigranter til en byrde og skaper derfor smerte og lidelse. Arezo er en av dem som erfarer dette stigmaet: ”nordmenn (...) liker ikke oss,” sier hun. Årsaken er at avisene skriver negativt om innvandrere, om ”oss”, mener hun.

Minoriteter er ofte passive mottakere av det bildet mediene presenterer; de deltar ikke i debatter og har ikke mulighet til å forsvare seg. De blir derfor ikke hørt. De som blir hørt, som representerer minoriteter i aviser eller mediene, er ofte religiøse representanter fra ulike organisasjoner. Shaeen er opptatt av hvordan mediene fremstiller minoriteter og særlig bekymret for at de populistiske holdninger som bidrar til at Fremskrittspartiet er blitt blant de største partiene. Hun ser denne oppslutningen i forbindelse med oppmerksomheten Mullah Krekar – kurdisk-irakiske flyktning og tidligere leder for den islamske ekstremistgruppen Ansar-al Islam – og Muhammed-karikaturene har fått i mediene. Denne oppmerksomheten har skapt en frykt blant majoriteten ovenfor muslimer, noe som rammer hver enkelt muslim – også de som ikke har noen som helst forbindelse med Mullah Krekar og ikke engang har sett eller bryr seg om Muhammed-tegningene. Det rammer enda mer vidt alle immigranter som av

medlemmer av majoriteten anses som å være muslimer. Dette har konsekvenser for hver enkelt minoritetsperson. Jeg kan eksemplifisere med Shogofa, som helt bevisst fjerner sløret sitt når hun er på jobb på SFO, slik at de barna hun jobber med ikke skal bli skremt. Hennes slør er et tegn på at hun er muslim, og for barna – særlig etter 11. september – er muslimer noe å være redd for. Dette leder til en ekstra byrde for hver enkelt immigrant, som må passe på å ”oppføre” seg skikkelig” for ikke å bli ekskludert eller bli gjenstand for fordommer. Dette er tilfelle på alle arenaer: på skolen, på jobben, i nabolaget osv. Den enkelte immigrant ender med å måtte passe seg hele tiden, noe som leder til en kontinuerlig bekymring og stress.

”Sjefen min likner på Sharon.

(...) Hun har hat i blikket.”

- Belquis

Sammensmeltning av det lokale og det globale

Giddens (1991) snakker om hvordan massemediene i modernitetens alder knytter det lokale og globale sammen. Han sier at mediene i moderniteten bidrar til en ”*intrusion of distanced events into everyday consciousness*, which is in some substantial part is organised in terms of awareness of them” (1991:27). Giddens’ forklaring av mediernes rolle er relevant i forhold til min empiri. Mine informanter har til felles at de kommer fra områder i verden hvor erfaringen av lidelse er utbredt, og deres egen lidelse var en viktig grunn til at de emigrerte til Norge; hver og en av dem har en livshistorie som er preget av lidelse. I tillegg innebærer migrasjonsprosessen i seg selv lidelser. Immigranter som kommer til Norge eller andre land i Vesten, opplever en ny tilstand – nemlig immigranttilværelsen – som, slik Sayed (2004) viser, i seg selv en sykdomstilstand. Globale konflikter og lidelser fra andre steder smelter sammen med de lokale erfaringene som de har med seg fra sitt land. Denne type erfaring er en del av det moderne samfunnet, slik Giddens påpeker.

Gjennom Kleinman og Kleinman (1997) får vi en forklaring på hvilken måte mediene er med på å forme vår bevissthet. Kleinman og Kleinman snakker om en ”appropriation of suffering”, om globalisering av lidelse og hvordan den profesjonelle

appropriasjonen av bilder av andres lidelse blir en del av vår hverdag. Bilder av lidelse blir presentert gjennom mediene og brukt av forskjellige institusjoner som reklamevare for å gjennomføre sin politikk og til forskjellige formål. Kleinman og Kleinman viser hvordan en journalist, Kevin Carter, begikk selvmord på grunn av det unike bildet av en sultende jente fra Sudan. Bildet vant Pulitzer-prisen. Selvmordet til Kevin Carter er et eksempel på hvordan andres lidelse kan påvirke et enkelt individ så sterkt at mennesket tar sitt eget liv. Mediebildet påvirker folk som har nær erfaring med lidelse gjennom immigrasjonsprosessen. Mitt materiale viser hvordan globale hendelser og lokale hverdagslige problemer blir kroppsliggjort i individets kropp (mine informanter). Denne type inkorporering av smerte, som er en ny form for lidelse kaller jeg globalisering av smerte.

Shaeen er en universitetsutdannet kvinne og har, som vi har sett, kjempet mot fundamentalismen. Hennes livssituasjon i dag er meget vanskelig; mye på grunn av skadene hun har pådratt seg etter mange år i fengsel, men også på grunn av hennes nåværende vanskelige livssituasjon, for eksempel gjennom å være arbeidsledig. Som arbeidsledig og på grunn av hennes søvnproblemer, har hun mye tid. TV hjelper henne med å fylle tiden. ”Timene går,” sier hun.

Om nettene sitter hun og blar gjennom ulike nyhetskanaler og debattprogrammer for å følge med på hva som skjer ute i verden. Hun har nær erfaring med kampen mellom fundamentalister og den demokratiske bevegelsen i sitt land. Men nå følger hun kampen gjennom mediene. Indignert sier hun: ”Mange fundamentalister som bor i Vesten, har adgang til å reise rundt. Hvem betaler disse reisene? Se på Mullah Krekar, han er flyktning, og det står i papirene at du ikke kan reise ut av landet når du er flyktning. Så hvordan kan han gjøre det? Amerikanere snakker om fundamentalistene, men hvorfor må ikke fundamentalistene til Haag som Milosevic?” Shaeen er så opptatt av disse spørsmålene at hun glemmer å ta sin medisin og glemmer legens anbefaling om å unngå å se på nyheter og ting som skaper smerte for henne. Hun sier at hun blir ”stiv i nakken og kjenner en sterk smerte” når hun ser Mullah Krekar eller bilder av fanger i Irak på TV: ”Det norske samfunnet presenterer min fiende som min representant!” sier hun, oppgitt over egen avmektighet.

Hennes fokus på internasjonale konflikter, familietragedier, stress og diabetes, utviklet seg til hjertesykdom. Selv om hun fikk sterk beskjed fra legen om at hun måtte slutte å se på TV, fortsatte hun likevel med det. Shaeen sier hun finner mening i å se hva som skjer i verden, selv om det får henne til å føle seg sterkt avmektig. Dette gir henne en sosial kropp full av lidelse. Selv sier Shaein at hun ”*Mæрге Tadridji* [dør sakte, visner bort].” Dette er Shaeens tanker omkring sitt liv i Norge og dagens internasjonale konflikter. De blir kroppsliggjort i Shaeens kropp. Dette danner en reell kroppslig smerte for henne. Det er vanskelig for legen å forstå hennes livsverden og smertefulle kropp.

Belquis, som vi har sett, hadde en vanskelig situasjon på jobben og var i konflikt med sjefen sin. Mengden av jobb var hun også kritisk til; hun måtte gjøre veldig mye på kort tid. Misforståelser og stor kontroll på jobben gjorde at de ansatte ikke snakket med hverandre og var misfornøyde. Men om en av dem klagde, ble de med en gang erstattet av andre minoritetspersoner fra vikarbyrået. Alle hadde angst for å miste jobben. Belquis tålte ikke denne situasjonen lenge, hun kom i konflikt med sjefen og endte med å bli sykemeldt mot sin vilje. Belquis opplevde smerten av å være på jobb og smerten ved å bli ufrivillig sykemeldt. Dette gjorde henne enda mer syk. Nå måtte hun klare seg alene med kun 60 prosent lønn. Hun må også klare seg uten en mann, og hun mener at det er en manns oppgave å forsørge familien.

Jeg har tidligere fortalt om at vi på denne tiden satt vi og så på Al Djazeera som viste et program om en konge som distribuerer suppe til fattige i Marokko. Belquis ble helt oppslukt av programmet. ”I stedet for å distribuere suppe, er det bedre å skaffe jobb for de fattige, slik at de selv kan velge hva de spiser,” sa hun. Mens vi satt og fulgte med, ringte noen fra helsestasjonen for å fortelle Belquis at hun fikk sykmelding for nye 15 dager. Tilsynelatende er hun takknemlig, og sier: ”Tusen takk,” på telefonen. Men til meg sier hun: ”Se her, denne sykmeldingen er den suppe som kongen deler ut til de fattige!” Hun ønsket å løse konflikten med sjefen slik at hun kunne gå på jobb, betale renter og avdrag på leiligheten og få en bedre pensjon. For henne var arbeid og inntekt det sentrale.

Ikke lenge etter ble imidlertid Belquis skadet i en ulykke, og hun mistet alt håp om å komme tilbake i full jobb. Siden sykmeldingen hadde vart så lenge som den hadde, mistet hun også sykepengene og måtte over på rehabilitering. Det satte henne i en enda vanskeligere økonomisk situasjon, noe hun opplevde som et personlig nederlag.

Uten jobb og med vanskeligheter med å bevege seg, så hun mye på TV, men bare på arabiske kanaler. Der hørte hun Bin Ladens uttalelser og så bilder av krig i Irak og andre steder, og hun identifiserte seg og sitt liv i Norge med konflikten i Midtøsten og det som skjer med muslimer og palestinere. Jeg snakket med henne på en fest før Ramadan, dette var før hun mistet jobben. Hun gråt og gråt og fortalte om konflikten hun hadde med sjefen: ”Min sjef ligner på Sharon og Bush,” sa hun (Sharon var på denne tiden statsminister i Israel). ”Det er Bush som bestemmer over oss, Bush og Israel er venner. Her i Europa er de også venner av Bush.” Jeg spurte: ”Hvordan kan du sammenligne sjefen din, en kvinne, med Sharon som har et veldig mannlig ansikt?” Hun forteller meg at øynene hennes forteller at hun er som Sharon; hun har hat i blikket. Poenget for Belquis er ikke om sjefen har mannlig eller kvinnelig ansikt, men at det hatefulle blikket som hun møter gjennom TV-skjermen er noe hun også møter hos sjefen sin i sin egen hverdag.

Jeg spurte: ”Hva gjør sjefen din ettersom du oppfatter at hun har hat i blikket?” Hun ble veldig engasjert og fortalte uten stans: Etter det lange og stressfylte arbeidet med vaskingen, går hun på lunsjpause og spiser matpakken sin. Da kommer sjefen inn og ser på henne med hat i blikket.

Både gjennom TV-tittingen og det vanskelige hverdagslivet, føler hun seg stigmatisert som muslimsk kvinne: ”Hun liker meg ikke fordi jeg er muslim og bærer slør,” sier hun om sjefen. Muslimer er undertrykt overalt, mener hun - hun selv på jobben og i Norge, palestinere under israelsk okkupasjon. Ut fra dette perspektivet er det forståelig at hun ser likhet mellom Sharon, Israels leder – og palestinernes undertrykkelse og hennes eget vanskelige hverdagsliv. Medienes bilder bidrar til å sannsynliggjøre en slik sammenlikning, for i deres appropriasjon av lidelse, står ofte religionen som en sentral kategori. Dette perspektivet og hennes identitet som muslim har blitt sterkere ettersom hun har levd i Norge og ettersom hennes livssituasjon har forverret seg. Derfor er det også helt naturlig at hun formulerer sin motstand i religiøse termer. Etter at jeg hadde hatt mange samtaler med henne og hun hadde fått tillitt til meg, kom dette frem. ”Det finnes et håp,” sa hun, ”det er en mann som veier mindre enn 25kg – Bin Laden – som kjemper mot den vantro Bush. En dag blir verden rettferdig og alle

mennesker blir muslimer. Da blir Bush, Sharon og slemme mennesker slik som min sjef, borte. Vi får bare be og håpe på det.”

Det var gjennom TV at hun ble kjent med Bin Laden. Hun vet ingenting om hans fortid, hun ble sjokkert når jeg fortalte henne om fundamentalismens historie og om hvordan kvinner var blitt drept og voldtatt av fundamentalister, både afghanske, arabiske og internasjonale, i Afghanistan.³¹

Hvordan kan vi analysere denne empirien og få forståelse for Belquis' smerte? James Scott (1996:xii) analyserer maktforhold mellom mektige og avmektige grupper og når de avmektige grupper ikke eksplisitt klarer å bruke det skjulte transskript til å vise sin missnøye. Når jeg analyserer Belquis smerter og ser hvordan globale og lokale hendelser slås sammen og segmenteres i hennes kropp, får jeg en forståelse og en tro på hennes reelle smerter. På grunn av hennes manglende kapabiliteter blir hennes skjulte transskript basert på en misforstått hendelse. Hvis Belquis blir kjent med sine rettigheter i det norske samfunnet, slik jeg diskuterte i forbindelse med passive mestringsstrategier, så får hun et annet bilde av virkeligheten. Når Veena Das (1995) sier at kultur er en måte å fordele smerte ulikt mellom befolkningen, så tenker jeg på Belquis og at hun blir et symbol på en slik ulik smertefordeling.

En fare ved mediens representasjon av hendelser, er at mange ikke har kunnskap eller førstehånds erfaring med det som skjer. Derfor godtas mediens versjon. For Belquis som manglet kunnskap om hva som egentlig foregikk, var det nærliggende å se Bin Laden som en forkjemper for rettferdighet, mot en urettferdighet som hun selv opplever å være rammet av. For å kjempe mot smerte, er det viktig å gi kunnskap til mennesker. Men her er det faktisk mediene som skaper en holdning for mennesker som ikke har noe kunnskap om fundamentalismens utvikling. Belquis er et eksempel på hvordan mediene har stor innflytelse; de skaper holdninger hos henne.

Mediene som den fjerde statsmakt, eller slik Le Monde Diplomatique har oppgradert dem - den andre statsmakt, approprierer bilder av lidelse, slik Kleinman og Kleinman viser. I våre dager ser vi et mediebilde preget av usikkerhet og fare, fare for terrorisme, for sykdommer, globale katastrofer, miljøproblemer og sult. Slike bilder er

³¹ Jeg fortalte henne at fundamentalismen utviklet seg i løpet av sovjetokkupasjonen i Afghanistan, med god økonomisk og militær hjelp fra Vesten, og at Bin Laden var et resultat av denne vestlige pragmatismen.

dominerende i mediene, og dette påvirker hvert enkelt menneske. For enkeltmennesker som allerede er i en vanskelig livssituasjon blir dette en byrde og en kroppsliggjort erfaring som skaper ekstra belastning og smerte.

I eksemplene fra Shaeen og Belquis, ser vi et tilfelle av hvordan mediene i moderniteten, gjennom appropriasjonen av lidelse, former vår "everyday consciousness", slik Giddens påpekte. Lokal bevissthet smelter sammen med globale hendelser og danner et vanskelig sosialt felt for personer som allerede er sårbare. Mekanismen i dette finner vi først og fremst i den totale livssituasjonen personene er i, i dette tilfellet for hver enkelt immigrant. Som Bauman (2004) sier, tilhører immigranter de lavere klassene som blir taperne i globaliseringsprosessen.

Bilder av lidelse påvirker deg ikke like sterkt om du har en jobb, god helse og ikke noen økonomiske bekymringer. Da Belquis hadde jobb og en sikker økonomi, så hun på bildene fra TV på en annen måte. Belquis sier nostalgisk: "Når jeg hadde jobb og penger og så på tv så var jeg opptatt av å se på kongens møbler på slottet i Midt Østen. Jeg tenkte på hvordan jeg kunne kjøpe disse møblene til mitt eget hus. Nå er jeg kun opptatt av krig og elendighet når jeg ser på tv."

Det handler om sosiale felt som Bourdieu snakker om forskjellige sanser. Sansen for humor, glede o.s.v. Når det sosiale feltet og hverdagslivet er smertefullt og man ikke klarer å finne den riktige årsaken til smerten, blir det vanskelig å nøste opp livet sitt. I den forstand mister mine informanter sansen for gleden, slik Bourdieu sier. De havner i en total avmektighet som fører til handlingslammelse (Vetlesen 2005). Dette likner på Bendelow (2000), som bruker bilder for å kartlegge pasienters oppfatninger og illness. Bendelow viste en serie bilder til smertepasienter og fant at deres tolkning var knyttet til deres egne erfaringer med smerte. På samme måte er Belquis' og Shaeens reaksjon på de forskjellige bildene de ser på TV-skjermen, knyttet til deres totale livssituasjon.

Andre av mine informanter var i samme situasjon som Belquis og Shaeen. Her har jeg brukt deres tilfeller som eksempler. Grunnen til at jeg valgte disse to er at selv om de oppfatter mediebildet ulikt, skaper mediene smerte for dem begge.

*Of One Essence is the Human Race,
Thusly has Creation put the Base.
One Limb impacted is sufficient,
For all Others to feel the Mace.
The Unconcern'd with Others' Plight,
Are but Beasts with Human Face*

Sadi, persisk dikter

Krigstrauma, en del av det sosiale felt for flyktninger

Krigstrauma og -minner er en del av mange av mine informanternes livsverden. Minnene har satt spor i deres sosiale kropper, i form av smerte. Dette er en del av deres vanskelige sosiale felt i Norge. Ikke bare Shaeen, Shogofa, Barin, Tajeba og Elisabeth opplever disse vanskene, men hundrevis av andre som jeg intervjuet eller møtte i løpet av feltarbeidet. Dette er personer som har opplevd krig og som har minner om henrettelser og massedrap, og mennesker som har mistet nær familie. Andre har ikke opplevd krig direkte, men de erfarer den gjennom TV-skjermen og assosierer sin egen situasjon med de krigshandlinger de ser der. Dette var tilfellet, slik vi så, for Belquis. Det er også tilfellet for Arezo.

Jeg husker fra mine første observasjoner på ”Kunnskapsenteret” under et besøk på Etnografisk museum. Mange kvinner fra krigsherjede land – Etiopia, Somalia, Palestina, Algerie og Iran – var med. På museet hang flere bilder av menn med våpen, bilder disse kvinnene ikke orket å se på. To somaliske jenter satt og snakket med hverandre på somalisk mens de gråt. Jeg spurte hvorfor de gråt. ”Dere må være glad for dette tilbudet,” sa jeg, ”at dere får komme og se på kunst som en del av undervisningen, og at senteret har betalt både billetter og ordnet med buss.”

Gråtkvalt svarte de: ”Vi hadde et museum i Somalia en gang, alt er ødelagt! Vi har ingenting! Krig er verst, jeg orker ikke å se på bilder av våpen og ødeleggelse.” Norsklæreren, som ikke hørte hva de sa, var på sin side forbauset over at disse kvinnene ikke viste noen interesse for ”kunst”. ”Å, se,” sa han til meg, og pekte mot de somaliske jentene: ”De er ikke engang interessert.”

Slike krigserfaringer er så kroppsliggjort at de mister kontrollen over sin tilværelse, og, som Bauman (2004) kaller det, ender de opp i en "suspended existence". Disse jentene lever med fortidens minner og opplevelser sentralt i bevisstheten; de glemmer at de nå er på kurs og i utdanning. Samtidig opplever de sin fremtid som usikker. De lever fortsatt med de inntrykkene deres erfaring med krig har gjort. Disse erfaringene fra fortiden i tillegg til de vanskelige erfaringene de gjør seg i dag i Norge, slik Csordas (2004) sier, er sider ved selvet man verken kan velge eller velge bort. På samme måte diskuterer Shaeen med sin psykiater om hvordan hun kunne få kontroll over sine mareritt slik at hverdagen kunne bli fri fra smerter. Jasamin har også mareritt, hennes drømmer er påvirket av bilder av fangepyramider fra Irak som hun har sett på TV. Hun drømte at alle disse fangene snakket på urdu og skrek "Madji [mor]". Dette er en blanding av fortidens og nåtidens smerter. Belastningene med drapstrusselen hun ble utsatt for på Angarudd og det stresset hun erfarer med å klare hverdagslivet, gjorde at hun fikk et sammenbrudd. Psykiaterne diagnostiserte tilfellet som alvorlig posttraumatisk stressyndrom. Jentene glemmer at de er her og at de har en spesiell oppgave.

Shaeen har mareritt hver kveld, forteller hun. Hun ser seg selv tilbake i fengsel og er vitne til sine kameraters henrettelser. Shaeen spurte sin psykiater: "Hvordan kan man kontrollere drømmene sine? Finnes det noen oppskrift på dette?" Psykiateren forteller at hun må "mestre" hverdagen sin og sine smerter, slik at de blir en del av historien og ikke dominerer hverdagslivet. Hun savner å kunne gå til Psykososialt senter og få mulighet til å snakke med en psykiater om problemene sine. Samtaleterapien lot henne bearbeide sine erfaringer, men etter at senteret ble lagt ned, har hun mistet tilbudet.

Gjennom Shogofas traumer vil jeg beskrive den smerten som oppstår når minner fra krigen kobles sammen med en vanskelig hverdag i Norge.

Shogofas traumer

Shogofa forteller om sine traumatiske opplevelser fra et krigsherjet Afghanistan. Erfaringsnære hendelser er viktig for å gi et bilde av traumatisk opplevelse og hvordan disse

Opplevelsene ble kroppsliggjort og manifesteres i form av reell smerte: Det var den 28. april 1991 i Kabul, hovedstaden i Afghanistan, og det var *samanakk*. *Samanakk* er et tradisjonelt rituale som holdes i forbindelse med feiringen av våren. Dette er en anledning for kvinner til å samles og hvor de en gang hvert år gjennom hele natten synger sanger som uttrykker skjulte transskript. Sangene er egenkomponerte og handler om våren, naturen og om former for kjærlighet som vanligvis er tabu å snakke om offentlig for en kvinne. Mens kvinnene synger, rører de rundt i gryten hvor retten *samanakk* lages. I de fattige områdene som Shogofa kommer fra, er vinteren ekstremt hard å klare seg gjennom, og feiringen av våren er derfor en feiring av et lettere liv.

Dette var like etter at Sovjetunionen hadde trukket sine styrker ut av Afghanistan, og rivaliserende grupper kom mot hovedstaden Kabul for å sikre seg kontroll. Denne kvelden kom både Hisb-i-Islami og Dostum, og de begynte å kjempe. Raketter ble skutt mot byen, og folk måtte flykte. Våpnene traff boligområdene ved "Balla-hesar", en sentral militærbase i Afghanistan og et symbol på afghansk motstand over tre blodige kriger over en 80-årsperiode; mot britene, som aldri lyktes med å okkupere Afghanistan og mot den sovjetiske okkupasjonsmakten. Shogofa bodde i "Balla-hesar" og var opptatt med *samanakk*-feiringen da raketten traff. På et øyeblikk var feiringen blitt et mareritt. Shogofa forteller hvordan det brøt ut full panikk, om skrik fra mennesker og om barnegråt. Hun forteller om hvordan hun så en kvinne bli drept og om hvordan hun ikke kunne hjelpe henne; hun måtte bare flykte og beskytte sine barn. Hus og bygninger ble lagt i grus. Folk løp i full kaos uten å kjenne til noe sted hvor det var trygt. "Forestill deg Farida," sa Shogofa, "hvordan "mahshar"³² er; slik var det."

Hun flyktet derfor til Dhemazang, lenger inn mot sentrum av Kabul. Hun forteller om hvordan hun så Dostums soldater plyndre byen. Gående blant døde mennesker og lik så Shogofa dem, muntre og leende, ta alle telefoner og telefonlinjer, dyre tepper og pyntegjenstander alt av verdi fra "Kabul-nendari", Kabuls teater. Så satte soldatene seg igjen inn bilene sine og kjørte av sted. De tok også med seg kvinner og unge jenter som de voldtok. Dostums soldater kalles "glam jam", de som "tar ditt teppe". En sterk kulturell referanse ligger i dette til det å ta din eneste verdi, spesielt i tilknytning til kvinner. Shogofa hadde selv vært medlem av "Hisb-i-Islami" og aktiv i

³² Mahshar er dommedag i islamsk lære; en tid full av kaos og enorm redsel, hvor ingenting fungerer.

motstandskampen mot russerne. Blant annet hadde hun transportert våpen, men etter dette angrepet på sivile, endrer hun sitt syn. Hun begynner å se både ”Hisb-i-Islami” og ”Dostums” menn som kriminelle.

Shogofa kom frem til Dhemazang etter noen dager, men her fortsatte angrepet, da både ”Hisb-i-Islami” og ”Dostum” ville ha kontroll over TV- og radiotårnene som lå i de omkringliggende fjellene. I tre måneder fortsatte raketangrepene. Shogofa, mannen og barna måtte derfor flytte mye på seg. De bodde én uke på et sted, én uke på et annet. I Dhemazang bodde de i to måneder, på forskjellige steder. Til sist fant de en liten kjeller hvor de trodde de var trygge, siden en martyr var begravd der. De bodde med 60 andre menn, kvinner og barn, og de måtte leve klempt sammen og kunne ikke engang strekke bena ut når de sov. For å vaske seg hadde de bare en felles dam. Drikkevann hadde de i en annen liten pytt ved siden.

Kvinnene vasket tøybleiene til barna i vaskedammen slik at den snart var fylt opp med avføring og ikke kunne brukes mer. Drikkevannet gikk også raskt tomt, og mange av dem som gikk ut for å finne vann, kom aldri tilbake. Det var også svært vanskelig å finne vann i nærheten da de fleste husene med innlagt vann hadde rast sammen fra raketangrepene. I to måneder bodde familien her mens raketangrepene fortsatte: ”Rakettene kom som regn,” sier Shogofa.

Etter to måneder erklærte ”Hisb-i-Islami” og ”Dostum” en ukes våpenhvile. Dette var en sjanse Shogofa benyttet seg av. Som tidligere medlem av ”Hisb-i-Islami” hadde hun mange kontakter og lyktes med å komme seg ut av Kabul, til Pandjsher-dalen. Herfra var det tilgang til Pakistan. På vei dit kjørte de inn i sentrum av Kabul, ned mot Plaza hotell. Hele veien var dekket med lik og kroppsdeler. Ingen hadde hjerte til å gå ut og flytte på dem, så det eneste de kunne gjøre, var å lukke øynene og kjøre. Det var forferdelig, sier Shogofa.

Da de hadde kommet seg ut av Kabul, gikk de ut av bilen. Shogofa satt seg i veikanten og så på dekket. Hun kjente smerter i nakken, og for første gang ga dikterens Sadis ord mening for henne.³³ Diktet handler om hvordan mennesker er del av samme kropp og hvordan smerter i den ene delen av kroppen leder til smerte også i andre. Selv om hun hadde unnsloppet, var de dødes lidelse også til stede i hennes kropp. Nakken

³³ Dette diktet er på toppen av FN-bygningen i New York

stivnet og blodårene hevet seg ut. ”Hvor er menneskerettighetene?” sier Shogofa nå, når hun tenker tilbake på denne hendelsen. ”Hvor er de menneskene som forsvarer menneskerettighetene? De som har sitt blod på bildekkene, hvor er deres rettigheter? Bush og russerne nekter kanskje for det, men han har ansvaret. Afghanistan har ikke disse rakettenes, de kommer utenfra, og de som kom med dem, har ansvaret for menneskene som mistet livet.”

Jeg bruker mye plass for å fortelle om Shogofas opplevelser av krig. Selv om disse opplevelsene hører til fortiden, så aktiviseres hennes smertefulle sosiale felt I Norge. Mange norske psykiatere har beskrevet dette fenomenet (Varvin 2003) og (Sveaas 1997).

Oppsummering

I dette kapittelet har vi sett på det smertefulle sosiale feltet som mine informanter befinner seg i. Vi har sett at det første leddet var den sosiale kontrollen blant minoriteter, i form av mannsdominans i privatlivet. Smerten som skapes innen det sosiale feltet mine informanter lever i, begynner derfor i privatsfæren og foregår uten at det vies noen oppmerksomhet. På denne bakgrunnen kan man spørre hvor, i den multikulturalistiske tenkemåten, grensene går mellom det private og det offentlige? Jeg argumenterte for at religion ikke var noe privat i Norge og at den sosiale kontrollen som kvinnene utsettes for, ikke er det heller. Vi har sett at ikke bare ”kultur” og religion er årsakene til smerten hos kvinnene i mitt materiale, eksempelet med de norske immigrantene til USA (Ødegaard 1932) viser dette. Mannsdominanse er ikke den eneste formen for sosial kontroll, mennene er også fanget. Vi har sett på mange av de faktorene som fører til at mennesker rammes av og lider under sosial kontroll – en sosial kontroll som er sterkere i gettoområdene i Oslo enn den var i immigrantenes opprinnelsesland.

Vi har også sett på konflikter med forskjellige moderne institusjoner, for eksempel mellom immigranter og helsevesenet/sosial kontoret. Relasjonene er konfliktfulle på grunn av gjensidig mangel på kunnskap: immigrantenes manglende kunnskap om institusjonenes mekanismer og institusjonenes manglende forståelse av immigrantenes situasjon.

Vi har også sett hvordan arbeidsledighet og fattigdom skaper smerte og lidelse hos mine informanter. Til sist så vi hvordan mediene, som den andre maktfaktoren, danner en kollektiv, stigmatiserende erfaring hos immigranter og dermed styrker grensemarkeringen mellom ”oss” og ”dem”. I seg selv leder det til smerte og lidelse blant mine informanter. Et annet aspekt her var mediernes sammensmeltning mellom lokale og globale hendelser. Bilder av lidelser og krig dominerer, det Kleinman og Kleinman kaller ”the appropriation of suffering”. Dette er en side av mediene og moderniteten som danner en ”everyday consciousness” for mennesker, slik Giddens påpekte. Eksemplene fra mine informanter viser hvordan denne dynamikken påvirker mennesker som er i en immigrasjonssituasjon, en situasjon som i seg selv er en form for sykdomstilstand (Sayed 2004), slik at de får mer smerte.

Bourdieu gir en analyse av den sosiale kroppen gjennom å gi en beskrivelse av de forskjellige sansene, som er betinget av det sosiale feltet. Det som danner den sosiale kroppen, er ”uatskillelige kognitive og evaluerende strukturer som organiserer et syn på virkeligheten i overensstemmelse med de objektive strukturene til en bestemt tilstand av den sosiale verden” (Bourdieu 1977:124). I den typen sosiale verden der mine informanter befinner seg, forsterker mediene deres lidelser og smerte.

I kapittel 8 skal jeg kritisere multikulturalisme som en politikk som styrer det sosiale feltet som mine informanter befinner seg i.

Kapittel 8: En kritikk av multikulturalisme

I dette kapitlet vil jeg vise hvordan den uoffisielle multikulturalismen i Norge er en årsak til det smertefulle sosiale feltet som jeg analyserte i kapittel 7. I hver av de årsakene til kvinners smerteopplevelse som ble analysert der, ser vi denne tenkningens innflytelse og tilstedeværelse. Jeg mener at multikulturalisme er en svært problematisk politisk strategi, først og fremst fordi min analyse viser at den bidrar til å øke smerten hos minoritetskvinner.

Det skjer for det første fordi denne strategien på en subtil måte skjuler mer avgjørende strukturelle faktorer gjennom å forklare menneskers situasjon ut fra deres tilhørighet til en viss minoritet og kulturell gruppe, ofte stigmatisert, fremfor å se dem som individer i en total livssituasjon. Jeg mener med Lock (1990) at multikulturalisme er en kunstig grensemarkering som går på bekostning av en anerkjennelse av mer relevante sosioøkonomiske faktorer i produksjonen av forskjell: spesielt klasse, fattigdom, arbeidsledighet, mangel på kunnskap/utdanning og marginalisering mer generelt.

For det andre mener jeg at multikulturalismen legitimerer og bidrar til en reproduksjon av institusjoner og praksiser som kan være undertrykkende. Ofte kan overgrep mot individuelle rettigheter skjules under en respekt for gruppers ”kultur” og ”religion” som innen en multikulturalistisk tenkemåte forstås som tingliggjorte størrelser (Wikan 2000). Slik Gullestad sier det medfører multikulturalisme at ”menneskene bindes fast i klart avgrensede og gjensidig utelukkende grupper, en fare som forsterkes gjennom en statistikkbasert og regelorientert administrasjon i samspill med etniske og religiøse ledes ønsker om å befeste sin autoritet” (Gullestad 2002:302).

Multikulturalisme bidrar derfor til ekskludering og motvirker at minoriteter skal kunne få samme muligheter som de fleste i majoriteten nyter godt av. Spesielt rammes minoritetskvinner; de er på mange måter dobbelt undertrykt. De er ofte både minoriteter innen rammen av sin ”egen” kultur og diskriminert i relasjon til en sosiokulturell orden som privilegerer den nasjonale majoriteten, det Marianne Gullestad kaller den norske majoritetens hegemoni (2004). Konsekvensen er at de som individer forsvinner og ofte tar på seg mesteparten av de belastninger som minoritetssituasjonen innebærer.

Høyresiden i norsk politikk trekker på en konservativ multikulturalistisk tankegang i sitt forsvar for norsk nasjonal identitet, gjennom å angripe de andres ”kultur” og ”religion”. Venstresiden, spesielt venstresidens menn, ender derimot opp med å bli blinde for universelle behov og minoritetskvinnens undertrykkelse og lidelse gjennom å trekke på en pluralistisk multikulturalisme som hyller toleransen for andre kulturer og religioner. I begge tilfeller overses den reelle situasjonen for minoritetskvinnene som individer. Minoriteter blir brukt som ressurser i den politiske debatt, mens deres reelle behov ikke anerkjennes. Slik fører den norske majoritetens holdninger og handlinger overfor minoriteter til en fortsatt undertrykkelse, og igjen skjules mer avgjørende strukturelle faktorer. Det lovet godt for mange minoritetskvinner da Høyres tidligere kommunalminister Erna Solberg sa at islam måtte moderniseres. Men så lenge norsk politikk fortsetter å gi omfattende økonomisk støtte til religiøse organisasjoner ledet av personer som åpent står frem i mediene og sier at det er legitimt å slå kvinner, fremstår slike uttalelser som spill for kulissene. Det er ofte representanter fra slike religiøse organisasjoner som fungerer som talspersoner for minoriteter og deres kultur i Norge mens de fleste minoritetskvinner og deres lidelser ikke blir hørt. Slik Bauman (2004) sier, er multikulturalisme noe som kommer de privilegerte til fordel, mens resten av minoritetene lider.

Gjennom dette blir kampen for minoritetskvinnens rettigheter og frigjøring dobbelt så vanskelig; på mange måter hindres de i å kjempe for den samme frigjørelsen som norske kvinner tilegnet seg oppgjennom 1800- og 1900-tallet. Kirsten Danielsen skriver i ”De gammeldagse piker” (1990) om Clara (født 1900). ”Da jeg giftet meg, sluttet jeg å arbeide,” forteller hun. ”Han [mannen hennes] mente at han måtte være så pass til kar til at hun kunne forsørge meg. Jeg mente at jeg godt kunne ha en jobb, men han mente at han hadde ansvaret for både meg og gutten. Jeg fikk ikke lov til å jobbe. Men jeg fant da alltid noe å gjøre, så jeg fikk dagene til å gå” (Danielsen 1990:65). Dette likner veldig på situasjonen til mange minoritetskvinner, som blant andre Arezo og Ezat. Arezo, som vi traff ovenfor i kapittel 6 og 7, er på mange måter en vår tids Nora, fra Ibsens skuespill *Et Dukkehjem*. Nora er et symbol for den frigjorte kvinne på 1800-tallet i det norske samfunnet hvor kvinners rolle var å være husmødre, dukker, og var tause og

undertrykte. Gjennom historien om Nora, som er fortalt på en fantastisk måte av Ibsen, blir vi kjent med kvinneundertrykking i det norske samfunnet på 1800-tallet.

Hva skjer med kvinner som Nora i et samfunn preget av en uoffisiell multikulturalisme, hvor lover og regler understøtter den ”kulturen” og ”religionen” som på mange måter legitimerer deres undertrykkelse og finansierer de organisasjonene som opprettholder dem? Dette er situasjonen for flere minoritetskvinner i dagens Norge. Dette er kvinner som forsøker å kjempe seg ut av den undertrykkelsen de opplever; en undertrykkelse som legitimeres som en del av deres ”kultur” og ”religion” og som respekteres og beskyttes gjennom en multikulturalistisk tankegang og politikk. I Canada, et offisielt multikulturalistisk land, peker Lock (1990) på hvordan greske immigrantkvinner bruker uttrykket *nevra* for å gi uttrykk for den smerten de opplever i sitt hverdagsliv – en smerte som er en konsekvens av den sosiale situasjonen disse kvinnene befinner seg i. Som Lock viser, har imidlertid canadiske sosialarbeidere en tendens til å lokalisere problemet i kvinnenenes egen ”kultur” ikke i kjønn og klasse. Ifølge dem er det den som gjør at kvinnene ikke klarer å tilpasse seg det canadiske samfunn, mens faktiske sosiale faktorer ikke anerkjennes.

Klasse, ikke ”kultur”: Den multikulturalistiske tilsløringen av de reelle årsakene til smerte.

I dette avsnittet vil jeg se på mikrodynamikkene i relasjonene mellom mennesker med forskjellige klassebakgrunn. Med klassebakgrunn mener jeg ulik ”access to and control over the basic material and non-material resources that sustain and promote life at a high level of satisfaction” (Baer, Singer & Johnsen 1986:95). Jeg analyserer ikke klasse som begrep, men min intensjon er å vise gjennom min empiri at det er en dominerende tendens å forstå forskjeller mellom mennesker som kulturelle forskjeller, slik at distinksjonen mellom ”oss” og ”dem” blir dominerende.

Jeg skriver om klasseforskjeller mellom mennesker på Angarudd, gettoområdet hvor jeg selv og mange av mine informanter bodde, og det nærliggende området Maezon. Maezon er et fint område med dyre leiligheter, mens Angarudd, som vi så, er en konsentrasjon av etniske minoriteter som tilhører lavere klasser og er et av de billigste

områdene i Oslo. Maezon var et nytt borettslag, og beboerne var generelt sett bedre stilt. Istedenfor Angarudds høyblokker var det her rekkehus, mindre bokonsentrasjon og området var befolket hovedsakelig av majoriteten. Flere av Angarudds beboere hadde en drøm om å flytte til Maezon.

Hvis leseren husker min beskrivelse i introduksjonen, var lekeplassen på Angarudd i svært dårlig stand, og det derfor ikke så rart at barna foretrakk å leke på lekeplassen i Maezon like opp i gata. Denne lekeplassen var helt ny og i god stand; gresset var grønt, det var nye lekeapparater, og færre lekte der. Problemet var at Maezons beboere ville ikke la barn fra Angarudd leke der. De mente at lekeplassen tilhørte dem og deres barn, og ville ikke at barna fra Angarudd skulle komme å ”ødelegge” og ”forstyrre”. Likevel fortsatte barna fra Angarudd å snike seg opp dit, noe som forsterket den underliggende konflikten mellom foreldrene fra begge sider, og noen ganger førte til direkte konfrontasjoner.³⁴

En dag kom en dame fra Maezon bort til en gruppe kvinner fra Angarudd, som satt og pratet på en av benkene foran en av høyblokkene. Hun var rasende og kjeftet: ”Pass på deres barn! Det er ikke lov å leke på vårt område! Hvis de kommer igjen, skriver jeg en klage til borettslaget og anmelder dere til politiet!”. Angarudd-kvinnene så overrasket på hverandre og prøvde å forsvare seg og å roe henne ned: ”Vi visste ikke at det ikke var lov,” sa de. ”Vil du ha en kopp te?” Kvinnen svarte bestemt: ”Nei!,” snudde seg og gikk. ”Uff, de truer med politiet, men det er ingen vegg rundt lekeplassen. Barna har ikke klatret på deres hus, det er et fritt område.” Likevel ropte de på barna og fortalte de at de ikke måtte leke på den plassen: ”Politiet kommer og tar dere!”

Gjennom slike episoder, som de involverte oppfattet at stammet fra kulturforskjeller, økte konflikten mellom majoritet og minoritet. Likevel var slike episoder bare uttrykk for en dypere liggende konflikt, som var synlig også i andre

³⁴ En annen historie som viser en liknende utelukkning, fant sted i en barnehage som ligger i nærheten av høyblokkene. De fleste barna i denne barnehagen kom fra Maezon og andre villaområder i nærheten av Angarudd. Mange av barna fra Angarudd kunne ikke gå der, da foreldrene ikke hadde råd. De lekte istedenfor utenfor barnehagen, kikket inn og så ut til å ville være med i barnehagen; de ønsker oppmerksomhet fra de voksne i barnehagen. Etter klokken fire gikk de inn og lekte. En dag så jeg en jente som gråt foran barnehagen etter stengetid, hun ville at mor eller far skulle leke med henne på lekeplassen der. Men moren kunne ikke, hun var opptatt med vasking og matlaging, og faren sov. Hun fikk heller ikke være inne, for at faren ikke skulle bli forstyrret.

sammenhenger. På foreldremøtene på skolen, for eksempel, satt personer fra majoriteten og minoriteter atskilt. Denne konflikten var komplisert og hadde mange dimensjoner, men klasse var en helt avgjørende faktor. Avgjørende fordi klasse handler om asymmetriske posisjoner innen en struktur, og fordi konflikten ble manifestert på ulike måter langs klasselinjer. Klasse handler på avgjørende måter om ulik tilgang til goder. Konfrontasjonen mellom kvinnene fra Angarudd og damen fra Maezon var et eksempel på konflikt mellom representanter fra lavere og høyere klasser. Angarudd kvinnene gikk i en defensiv posisjon i møte med det de opplevde som en representant for majoritetens autoritet og makt. Dette ble understreket av at kvinnen truet med politiet. Etter at hun hadde gått, ropte Ezat, en av damene i gruppen, på sine barn: ”Kom habibi! Dere må ikke gå på Maezon, de liker ikke dere. Hvis dere leker der, kommer politiet og tar dere!” Barna som ble vitner til og lærtes opp i denne konflikten, ble dermed sosialisert til å skille klart mellom ”oss” og ”dem”.

Følgende tilfelle er et eksempel på hvordan konflikten mellom majoritet og minoritet blir artikulert når maktdimensjonene som lå i klasseasymmetrien var fraværende. Kaja var 19 år og bodde på Angarudd sammen med moren sin. Hun hadde ikke fullført videregående skole og hadde forskjellige strøjobber. Hun hadde en spesiell klesstil og spesielt utseende: Hun hadde barbert hodet og flere piercinger i nesen, leppene og ørene. Kaja hadde også problemer hjemme og var ikke sjelden i konflikt med moren. Hun kunne ofte bli sett ut på benken foran blokken med en øl i den ene hånden, den andre i lommen, sittende og prate avslappende og fritt med alle. Kajas oppførsel ble lagt merke til og fordømt blant mange av naboene, spesielt de mer religiøse. For mange kom hun til å stå som et uttrykk for det moralsk mangelfulle ved det norske samfunnet, og reaksjonene mot henne ble derfor nokså sterke. For eksempel ble Kaja for mange et eksempel på farene som truet hvis man ikke holdt seg til sin kultur og religion, og foreldre var redde for at deres barn skulle bli som henne. Derfor ble hun også brukt som eksempel til skrekk og advarsel av foreldre som ville få barna til å adlyde. En strategi som slike foreldre benyttet for å hindre at deres barn ble som Kaja eller andre som henne, var å sende dem på korangrupper arrangert av trossamfunn i samarbeid med bydelen. Korangruppen var ofte ikke særlig populær blant barna, faktisk protesterte de sterkt og gråt, siden de ofte ble holdt samtidig som Barne-TV.

En interessant variant av de reaksjoner som Kaja provoserte frem, var at mange anså henne som smittet og syk. Guljan, en eldre kvinne i samme blokk, hadde for eksempel, idet hun kom etter Kaja inn hoveddøren på blokken, nektet å røre døren der Kaja hadde tatt. I stedet hadde hun brukt sløret sitt for å beskytte hendene slik at de ikke kom i kontakt med døren når hun åpnet den. Guljan hadde gjort dette fordi hun forestilte seg at Kaja hadde aids. Dette hadde hun fått inntrykk av siden Kaja festet og stadig hadde besøk av mange venner, både gutter og jenter, og fordi hun hadde sett henne drikke øl. Etter å ha sett meg sammen med Kaja en dag, sa hun til meg: ”Dommedag nærmer seg. Forskjellen mellom mann og kvinne blir borte.”³⁵ Hun er *adjaeb* [et merkelig vesen] fra Gud.” Hun sa: ”Kjære Farida, prøv å ikke hilse på henne eller ha fysisk kontakt med henne. Og aldri inviter henne hjem, for hun har helt sikker aids og kreft, og det er smittsomt.”

Kaja forsto at Guljan fortalte slike historier om henne, at hun ”baksnakket” henne, og at hun advarte barnebarnet sitt, en ung gutt på videregående skole, mot å hilse på henne; mye til Kajas frustrasjon ettersom hun var fascinert av ham. Kaja og moren flyttet etter hvert bort fra Angarudd.

Et annet eksempel på denne type konflikt mellom majoritet og minoritet innen samme sosiale felt, en type konflikt som skaper smerte på begge sider, var Bjørns historie. Bjørn hadde et rusmiddelproblem og var arbeidsledig. Han kjøpte leiligheten sin på Angarudd på 1970-tallet da området ennå var nytt. På den tiden hadde han ikke rusproblemer. Han ble, som Kaja, av mange oppfattet som en representant for den norske majoriteten, og spesielt barna var redde for ham. Hver gang han kom, flyktet de raskt fra ham for å hente foreldrene. Bjørn måtte da gå inn døren under strenge blikk fra sinte foreldre og skremte barn. Uten tvil var det en tung belastning både for ham, barna og foreldrene. Jeg opplevde det selv som svært frustrerende å se hvordan disse to svake gruppene på denne måten ufrivillig gjorde situasjonen mye tyngre for hverandre. På grunn av hans rusmisbruk hadde Bjørn episoder hvor han mistet kontrollen; for eksempel hendte det rett som det var at han ringte på alle ringeklokkene i blokken for å komme inn når han hadde drukket. Og hvis ingen åpnet, kunne man være sikker på å få høre sinte

³⁵ Et tegn på at dommedag nærmer seg i mange muslimeres mening, er at forskjellene mellom menn og kvinner viskes ut.

banneord gjennom dørtelefonen. Derfor tok naboene også avstand fra han, og han ble ignorert hver gang han forsøkte å initiere en samtale. Bjørn hadde en venn som også hadde rusproblemer og som var avhengig av rullestol. En kveld med mye snø så jeg de stå utenfor inngangsdøren og kjempe for å få inn rullestolen som var fast i snøen. Ingen av dem som gikk forbi, hjalp til. Til sist gikk jeg over og forsøkte å hjelpe til. Bjørn ble meget takknemlig og sluttet aldri å hilse etter den gangen. Naboene klaget over ham og krevde at kommunen måtte flytte han fra borettslaget. På samme måte som Kaja, kom Bjørn for mange med minoritetsbakgrunn til å bli stående som et eksempel på hva som kunne skje dersom man ikke holdt fast ved ens egen kultur. Dette kom klart i relieff når en nabo fortalte meg at Bjørn aldri ville ha blitt narkoman ”dersom han hadde fryktet Gud”. Men det er ikke slik at muslimske land ikke har mennesker med rusproblemer.

En tredje representant fra majoriteten var en eldre kvinne som nylig hadde mistet mannen sin. Hun kunne ofte ses sittende helt alene på benken foran blokken, hun snakket aldri med noen. Hun ble et eksempel på hvordan den norske kulturen var underlegen når en eldre pakistansk kvinne sammenliknet sin egen situasjon med denne damens. Hun selv hadde både barnebarn, sin sønn og svigerdatter hjemme. Men svigerdatteren, på sin side, fortalte hvilken belastning det var for henne å ta vare på svigermoren. Svigermoren var glad for den ordningen hun nødt godt av, mens svigerdatteren nok hadde ønsket en mer ”norsk” ordning hvor svigerforeldrene bodde på aldershjem. For henne var det ingen fred og ro å ha svigerforeldrene hjemme.

Figurer som Bjørn, Kaja og den eldre damen ble da av mange personer fra minoritetene benyttet for å rettferdiggjøre egen kultur og religion, og til å sosialisere barna inn i en tenkning som skilte klart mellom nordmenn og ”oss”. Men vi må ikke glemme at Kaja og moren, Bjørn og den eldre damen alle var i samme situasjon som minoritetene også var i. Alle tilhørte den laveste klassen i samfunnet, og opplevde de samme lidelsene og smertene. Men denne kontinuiteten er både de selv og den dominerende uoffisielle multikulturalistiske diskursen blinde for. I stedet ble det vektlagt at Kaja, Bjørn og den eldre damen var ”norske”, mens de med minoritetsbakgrunn tilhørte ”de andre”. Konflikten mellom majoritet og minoritet på Angarudd er en konflikt innen den lave klassen i Norge, men ble forstått som et resultat av kulturelle og religiøse forskjeller av de involverte og av andre.

Selv om denne tendensen er dominerende, finnes det eksempler som viser klassesolidaritet på tvers av kultur og religion. Belquis og hennes tidligere narkomane arbeidskollega har mye felles i forhold til deres strenge sjef. Den eneste gleden for Belquis på jobben, var å snakke med sin arbeidskollega. De satt stadig sammen og spiste lunsjen og diskuterte deres felles tunge arbeidssituasjon som er uakseptabel. Alle var redde for å klage, men den tidligere narkomane arbeidskollegaen var modig og tenkte ikke på faren for å miste jobben sin og er meget solidarisk med Belquis, og protesterte mot sjefen på Belquis' vegne. Han var også enig med Belquis om at sjefen var ekstra streng mot henne på grunn av hennes muslimske bakgrunn.

Belquis viste meg bilder fra en feriereise til landet der hun ble født. Det hun fortalte meg illustrerer på en god måte hvordan sosioøkonomiske forhold er viktigere enn kultur i å skape forskjeller mellom majoritet og minoriteter i Norge. Hun fortalte om ferien sin: ”Vi var lykkelige, vi var nordmenn på ferie. Barna svømte og andre oppfattet oss som nordmenn, men da vi kom tilbake til Norge, ble vi igjen arabere og stakkars folk. Vi er muslimer og går ikke på svømming. Egentlig så har vi ikke mulighet til det.” Tonen hun snakket med viste at hun følte seg mindreverdige i Norge. Hvorfor er det slik at hun på ferie føler seg som en nordmann og når de kommer tilbake så gjør de ikke lenger det? Det som gjorde at Belquis følte seg som nordmann i sitt hjemland, var mer forbundet med økonomiske forhold enn kulturelle. I sitt fødeland var ikke lenger Belquis en minoritet, men en del av eliten.

Dagsavisen skrev 24.3.2005 om Merete Legvold Pedersen. Legvold Pedersen tilhører majoriteten, men har kun 2500 kr til mat og klær per måned. Hennes situasjon likner på Belquis', begge er ekskludert fra fellesskapet. Tilsynelatende er Legvold Pedersen en del av majoriteten, men hennes realitet er felles med Belquis og resten av minoritetene som er ekskludert fra fellesskapet. Belquis var stolt og følte seg norsk på ferie, fordi hun hadde økonomiske midler og muligheter. Verken Belquis eller Legvold Pedersen har noen reelle forutsetninger for å delta og inkluderes i det norske samfunnet. Årsaken er økonomisk, ikke kulturell. Likevel baserer vi oss på en multikulturalistisk tenkemåte og plasserer dem i ulike foreldede kategorier på basis av et forestilt felleskap mellom ”oss” og ”de andre”, hvor ”de andre” er fremmedelementer: Legvold Pedersen tilhører ”oss”, Belquis ”de andre”. Denne differensieringen skjuler klassefunderte likheter

mellom kategoriene og ulikheter innen dem. Dermed reflekterer ikke disse skillene virkeligheten, og det er behov for nye begreper og kategorier. Dette er noe også Grønhaug (1975), Fuglerud (2001) og Lock (1990) påpeker.

Dikotomien offentlig, privat og smerte

En av årsakene til at mine informanter lider under en taus undertrykkelse, er dikotomien mellom det offentlige og det private (Okin 1999). Mennene tilhører den offentlige sfæren, mens kvinnene er plassert i den private sfæren. Birte Siim (2000) gjennomførte en historisk analyse av skillet mellom det offentlige og private i tre land: England, Frankrike og Danmark. Hun argumenterer for at denne dikotomien er en av årsakene til at kvinner ikke har fullt medlemskap i disse samfunnene. Dikotomien Siim snakker om er et universelt fenomen som rammer kvinner mest. Dette handler om minoritetskvinnens situasjon. Jeg mener denne dikotomien resulterer i at den tause undertrykkelsen skjer i privatsfæren, og gjennom lovgivningen er privatsfæren noe som staten ikke har ansvaret for. Spesielt i immigrasjonsprosessen er avstanden mellom det offentlige og det skjulte transskriptet stor fordi moderne institusjonelle samfunn (jf. Giddens 1991) i en globalisert verden er meget komplekse. Det handler også om hvert enkelt individs sosialiseringssprosess, utdanning og kunnskapsnivå i det nye institusjonelt moderne samfunnet. Det dominerende skillet mellom den offentlige og den private sfæren, pluss den multikulturalistiske ideologien, gjør at kompleksiteten blir dobbelt så vanskelig. For mange minoritetskvinner, er det en stor kamp å komme ut fra den doble undertrykkelsen: en fra egen gruppe og den andre fra den uoffisielle multikulturalismen som fokuserer på respekt for kultur og religion, der kvinner som kjønn og klasse blir skjult, slik Lock (1990) kritiserer multikulturalisme som en kunstig grensemarkering som offisiell politikk i Canada over minoritetskvinner som skjuler kjønn og klasse. Dette gjør kvinnene mer kneblet og "muted" (Ardner 1975) fordi den offentlige multikulturalistiske strategien for minoriteter beskriver deres situasjon ut fra kulturelle trekk. Mange kvinner er bevisste på denne problematikken og kritiserer eksplisitt denne måten å definere og sette dem i en boks med kulturelle trekk på.

*”Jeg kom til Korangruppa for å finne fred
og ro, men læreren preket som min
svigermor som snakker om islam”*

Arezo

Korangruppen og arabiskkurset: Den multikulturalistiske reproduksjonen av smerte og ulikhet

For å diskutere den multikulturalistiske reproduksjonen av smerte og ulikhet, vil jeg først gi en beskrivelse av praksisene ved to grupper: Jacob-senterets korangruppe og et arabiskkurs.

Jacob-senterets aktiviteter er basert på en rent multikulturalistisk tenkning og iverksetter tiltak for ”andre”. Begge gruppenes aktiviteter er rettet mot muslimer. Senteret sier selv at disse aktivitetene foregår på ”kvinnenes premiss”. Med kvinners premiss mener senteret at brukerne er muslimer og at de selv velger aktiviteter. Jacob-senteret er basert på kristne verdier og respekterer alle mennesker uansett religion. ”Hensikten med å ha en korangruppe er at disse muslimske kvinnene skal bli kjent med sine egne rettigheter gjennom koranen og etterpå blir kjent med sine rettigheter i det norske samfunnet” sa lederen for Jacob-senteret. Senteret argumenterer for at disse kvinnene må bli kjent med sine rettigheter gjennom sin egen kultur og religion, først etterpå kan de bli kjent med sine rettigheter i det norske samfunnet. I kapittel 6 har vi sett sosiale lidelser blant minoritetskvinner og at mange som kommer på Jacob-senteret har smerte. Vi har også sett hvordan kvinnene ser på egen smerte, for eksempel sa koranlederen Nasrin at ”kvinnelighet og smerte er to sider av samme sak”. Denne tankegangen er dominerende, slik Arezo sier: ”Min smerte er min skjebne.” I kapittel 7 analyserte jeg deres smerte som knyttet med den totale livssituasjonen og smertefulle sosiale felt. I det smertefulle sosiale feltet diskuterte jeg mannsdominans som første ledd i den sosiale kontrollen, konflikt med institusjoner på grunn av mangler på kunnskap om norske moderne institusjoner.

Mangler på nettverk og mediens dominans i produksjonen av ”oss” og ”dem” og sammensmeltingen av det lokale og globale. Alt dette danner det Scheper-Hughes & Lock (1987) kaller den politiske kroppen; all erfaring blir kroppsliggjort i form av smerte. Dette viser at kvinnene har smerter på grunn av vanskeligheter med sin totale livssituasjon. Selve islam som religion er ikke deres hverdagsproblem. Nå vil jeg diskutere at korangruppen og arabiskkurset er en reproduksjon av den multikulturalistiske tankegangen ”oss” og ”dem” og reproduksjon av smerte og lidelse.

Korangruppen: Fred og ro eller taus undertrykkelse?

I kapittel 5 så vi på smerte fra forskjellige perspektiver, vi snakket om den sosiale kroppen som et resultat av den totale vanskelige livssituasjonen. Vi diskuterte taushet og ”muted” kvinner. Å være ”muted” innebærer at andre definerer virkeligheten for deg. Moi (2002:256) sier at et sosialt felt er et sett av konkurranserelasjoner. Vi har sett at mine informanter er tapere i alle konkurranserelasjoner i det moderne samfunnet. De er avmektige og avmektighet fører til en total handlingslammelse, som Vetlesen (2004) sier. Jeg bruker disse teoretiske perspektivene for å diskutere korangruppen som et tiltak som reproducerer mine informanters smerte og som en form for taus undertrykkelse.

I seks måneder deltok jeg på Jacob-senterets korangruppe for pakistanske kvinner. Korangruppen ble arrangert en gang i uken. Gruppen hadde omtrent tre til seks deltakere hver gang. Bare Nasrin, lederen for gruppen, og Nadima var faste deltakere. Noen ganger deltok også Fahima, lederen for den pakistanske gruppen på senteret. Fahima fungerte som et mellomledd mellom kvinnene og ulike institusjoner i det norske samfunnet. Hun hadde ingen spesiell utdannelse for dette. Nadima og Fahima var gode venner. De øvrige var ikke faste deltakere. Noen var innom for første gang, andre hadde vært her før, men kom sporadisk.

Hvert møte i korangruppe begynte med at Nasrin som identifiserer med at smerte og kvinnelighet er to sider av samme sak, leste opp en serie sitater fra Koranen på arabisk, for deretter å oversette til urdu og gi en tolkning av dem. Før gruppen startet, passet alle på at sløret satt ordentlig på hodet. Selv de som før gruppen startet hadde hatt sløret på skuldrene, tok det nå på – i respekt for Koranen. Nasrin skrev på tavlen: ”Gud er mektig, og Mohammad er hans profet” og at ”Gud skapte jorden og luften for oss

menneskene”. Hun fortalte at muslimer må huske på at vi blir skapt for å be og å gjøre det som er riktig. Det viktigste elementet i islam, sa hun, er at ”muslimer må ha et mykt hjerte”, det er den viktigste betingelse for troen. Vantro, derimot, har ikke et mykt hjerte. Gud skapte helvete og paradiset for menneskene. For at menneskene skal bli gode, skapte Gud straff. Gjennom straffen renses vi og lærer å være gode. Hvis du ikke gjør det som er riktig, ender du i helvete, og det er et farlig sted, sa hun. Men Gud har et forslag om hvordan man kan unngå å havne i helvete. Man kan lese surah Ekhlâs og sura Nafel³⁶ fire ganger, fortalte hun. Man må lese hver kveld for å bli kvitt straffen. Etterpå snakket læreren om en annen surah som heter surah Baqarah (sitat 26-27). Hun leste først opp et langt sitat på arabisk og etterpå oversatte hun det til urdu. Innholdet i surah Baqarah handlet om at det viktigste elementet for kvinner, er å være bluferdige og blyge, det angår deres ære. Det er viktig, sa Nasrin, at muslimske kvinner dekker kroppen sin. Senere fortalte hun om en annen surah som heter Hankabod, som betyr edderkopp. I denne surahaen, sies det at de som ikke aksepterer islam er vantro, og at en vantro person er som en edderkopp. Nasrin anbefalte oss at vi må akseptere alt som står i Koranen for ikke å bli oppfattet som en Hankabod. Edderkoppens plass er i helvete. Mens hun fortalte oss om disse suraene, satt noen unger og spilte stein, saks og papir, mens moren deres, en nervøs og tilsynelatende utslitt dame, forsøkte å få de til å være stille. En annen kvinne, Khorsid, satt bøyd over leksene sine, uten å bry seg om hva Nasrin sa. Først da Nasrin snakket om straffbare handlinger, så hun opp og spurte bekymret: ”Hva sa du?” Hver gang Nasrin snakket om straffbare handlinger, vekket det stor interesse hos mange, og straff og frykt for gud var et dominerende tema hos Nasrin.

Senterets intensjon og lederens beskrivelse var at disse muslimske kvinner skulle lære sin egen kultur og religion og deretter bli kjent med det norske samfunnet. Samtidig er senterets intensjon å arbeide for å frigjøre kvinnene fra den isolasjonen de befinner seg i, korangruppen er et slikt tiltak. Men ut fra mitt materiale, er det som faktisk skjer gjennom korangruppen noe annet: Senterets intensjon om å jobbe for å hjelpe isolerte minoritetskvinner ut av sin isolasjon, realiseres ikke gjennom korangruppens praksis. Jeg skal argumentere for at det som faktisk skjer, er at korangruppen bidrar til å opprettholde

³⁶ Et surah er et vers i Koranen

disse kvinnenes vanskelige situasjon og reproduserer det smertefulle sosiale feltet de befinner seg i.

Korangrubbens praksis og intensjoner passer ikke på kvinners behov og hjelper ikke kvinner med deres smertefulle hverdag, slik vi så de hadde i kapittel 6. Den hjelper dem heller ikke med å komme ut fra det smertefulle sosiale feltet som jeg beskrev i kapittel 7. For å forklare at det ikke passer med kvinners behov, skal vi se på innholdet av korangruppen, hva de snakker om og hva slags mening korangruppen gir til kvinnene som befinner seg i total isolasjon. Kvinnene selv reagerer på innholdet av korangruppen, og derfor slutter de fleste raskt.

Vi har sett i kapittel 6 at Arezo har mye smerter og i kapittel 7 så vi hvordan de var knyttet til hennes totale vanskelige situasjon; fra mannsdominanse til mangler på nettverk og problemer med helsevesenet og den dominerende ære og skam fra egen gruppe. Alt dette viser at Arezo er fanget i et nett av problemer som ikke lar seg nøste opp. Derfor kom hun til korangruppen, i håp om å finne fred og ro og å komme ut av sin vanskelige situasjon. Etter en gang på korangruppen, sa hun på en deprimert måte: ”Læreren i korangruppen preket som min svigermor som snakker om islam”, og hun gikk aldri dit igjen. Dette er en manifestasjon av de Scott kaller det skjulte transskript. Hun kjenner heller ikke til andre tilbud enn moskeen: Arezo fortalte meg senere at hun også hadde besøkt Jacob-senterets treningstilbud, men at hun ikke var fornøyd. Hun fortalte meg at det sto tre-fire damer og hørte på Pakistansk musikk og danset. Det var ikke skikkelig trening, sa hun, og sammenlignet Jacob-senterets tilbud med treningsstudioet i kommunen der hun bodde før. Hun kritiserer senteret for at det er de samme slektningene som kommer og sier at de jobber for isolerte minoritetskvinner.

Budskapet og innholdet av korangruppen ut fra den islamske tro, er at kvinnene må være bluferdige og blyge. Denne ideen er en stor kontrast til kvinner som kjenner mannsdominans på kroppen. Vi har også sett at mannsdominanse er det første leddet i den smertefulle sosiale kontrollen som skjer i privatlivet, og at den gjennomføres på en taus måte. Mange kvinner er fanget i den mannsdominansen som er første ledd i den sosiale kontrollen, og slike budskap om bluferdighet og blyghet, om å dekke hele kroppen og om straff om de ikke handler i overensstemmelse med en bestemt moral, reproduserer deres smerte. På denne måten virker korangruppen som en slags taus

undertrykkelse og reproducerer deres sosiale felt og den sterke mannsdominansen. Ifølge Leirvik (2005) har Norge en offentlig multikulturalistisk politikk som manifesteres i mediene og forskere i form av fargerike fellesskap, skjuler den dype kvinneundertrykkelsen, og denne type tenkning skaper en ekstra påkjenning for muslimske kvinner slik at de ikke stiller spørsmål ved sitt vanskelige privatliv. I norsk lov har alle privatliv. Staten kan ikke gå i privatlivet; derfor er det en taus undertrykkelse i privatlivet. Ut fra et feministisk perspektiv gjør dette det vanskelig for muslimske kvinner å kjempe mot mannsdominans. Den tredje faktor er muslimske kvinners egen tro på at de må være bluferdige og blyge. Disse tre faktorene har en dyp og kroppsliggjort mening for kvinnene slik at de ikke protesterer på en eksplisitt måte. De bruker alltid skjulte transskript for å manifestere sin situasjon. Det å ha et aktivt forhold til å gjøre noe selv med deres sosiale felt handler om å være rustet med kapabiliteter og substansiell frihet. Mangler på dette resulterer i at de havner i en total avmektighet og handlingslammelse, noe som igjen skaper smerte, slik som Vetlesen sier (2004). Dette er en taus undertrykkelse mot kvinner som knyttes til strukturelle faktorer. Når kvinner kommer på Jacob-senteret og er avmektige og har de problemene vi har sett i kapittel 7, har de kroppslige erfaringer av smerte og gjennom praksiser fra korangruppen reproduseres deres smertefulle sosiale felt og øker deres isolasjon.

For eksempel, vi har sett i kapittel 6 at Karima har mye smerter og at hun ikke har noe nettverk rundt seg, kun en norsk nabo som hjelper henne. Men de snakker bare gjennom barna. I friminuttet fortalte Karima meg sin reaksjon på Nasrins fortelling om de ”vantrø”: ”Nasrin sier at dem vantrø ikke har et mykt hjerte og kommer til helvete. Jeg fikk hjelp av en vantrø, en snill norsk dame. Gjennom våre barn snakker vi med hverandre. Hun hjalp meg å gå til legen og å finne noe å gjøre. Hun sa at alle mennesker blir syke av å være hjemme hele tiden”. Skulle denne snille damen komme til helvete? Karima syntes dette var usannsynlig. Hun fortalte dette til meg, men sa ingenting høyt i klassen om sine innvendinger. Heldigvis reagerer Karima på dette fordi hun har nær erfaring med sin snille norske nabo, men faktisk er det stor avstand mellom majoritet og minoriteter blant muslimer og ikke-muslimer. Forestillingen om at vantrø ender i helvete, skaper og forsterker rasistiske holdninger blant minoriteter og skaper mer avstand mellom ”oss” og ”dem”.

Ut fra det biomedisinske perspektivet fører emosjonelle faktorer som frykt, straff og ubehag til angst og depresjon og øker på smerteopplevelsen og påvirker på den fysiologiske prosessen i kroppen (Hægerstam 2002:39). Mye forskning viser at tro kan skape håp og påvirke på en positiv måte. Men selv om Arezo som en troende kvinne deltok i korangruppen for å finne fred og ro, er hun i realiteten lei av innholdet i korangruppen som sier akkurat som svigermor preker. Straff vekker interesse hos kvinner, det er viktig å se på hvorfor straff og frykten for å gjøre uriktige moralske handlinger, står så sentralt i gruppen.

Et annet viktig tema i korangruppen var mat og svinekjøttprodukter som er forbudt i islam, og dette skapte en stor interesse blant kvinnene. Ikke lenge etterpå kom Khorsid med en lang liste over forskjellige mattyper som inneholder svinekjøtt eller rester fra svin. Denne listen ble diskutert med et stort engasjement. Det ble påpekt at det er spesielt viktig å passe på hva man spiser når man bor i et ikke-islamisk land.

Slik Scheper-Hughes og Lock (1987) viser, forsterkes derfor også grensemarkeringspraksiser.³⁷ Gud straffer menneskene når de bryter med de moralske plikter han har foreskrevet, i form av sykdom og smerte. For å kjempe mot sykdom og smerte er det derfor viktig å gjøre moralsk riktige handlinger. Ideen om at Gud straffer de troende, er felles for islam og kristendom. De fleste av disse kvinnene tenker at de bor i et land som ikke er muslimsk, frykten for å la seg påvirke og gjøre uriktige ting er derfor stor. Kvinner blir mer opptatt av sykdom, lidelse blir konsekvens av uriktige moralske handlinger og de skjuler det vanskelige sosiale feltet. Derfor sa lederen for gruppen til kvinnene hva de kunne gjøre for å unnsnippe straff: De måtte lese surah ekhlas når de hadde gjort noe galt. Denne type oppfatning hindrer kvinner i å se den reelle årsaken til deres smertefulle sosiale felt som vi beskrev i kapittel 7. Dermed blir de passive mottakere og aksepterer sin situasjon uten å tenke på den reelle årsaken og virkelighetens logikk.

Å ha en korangruppe er ikke noe tilfeldig valg fra de pakistanske kvinnene selv. I fjor hadde senteret en liknende gruppe for somaliske kvinner – Koranen og helse. Tajeba, min somaliske informant, var i den gruppen. Hun var der for å finne et nettverk og en

³⁷ Scheper-Hughes og Lock baserer sitt argument på Mary Douglas (1966) sin forskning om grensemarkering og ”matter out of place”.

jobb, ikke for å lære om Koranen. Dette er en tendens i alle metropolene hvor senterer kollaborerer med kirkesamfunnene for å ha et tilbud til minoriteter og baserer seg på immigranternes kultur og religion. Da jeg var på Metropolis-konferansen i Wien i 2003, hadde senteret en presentasjon av sine aktiviteter. I den konferansen som var en del av min observasjon, deltok jeg selv og fant ut at på det europeiske plan og i Canada, har man samme praksiser. Vi besøkte senterne som akkurat som Jacob-senteret har jobbet i Wien, og det ligger i et segregert område der minoriteter bor .

I korangruppen var det faktisk ingen som stilte spørsmål ved hva Nasrin sa. Selve koranlederen Nasrin, som vi har sett i kapittel 6 hadde et smertefullt sosialt liv, sa at ”smerte og kvinnelighet er to sider av samme sak”. Hun som er en velutdannet kvinne fra Pakistan og snakker perfekt engelsk, fikk aldri sjansen til å bruke sin utdanning i Norge. Hun føler seg som et slags offer for sin familie. Det er en forskjell på de offisielle koransitatene hun forteller om og hennes egne meninger. For eksempel i diskusjonen om at kvinnene må være bluferdige og blyge, spurte jeg henne om hva som skjedde hvis muslimske jentebarn går på svømming. Hun kom med et klart svar som var helt motsatt av det man får av imamer og islamsk råd, svar som kommer på intervju i avisen. Imamer og Islamsk råd er imot at jenter skulle ha svømmeundervisning på skolen og peker på at det ikke er noe brudd på menneskerettigheter om jentene ikke har svømmetrening. Nasrin mente det var viktig at muslimer måtte fylle de kravene som islam stiller, men hun sa at jenter måtte lære svømming er en kunnskap og ferdighet som er nødvendig å kunne for å klare seg i det norske samfunnet. Under undervisningen holdt hun seg altså til det offentlige transskriptet, men da jeg spurte henne privat, ga hun sin egen mening som vanligvis holdes skjult i det skjulte transskriptet. Når hun fikk adgang til å artikulere sitt skjulte transskript, følte hun seg stolt og mektig; hun rettet seg opp og blomstret da hun svarte. Alle i korangruppen var enige i og glade for hennes uttalelse. Jeg sa at jeg ønsket at hun ble imam i Oslo: ”Nei,” sa hun trist, ”det er umulig, man må være en mann”. Jeg sa at det finnes kvinnelige biskoper i Norge og at det heller ikke i Norge opprinnelig var tradisjon for dette. Jeg sa at det var en kamp for dette, og at kvinnene jobbet for å få det til. Men for Nasrin var det en umulig tanke.

På den tiden var Erna Solbergs uttalelse om at islam skulle moderniseres aktuell, og senteret jobbet med å skrive en uttalelse om hvordan Erna Solberg hadde gått for

langt. Etter noen måneder sluttet Nasrin å være gruppeleder; jobben var ikke godt betalt. Kona til imamen, en analfabet kvinne, tok over og ble koranleder. Hun brukte koransitater på en fatalistisk måte.

Det som jeg ble spurt om i pausene og ved forskjellige anledninger, viser at kvinner er mer opptatt av hverdagslige spørsmål som var knyttet til deres totale livssituasjon – spørsmål knyttet til norske institusjoner og hvordan man kunne finne jobb, om problemer med trygdekontor, hvordan finne barnehage og barnepark for deres barn. Innholdet av samtalene i pausen, kort som den var, viser at kvinnene hadde behov for å gjøre livet lettere gjennom disse spørsmålene. Fahima som var et ledd mellom disse kvinnene og hadde ansvaret for alle de pakistanske gruppene, var glad for at noen kom på korantiltaket og skrev ned navnene for å sende dem videre til ledelsen.

Som sagt hadde senteret samme tiltak som koran- og helsegruppen for somaliske kvinner året før. Jeg diskuterte med lederen for en somalisk gruppe om senterets intensjon om å jobbe på kvinners premisser, jeg spurte henne: ”Hvis du selv skulle velge å danne en gruppe, hva slags gruppe ville du ha?” Hun smilte, og svarte: ”Jeg ville ha dannet en gruppe som skulle lære om demokrati. Dette er det største behovet for somaliske kvinner som kommer fra et krigsherjet land. Folk har ikke lært noe ting om demokrati.” Måten gruppelederen svarte på viser somaliske kvinners behov. Ut fra den somaliske lederen og andre kvinner på Jacob-senteret som reagerer på innholdet av korangruppen, kan man se at korangruppen som et tiltak på ”muslimske kvinners premisser”, er en essensialisert måte å praktisere kvinners premisser på, en dominerende tanke i den multikulturalistiske tankegangen. I løpet av mine seks måneders feltarbeid hørte jeg ingen sitat fra koranen om hvordan man kunne bli kjent med sine rettigheter eller minoritetskvinners behov, for hvilke av de sitatene sier noe om å bli kjent med egne rettigheter? Alt handler om hvordan du kan finne veien til paradiset og hvordan du gjennom å be kan unngå straffbare handlinger. Er dette kvinners premisser?

I dette avsnittet har jeg diskutert hva innholdet av korangruppen er og hvordan kvinner reagerer på sin måte og korangruppen. Vi har sett at denne type undervisning reproducerer det smertefulle sosiale feltet for disse kvinnene. Vi skal nå se på innholdet i arabiskkurset, som holdes ved det samme senteret, og studere hvordan kurset er med på å forsterke grensemarkeringen mellom ”oss” og ”dem”.

Å bryte den tause undertrykkelsen. Nok er nok: Nora i hijab og kampen mot egen kultur

Arezos livshistorie er godt belegg for å forstå hennes smerte. Særlig i en immigrasjonsprosess hvor alt er nytt. Smerten viser seg gjennom det strevsomme livet hun er fanget i og hennes begrensede mulighet for å finne strategier. Vi har sett hvordan hun strevde for å finne et nettverk, hadde problemer med legen sin, med familielivet og med den sterke sosiale kontrollen. Denne empirien viser at det å kjempe alene på alle arenaer, er ytterst vanskelig for en immigrantkvinn. Hennes problemer kan ikke løses bare gjennom hennes egne individuelle handlinger.

Hun fortalte at mannen hadde invitert noen norske kvinnelige kolleger hjem og at han i samtalen med dem sa at han likte å prate med norske kvinner. ”Det er så hyggelig å prate med dere,” sa han til sine kolleger, ”dere kan så mye om forskjellige ting. Våre koner kan bare lage mat og skjønner ikke noe annet. Hva skal jeg diskutere her hjemme med familien og kona?” sa han. Arezo hørte dette mens hun arbeidet med å lage mat til gjestene på kjøkkenet, og hun begynte å reflektere over sin egen situasjon.

Hun tenkte veldig mye på hva som hadde skjedd i løpet av de 21 årene hun hadde vært gift. Hun merket selv at hun ikke kunne noen ting; men hvorfor kunne hun ikke det? ”Hvorfor er jeg ikke noe hyggelig å prate med?” tenkte hun: ”Fordi jeg ikke lærte noe!” Hun sammenliknet seg og sitt liv med norske kvinners liv, og mange spørsmål oppsto. ”Hva er forskjellen mellom oss?” tenkte hun, og klarte ikke å konsentrere seg om matlaging.

Forskjellen er at hun ikke fikk lov til å utvikle egen kompetanse. Da hun kom til Norge var det ikke noe krav å lære norsk, og det fantes heller ikke noe norskkurs for kvinner. Hun var meget opprørt, til og med rasende etter at mannens kolleger var reist hjem. Men hun sa ingen ting, hun tenkte for seg selv. Hun tenkte på hva mannen hadde sagt tidligere: Hun måtte ta vare på familieæren, hun måtte ikke bli norsk, men være en ærbar kvinne – hun kunne ennå høre ham. Hun tenkte over mange forskjellige ting, men kunne ikke finne noen svar, og hun ble mer og mer sint. Hun ville spørre mannen sin om det, men fant ikke ord.

I bilen på vei for å besøke mannens søster, sprekker hun: Hun tar av seg sløret, ruller det sammen og kaster det på mannen mens han kjører. Hun sier til ham: ”Dette er din ære! Vær så god, ta din ære! Det er ikke min ære lenger! Jeg vil bli som norske kvinner, slik at det er hyggelig å snakke med meg. Jeg vil lære meg noe! Det var *du* som krevde at jeg måtte bære slør og være en skikkelig muslimsk kvinne, slik at vi kunne være en stolt pakistansk familie i det norske samfunnet, og at jeg ikke skulle bli påvirket av de norske kvinner. Jeg er et menneske! Du tror ikke på det du forteller meg? Du sier jeg skal være ærbar og ikke bli som norske kvinner, men du sier det er hyggeligere å snakke med dem!”

Dette illustrerer at Arezo vil være som Ibsens Nora, hun ønsker ikke være en dukke i den pakistanske kulturen. For meg forteller denne hendelsen at hun blir skikkelig fanget i et familiepatriarkalsk system, fanget i den muslimske patriarkalske kulturen som ikke passer i den norske virkeligheten.

Hva kan vi lære av denne empirien? En kvinne som kommer fra et annet samfunn og ikke kjenner det samfunnet hun kommer til, må bevisstgjøres. Ut fra Arezos eget begrensede sosiale felt og ressurser, er dette ikke mulig for henne alene. Ut fra et feministisk perspektiv hindrer dikotomien mellom den private og den offentlige sektoren kvinner å ha et fullt medlemskap i samfunnet (Siim 2000). Hva skjer med kvinner som Arezo, som blir stengt ute fra den offentlige arenaen og lukket i en privatsfære som, ifølge den liberale lovgivning, er gjenstand for individers egne valg? Dette er et fangenskap for kvinners utvikling. Man trenger strukturelle borgerrettigheter for å sørge for at privatlivet ikke blir et fangenskap.

Arezo mener at hun må gå ut og gjøre noe annet enn husarbeid. Men korangruppen er det eneste tilbudet hun har kjennskap til. Det er et tiltak for ”andre”. Hun er blitt sosialisert til et slikt tiltak, som er basert på en misforstått forestilling om minoritetskvinnerens premisser. De har samme behov som majoritetskvinner. Rettighetene som kvinnene i Vesten har, er et resultat av den franske revolusjonen og samfunnsutviklingen, og det er meget urettferdig at vi i et slikt demokratisk samfunn har tiltak for ”de andre” og setter minoritetskvinner i en boks og i et fangenskap som er vanskelig å løse alene, slik vi har sett gjennom Arezos empiri. I likestillingsdebatten er

den individualistiske ideologien sterk. Det er selve individet som må bevisstgjøre seg. Det er en taus dominerende tendens rundt minoriteters rettigheter.

Når Arezo og andre minoritetskvinner sammenligner sin situasjon med norske kvinner så virker denne sammenligningen positivt for dem.

Oppfatningen av fred og ro er betinget av velferdssamfunnet, kapabiliteter og substansielle friheter som man blir sosialisert i. Arezos oppfatninger av fred og ro og hennes mangel på kapabiliteter og mangler på substansielle friheter fører til at hennes oppfatning av fred og ro begrenses til å gå på tiltak i Jacob- senteret. Etter hvert som jeg ble kjent med Arezo merket jeg at hun er mot regelen om at en mann kan ha fire koner samtidig, og mange andre uskrevne religiøse lover og regler som finnes. Selv om hun er en troende muslimsk dame som ber fem ganger om dagen.

Den tause undertrykkelse setter spor lag på lag i hennes kropp og tanker i løpet av 21 års ekteskap. Når jeg hører debatten om slør og muslimske minoritetskvinnens rettigheter i norske medier, ser jeg hvordan medier bruker kultur og religion på en essensialisert måte. Dette er kjernen i og manifestasjonen av den uoffisielle multikulturalismen i Norge. Nina Karin Monsen (1999) definerer ulike maktstrukturer som er kroppsliggjort i Arezos kropp og som skaper smerte for henne. Arezo er som individ fanget i disse strukturene som defineres på følgende måte:

- Norske myndigheters makt over innvandrere i forskjellige institusjoner og sammenhenger.
- Menns makt over sine koner og kvinnelige slektninger i henhold til religiøse og kulturelle dogmer.
- Generell patriarkalsk makt.
- Massen eller gruppens makt over enkeltindividet.

Erna Solberg snakker om at Islam bør moderniseres uten å snakke om hvordan man skal forandre disse strukturelle forholdene. Når staten fortsetter å gi bidrag til de organisasjonene som opprettholder og reproducerer årsak til smerte og ulikhet gjennom tiltak til ”de andre”, tiltak som er preget av relativisering av kunnskap (Hylland Eriksen), så blir slike uttalelser kun vakre men tomme ord. Jeg ser at det norske samfunnet svikter de muslimske minoriteter. I dette tilfelle glemmer de eksempelvis norske kvinners

situasjon opp igjennom historien og hvordan de oppnådde sine rettigheter. I Kristin Lavransdatter gir Sigrid Undset en flott beskrivelse av norske kvinners begrensede muligheter, som kan minne mine informanternes begrensede muligheter i dagens norske samfunn (Blom og Sogner (red) 1999). Min empiri viser at Arezo, selv om hun ber fem ganger om dagen, krever samme rettigheter som norske kvinner. Derfor kaller jeg Arezo for Nora med Hijab.

“Våre usynlige smerter er kultur”

Kamilla

Jacob-senterets arabiskkurs: Kunstige grensemarkeringer og reproduksjonen av ”de andre”

Det er ikke bare Arezo som tenker i termer som ”oss innvandrere” og ”de nordmennene”. Det er en asymmetrisk relasjon mellom minoriteter og majoriteten, mellom ”oss” og ”dem”. Denne asymmetriske relasjonen er knyttet til at innvandrere ikke har samme “access to and control over the basic material and non-material resources that sustain and promote life at a high level of satisfaction” (Baer, Singer, and Johnsen 1986:95), som de fleste innen den norske majoriteten har. Ut fra rettferdighetsteorier minner dette sitatet om kapabiliteter og substansielle friheter, som jeg diskuterte i kapittel 5.

I dette avsnittet skal jeg se på mangler på tilhørighet blant mine informanter. Tilhørighet er en av de “non-material resources” som Baer, Singer og Johnsen nevner.

Hver lørdag og søndag hadde Jacob-senteret et alfabetiseringskurs i arabisk. Et kurs ble holdt for arabisktalende barn, et for ungdommer og et annet for voksne. Forskjellige personer holdt kurset og ikke sjelden var det en av brukerne som fikk jobben når den som skulle undervise ikke møtte opp. Senteret har en pragmatisk holdning til dette og satte personer i rollen som lærere som ikke hadde formell utdanning, så lenge de snakket språket.

Undervisningen foregår på samme måte som man lærer Koranen i moskeen, dvs. ikke en moderne pedagogisk måte. Lærerne underviser på den samme måten som de selv

lærte i hjemlandet. De skriver alfabetet på tavlen, sier bokstaven og bøyningene³⁸, og alle deltakerne repeterer. Deretter går hver elev opp til tavlen og skriver og bøyer ordene. Kvinnene deltar sporadisk, men når det er en spesiell anledning eller fest, som ved Id (feiringen av at fastemånedens Ramadan er over) eller liknende, kommer alle. For å holde antallet deltakere oppe, foreslår lederen for arabiskgruppen på senterets interนมøde at senteret burde arrangere flere festligheter. På slike fester blir det servert god mat mot en egenandel på 20 kroner. Også etter de ordinære møtene hadde senteret servering, for å motivere flere til å delta på kursene.

På ungdomskurset, hvor de fleste er jenter og kun et fåtall gutter deltar, sier læreren i en alvorlig tone til elevene: “Hør jenter, det er en skam for oss ikke å lære å skrive arabisk! Dere er fra et arabisk land. Ikke glem hvem dere er eller hva slags kultur dere tilhører.” De fleste jentene ble født og vokste opp i Norge. Da læreren snur seg for å skrive på tavlen, ser jeg en Kiwi-pose som sendes skjult fra bord til bord: Jentene benytter sjansen mens læreren ikke ser, til å sende rundt et eksemplar av ungdomsmagasinet *Topp*. Det er en sjelden glede for flere av jentene som ikke får lov å lese slike ting av sine foreldre. De få jentene som har penger til å kjøpe slike blad og får lov å lese de av sine foreldre, føler seg mer norske, mer moderne og er stolte. Når læreren igjen snur seg mot klassen, setter alle opp oppmerksomme ansikt. *Topp* er et magasin for unge fylt med kjendisstoff, stoff om hvordan man skal finne kjæresten, artikler om sminke – alt tenåringsjenter typisk interesserer seg for. Jentene fortalte hvordan de kunne snakke om det de leste i bladet med andre klassekamerater, at det ga dem noe i felles. De som ikke fikk lov å lese slike blader, syntes de synd på – hvorfor fikk de ikke lov av foreldrene? Foreldrene jeg snakket med, fortalte at blader som *Topp* bare fokuserte på konsum. Det førte bare til at barna bare ville ha mange ting. De mer religiøse foreldrene var mer opptatt av seksualitetsfokus som de så i slike blader. Blant flere foreldre var det en diskusjon om hvor mye kontroll de selv hadde, og om de klarte å hindre at barna ble påvirket av norsk kultur.

I kapittel 7 analyserte jeg hvordan uskrevne koder om ære og skam regulerer hverdagslivet. Det er et stort gap mellom foreldres og ungdommers livsverden. Ungdommene savner en felles referanseramme når de møter andre ungdommer fra

³⁸ På arabisk har alle bokstaver 3 bøyninger, for eksempel bokstaven *b* bøyes ba, be, bo.

majoriteten. De føler seg undertrykt på grunn av “kultur”. Kamilla, en av de unge jentene som klarte å si sin og de andre jentenes mening på en velartikulert måte, sa til meg: “Våre usynlige smerter er kultur. Alle snakker om kultur, vår norsklærer sier: “Dere må være stolte av deres kultur”. Våre foreldre er redde for at vi blir norske. Ingen ser på oss at vi er vanlige ungdommer med våre behov.” Jentene er opptatt av å finne strategier for å få en felles referanseramme med ungdommer fra majoriteten. For eksempel er det å sirkulere *Topp* i en Kiwi-pose midt i arabiskundervisningen, et uttrykk for interessen av å finne en slik felles referanseramme. Samtidig kan dette forklares gjennom Scott, den skjulte transskripten. Når Kamilla snakker om “våre usynlige smerter” og ingen forstår deres smerte, viser det deres vanskelige virkelighet. Hele tiden sammenligner ungdommene sin situasjon med situasjonen til de norske klassekameratene. Kamilla sa: “I Marokansk kultur, når et jentebarn blir voksent, er det en byrde for familien, men i Norge feirer de at de blir voksne med konfirmasjonsfest”. Hun sier: “Jeg vet ikke hva vi skal gjøre”. Den måten som Kamilla definerer situasjonen og forteller om sin usynlige smerte, vitner om en mangel på forståelse om disse minoritetsjentene og deres situasjon. Både i offentlige, i skolekulturen, og hjemme – de ønsker ikke å bære den kontrollerende kulturen som er dominert av den uskrevene ære og skam-kodeksen.

Disse jentene problematiserer sine erfaringer fra forholdene til skolen, lærere og klassekamerater, de mener de aldri er blitt akseptert som norske. Vi har sett i kapittel 3 at noen av foreldrene jobber hardt for at barna skal kunne gå på den franske skolen. Der behandler ikke lærerne barna i form av “oss” og “dem”. Når norsklæreren, med gode intensjoner, sier at “dere må være stolte av deres kultur”, er det vanskelig for Kamilla å være stolt av at jenter i det hun mener er hennes egen kultur, er sett på som en byrde. Kamilla og de andre jentene klarer ikke å si eksplisitt til lærerne sine at de ikke kjenner eller liker den kulturen som læreren mener de tilhører. De mener det er vanskelig å diskutere med lærerne om dette, om kulturer som er kontrollerende og i praksis en byrde for jenter som hun selv. Jentene føler et press fra skolen og blir satt i en kategori som er fjern fra deres virkelighet. Som vi så, søker disse jentene å finne en felles ramme med ungdommer fra majoriteten. I anbefalingskapittelet skal jeg diskutere hvordan vi trenger nye begreper som fungerer mer inkluderende slik at disse minoritetsungdommene får en følelse av tilhørighet i det norske samfunnet. Grete Brochmann (2002) sier at det

flerkulturelle samfunnet “trenger å utvikle et nytt ikke-etnisk nasjonsbegrep for å inkludere nye medlemmer” (ibid:78). Hun sier at dette er en typisk vestlig akademisk problemstilling som må praktiseres. Jeg mener at staten må bruke sin definisjonsmakt for å forandre den uoffisielle multikulturalistiske holdningen om “oss” og “dem”. Min empiri viser at det praktiseres en ignoranse av ungdomsminoriteters identiteter. Dette ved å sette disse ungdommene, i form av foreldrenes kultur og identitet, i en kategori som ikke passer i dere virkelighet. På den måten har disse ungdommene erfaringen av å bli diskriminert i hverdagslivet. En slik erfaring av å bli diskriminert kalles hverdagsrasisme.

Familiene som kommer på Jacob-senteret har ikke noen aktiviteter i helgene for sine barn, de er fattige og marginaliserte. Grete Brochmann (2002) skriver om statsborgerskap, medborgerskap og tilhørighet. Hun sier: “fremmede blir mer fremmede jo fattigere de er” (ibid: 76). Hun analyserer problematikken rundt den formelle likebehandlingen og forskjellighet i hverdagsrealiteten.

Klasse og etnisitet er viktige elementer i migrasjonsprosessen. Det utgjør et definisjonsmaktspørsmål at nasjonalstater definerer disse ungdommene som nykommere av innvandrere.

Når disse familiene med deres barn kommer til Jacob-senteret, som har et tilbud for de andre og som med gode intensjoner ønsker å bevare deres kultur, dekker det ikke behovet til disse jentene. Jacob-senteret som beskriver seg som et sted å være, er faktisk et sted hvor disse fattige og marginaliserte familiene kommer, men innholdet i det de snakker om passer ikke til ungdommers behov innen rammen av den norske virkeligheten. Kamilla sa til meg: “Det eneste som er bra på Jacob-senteret, er at det er mange fester. Vi kan danse arabiske danser.” Det er en glede for disse ungdommene at de samles på et sted. Kamilla påpeker også at det eneste hun liker fra marokkansk kultur, er dans og mat, ikke sladder. Derfor, når læreren snakker om at jentene “er fra et arabisk land” og sier de ikke må glemme “hvem dere er eller hva slags kultur dere tilhører”, sier jentene at læreren “preker”. Derfor finner de heller sine egne strategier, skjulte transkripter som å sirkulere posen med *Topp*-bladet i. *Topp* er nær deres livsverden og en strategi for å utvikle en felles referanseramme med klassekameratene på skolen. Det er hva Unni Wikan kaller erfaringsnært. Hele innholdet av arabiskkurset er basert på “oss” og “dem”. Denne dikotomien er en del av den usynlige smerten som Kamilla snakker om.

Derfor reproducerer dette tiltaket smerte og opprettholder "oss" og "dem" dikotomien.

Språkkompetansen blant minoritetsungdommer blir en viktig ressurs for det norske samfunn. Staten må gjennom skoleverket utvikle deres muntlige språk, slik de lærer det gjennom familiekommunikasjon til også å omfatte skriftlig beherskelse.

En annen empiri fra diskusjonene på internmøtene ved Jacob-senteret viser at somaliske ungdommer, på grunn av rasisme, ville ha sitt eget sted å spille fotball. De var 150 jenter og gutter. Senterets svar var at de skulle hjelpe hverandre: hvis ungdommene kom på et omskjæringstiltak ved senteret (slik at de kunne vise til flere deltakere), så ville senteret finne en fotballbane for dem. Ungdommene brydde seg ikke om omskjæring, de var bare ute etter å finne noen aktiviteter å holde på med, slik andre norske ungdommer er. Dette eksempelet viser somaliske ungdommers reelle behov, men hvordan tenker senteret når de prøver å rekruttere disse ungdommene til en omskjæringsgruppe, en som ungdommene selv ikke er interesserte i?

Mens de voksne og ungdommene ble undervist, lekte barna i barnegruppen mens de fikk noe lett undervisning i et naborom. De hadde ikke noen leker og måtte underholde seg selv. De snakket om fotball og det norske landslaget som de identifiserte seg med, og om Playstation. Alle guttene var opptatt av disse tingene. Det hendte også rett som det var at de sloss og mobbet noen av jentene. Dette førte til at noen av foreldrene ikke ønsket at barna var der, de mente de lærte dårlig oppførsel, og kom derfor ikke lenger på undervisningen.

Lederen for arabiskgruppene hadde ansvaret for alle aktivitetene – for matlagingen, barnepasset og for at undervisningen gikk slik den skulle. Med all aktiviteten og bråket som ofte fulgte, virket hun veldig trøtt. Hun måtte passe på sine barn også.

Belquis fortalte meg at hun heller foretrakk å gå og se på Karius og Baktus på et vanlig teater, et sted der rike folk går, enn å komme på Jacob- Senteret. Jeg ser hvordan fattigdom ekskluderer enkelte grupper fra kulturelle aktiviteter som de fleste av det norske folk tar som en selvfølge.

I dette avsnittet har vi sett innholdet av arabiskkurset som forsterker grensemarkeringen mellom "oss" og "dem". Kamilla forteller om deres usynlige smerter, vi så at disse ungdommene leter etter en felles referanseramme med andre ungdommer,

og velger strategier ut fra dette. Senteret, derimot, og med gode intensjoner, er opptatt av å bevare deres kultur og religion. Likevel er jentene glade for at Jacob-senteret er et sted å være.

Multikulturalisme som en partikularisert konsekvens av globaliser ingen

Vi så i kapittel 3 at globaliseringen har to sider: en homogeniserende og en partikulariserende. Gjennom den partikulariserende effekten av globalisering, mener jeg, blir etnisitet og kultur – ofte i form av islam og fundamentalisme – en sentral del av debatten om det flerkulturelle samfunnet i vestlige land. Jeg ser dette som en ganske grunnleggende misforståelse, siden det er mekanismer internt i den deregulerte markedsøkonomien som ligger bak fremveksten av det flerkulturelle samfunnet, og som fortsetter i dag å skape ulikhet og marginalisering (jf. Hall 2002). Det er resultatene av denne prosessen som forstås gjennom kategorier som ”kultur” og ”etnisitet”. Multikulturalisme er en artikulering av dette. Men jeg mener at det er en form for tenkning som skjuler de mer grunnleggende årsakene til minoriteters smerte og som, når de legger grunnlaget for tiltak rettet mot minoriteter – som for eksempel ved Jacob-senteret –, bidrar til å reprodusere deres situasjon, på tross av gode intensjoner.

Kategoriene ”oss” og ”dem” blir et dominerende tema i mediene og for alle politiske partier, for noen blir de et hovedtema og en sentral kilde til oppslutning. De fleste av oss blir kjent med denne diskursen gjennom mediene. Her får vi bilde av det som skjer i samfunnet, og begreper som etnisitet og kultur står sentralt. Endringer og konflikter som foregår i dag skaper et klima av usikkerhet. Mange institusjoner snakker derfor om sikkerhet, spesielt knyttet til fundamentalister og islam, noe som igjen danner en asymmetrisk dikotomi basert på etniske og kulturelle identiteter. Dikotomien går mellom de som kaller seg kristne og de som kaller seg muslimer. Alt dette påvirker hverdagslivet til hver enkelt immigrant, som blir mistenkeliggjort og får problemer. I denne situasjonen har fundamentalister og fundamentalisme en appell, spesielt ovenfor de som har problematiske identiteter (jf. Vecchi i Bauman 2004:8).

Denne måten å forstå endringene vi ser i dag, er knyttet til nasjonalismen og forvaltes av nasjonalstatene. Nasjonalstater beskriver sine geografiske grenser og sitt territorie ved å vise til ”kultur”. Innen disse grensene kategoriseres befolkningen ifølge den samme ”oss” og ”dem” logikken som mellom stater og politiske strategier dannes for hvordan ”vi” og ”de andre” skal styres. Dette er det Petter Hervik (1999) kaller en forskjellighetens logikk. Han mener også at dette er en ny form for rasisme, en rasisme som det mangler forskning på i Europa. Grete Brochmann (2002) siterer Lukes, som sier at multikulturalisme er en parasitt på samfunnsborgernes rettigheter: ”De andre” tilkjennes rett og slett ikke de samme rettigheter som ”vi” – de fulle samfunnsborgerne – gjør.

I land som praktiserer multikulturalisme som politisk strategi er situasjonen og spenning rundt ”oss” og ”dem” polarisert. Carlbom (2003:42) sier om Sverige at multikulturalisme blir kroppsliggjort i samfunnsstrukturen og danner en hegemonisk ideologi. I Nederland, særlig etter drapet på filmregissøren van Gogh, blir muslimske immigranter brukt som syndebykk og ansett som et forstyrrende element den nederlandske nasjonale orden. Ifølge Ayaan Hisri Ali (2006:50) finnes det i Nederland 750 islamske organisasjoner med statsstøtte, og som er som en strukturell dimensjon som uttrykker den dominerende multikulturalistiske politiske strategi. I debatten rundt drapet overses eksplisitte strukturelle faktorer, debatten domineres av individualiserte utslag av immigranternes kultur og religion.

Det er særlig viktig for sosialantropologer, som med sin kunnskap kan bidra til å gi en omfattende analyse av årsakene til konflikter i det flerkulturelle samfunnet. En av farene ved å ignorere strukturelle faktorer er at planlegging av forebyggende arbeid kommer inn i feil spor. Når Unni Wikan kommer med forslag i forbindelse med trippel-drapet i oktober 2006, overser også hun strukturelle forhold og foreslår at vi må jobbe innenfra med minoriteter som bærer sitt hjemlands kultur. Heller ikke hun viser til strukturelle faktorer som arbeidsløshet, fattigdom, rasisme og religiøse institusjoners store innflytelse over individers totale livssituasjon. Denne neglisjeringen av strukturelle faktorer skaper forvirring for både minoriteter og majoriteten i samfunnet, og minoritetskvinner kommer i klemme av både strukturell og privat undertrykkelse. Konsekvensene av feilslått politikk skaper smerte og lidelse både for menn og kvinner

blant minoritetene, og det er kvinner som rammes mest. Det sentrale i min kritikk av multikulturalisme er at som en politisk ideologi skjuler den og bidrar til å opprettholde ulikhet, diskriminering og deprivasjon i kulturens og religionens navn. Dette skaper smerte og lidelse, og, som sagt, er det kvinnene som rammes mest.

I kapittel 9 skal jeg vise hvordan denne smerten og lidelsen som følger av denne ulikheten og diskrimineringen, ikke er et isolert fenomen, det vil si, ikke begrenset til et bestemt sted. Vi lever i en globalisert verden og denne ulikheten og diskrimineringen sprer seg slik at den blir en side ved sosialt liv over store deler av verden. Jeg kaller dette globalisering av smerte. Da kan de avmektige og laveste klasser på et globalt nivå, som minoritetskvinner, også få oppleve glede. Dette handler om livet til de laveste klasser i samfunnet, som defineres som ”immigranter” i nasjonalstatens tenkning som er basert på et kulturel relativistisk prinsipp. Wikan (2002:149) sier eksplisitt at kategoriseringen er kunstig og rasistisk, slik at politikken som er dominerende i Norge og i Vesten generelt – det jeg kaller den uoffisielle multikulturalismen – skjuler de grunnleggende menneskerettigheter. Hylland Eriksen (1999) snakker om viktigheten av å unngå relativisering av kunnskap i sin beskrivelse av universalistisk pluralisme. Han sier at vår kunnskap må være på høyde med hvordan verden endrer seg. Borchgrevink (2002) analyserer dagens norske politikk. I den, sier hun, ses immigrasjon som noe som forstyrrer våre institusjoner og vårt samfunn.

Å beskrive immigranternes behov ut fra deres kultur, er en feil politikk, hvor kulturbegrepet erstatter rasebegrepet. Wikan påpeker også at innvandrere selv er med på å produsere slike kategorier, som hun mener er meningsløse.

Jeg mener denne måten å tenke på skyver det som er et samfunnsproblem som angår oss alle, over på ”de andre”. Prinsipielt sett handler dette om borgeres rettigheter. Som Grete Brochmann (2002) sier, er det et stort gap mellom formelle rettigheter og realiteten i vestlige samfunn. Denne mangelen på borgerlige rettigheter og tilgang til grunnleggende materielle og ikke-materielle ressurser, har heldigvis møtt motstand i form av en ny bølge av arbeid for sivile rettigheter hvor immigranter hevder sin rett. ”Vi vasker deres biler, bygger deres veier, vi ... vi er en del av samfunnet” (New York Times 28.01.06) er en parole for denne bevegelsen som krever at immigranter skal inkluderes

som fulle medlemmer av nasjonen. For å løse problemet med globalisering av smerte, trenger vi et globalt rettferdig system, slik at vi ser ting i sammenheng: våre behov eller vestlige lands behov for arbeidskraft og immigranternes rettigheter.

Kapittel 9: Globalisering av smerte

Vi har sett at multikulturelle samfunn er påvirket av globale hendelser slik Hall (2000) beskriver (se kapittel 3). Immigranternes problemer, deres smertefulle sosiale felt, er en av globaliseringens menneskelige konsekvenser, som vi så i kapittel 7. Mennesker i samme situasjon som mine informanter, finnes i mange land. Jeg skal presentere forskning som viser at det i alle metropoler finnes lavklassepersoner, hovedsakelig marginaliserte og fattige immigranter, som lider under sosioøkonomiske og helsemessige problemer. Dette er en manifestasjon av partikulariseringssiden av globaliseringen. Spredningen av slike smertefulle sosiale felt er hva jeg kaller globalisering av smerte.

Minoritetstilværelse i Sverige

Joaquin J. Soares og Giorgio Grossi (1999) gjennomførte en komparativ studie av immigranter og svenskfødte pasienter ved en serie medisinske og fysioterapeutiske klinikker i sørvestlige Stockholm. Spørreundersøkelse ble benyttet for å samle inn data. Demografien og sosioøkonomisk status varierte systematisk mellom immigrantene og de svenskfødte som deltok i undersøkelsen. Som Soares og Grossi påpeker, lever immigranter oftere i segregerte og fattige områder enn majoritetsbefolkningen. De har høy arbeidsledighet, og flere har blitt avhengige av offentlige velferdstiltak de senere årene. Som Sayad (2004) og Nina Karin Monsen (1999) viser, er problemet med og for immigranter noe som blir til i vertslandet og er skapt av strukturelle faktorer, ikke av kultur og religion som ofte fremstår som uavhengige årsaker i diskurser om innvandrere og innvandring i den offentlige debatten. Dette er noe multikulturalisme ikke tar hensyn til.

I forhold til de svenske deltakerne, var flere av immigrantene ”blue-collar workers” (fabrikkarbeidere, manuelt arbeidende). De rapporterte å ha erfart arbeidsledighet oftere, levde under større økonomisk press og hadde lengre perioder med sykefravær. Flere rapporterte også å ha erfart vold og/eller trusler i vertslandet. Immigranter fra Irak, Chile og Tyrkia forteller at de ikke gikk ut om kvelden på grunn av frykt for vold. Blant disse knyttet 40-50 prosent denne redselen direkte til etnisk og

religiøs diskriminering (Soares & Grossi 1999:262). Ofte brukte de passive mestringsstrategier for å komme ut av sin situasjon. De ba og brukte håp som en metode.

Data samlet inn gjennom General Health Questionnaire (GHQ)³⁹ viste at immigrantene hadde lavere og dårligere helse enn de svenske pasientene. De hadde generelt lavere psykiatrisk velvære og var mer rammet av alvorlige psykiatriske lidelser enn svenskene (56 prosent av immigrantene, mot 33 prosent av svenskene). Totalt sett viste det seg at pasientene som var immigranter, opplevde sin situasjon som mer vanskelig enn svenskene. Dette gjaldt i finansielle forhold, i forhold til psykologisk velvære, smerte, mestring, og arbeids- og yrkesrelaterte belastninger. I tillegg opplevde immigrantene sin smerte oftere, som mer intens og som en større hindring i sin hverdag. Følelser av usikkerhet/manglende trygghet i hverdagslivet, manglende fritidstilbud, lav materiell levestandard og arbeidsløshet, var mer utbredt blant immigranter enn i den svenske majoritetsbefolkningen. De brukte også mer medisin og vurderte effekten av disse som dårligere.

Minoriteters situasjon i Danmark

Peter Hervik skriver i boken *Den generende forskjellighet: danske svar på den stigende multikulturalisme* (1999) at immigranternes situasjon er lik den som Soares og Grossi beskriver for Sverige. Han viser at immigranter i Danmark ikke har samme tilgang til goder som de fleste medlemmer av majoriteten har. For eksempel påpeker han at immigranter er stigmatiserte og at de ikke blir akseptert som en del av det danske samfunnet. Dorthe Staunæs' (2004) analyse av relasjoner mellom minoritets- og majoritetselever ved to skoler i Københavns området, bekrefter dette. Hun viser i sin analyse bekymringen for "de andre" som er kulturelt, etnisk og kjønnsmessig annerledes – de som ikke passer i den danske virkeligheten. Hun påpeker også maktrelasjonen som eksisterer mellom majoritet og minoriteter, til fordel for de første.

Hervik (1999) viser også at immigranter i Danmark generelt har dårligere jobber enn de fleste medlemmer av majoriteten, og at de oftere er arbeidsledige. Dette, som vi så i kapittel 7, er tilfellet også for immigranternes situasjon i Norge. Jeg viste i også i kapittel 7

³⁹ Dette er en metode for å objektivisere den generelle helsetilstanden hos et utvalg av personer.

hvordan det var liten kontakt mellom immigranter og nordmenn i Norge og at det bildet de har av hverandre til stor del kommer fra mediene. Jeg påpekte at mediens fremstilling av immigranter er populistiske og essensialiserende. Hervik viser at det samme er tilfellet i Danmark, hvor majoritetens og minoriteters forståelse for hverandre er liten, sier han; de har lite nær erfaring med hverandre. Mediene fungerer som en felles referanseramme hvor majoritet og minoritetene lærer om og får inntrykk av hverandre. Essensialiserende og populistiske fremstillinger dominerer også mediene der. Denne tendensen forsterkes gjennom politiske partiers, spesielt dansk Folkepartis, måte å snakke om innvandring og immigranter på. Jeg har pekt på det samme for Fremskrittspartiet her i Norge. Hva angår sosial kontroll, viser Hervik at det er sterk sosial kontroll blant minoritetskvinner i Danmark. Han støttes av Birte Siim (2003:19) som skriver om den ”eksisterende ulighed og sociale kontrol med etniske minoritetskvinders seksualitet og reproduksjon i den private sfære” i Danmark. Både Hervik og Siim påpeker også at det er en taushet rundt denne sosiale kontrollen.

Før ble sosial kontroll og mishandling av kvinner i Danmark oppfattet som et kulturelt fenomen av det danske rettsvesenet. Men nå etter Muhammed-tegningene, fikk myndighetene et sjokk over hvor dominerende muslimske ekstremister og organisasjoner er i Danmark. Ekstreme typer av vold mot kvinner blir nå rettslig forfulgt. Unni Wikan sier at denne type straff er bra for å bedre kvinners situasjon. Etter Muhammed-tegningene og den globale mobiliseringen av islamistiske krefter, ser de danske myndighetene ut til å ha forstått farene ved en multikulturalistisk politikk som gir rom og makt til religiøse organisasjoner. Før var de tause, og eksotifisering av ”de andre” var vanlig. Det er et problem og en faktor som bidrar til minoritetskvinnens smerte, at ekstreme religiøse grupper og organisasjoner har fått så stor innflytelse som de har. Jeg var inne på dette ovenfor i kapittel 7, da jeg diskuterte sosial kontroll. Men det er også tilfellet i Danmark. Vi har sett at Vecchi (i Bauman 2004) forklarer utviklingen til islamsk (og annen) fundamentalisme ved hvordan de lykkes å appellere til marginaliserte grupper. Dette er en appell som finner sin styrke i den sosiale ulikheten som preger det vanskelige sosiale feltet immigranter er i og de belastningene som følger av det. Religiøse organisasjoner er mer på banen i Danmark enn i Norge. Dette gjelder for eksempel Islamic Mission, hvor den afghanske mullaen Sabghatulla Mudjaddadi var imam.

Mudjaddadi, som også senere stiftet en moské i Norge (Vogt 2000:19), var imam i Danmark før sovjetinvasjonen av Afghanistan. Under Sovjets okkupasjon fikk islamske organisasjoner støtte fra flere vestlige land for å kjempe mot ”den kommunistiske fare”. Dette hjalp dem med å etablere seg ikke bare i Afghanistan og Pakistan, men også i Europa og USA. Slik Kari Vogt (2000) skriver, var det å kjempe i den ”hellige krigen” i Afghanistan et bevis på at man var ”skikkelig muslim”, og det ga derfor stor prestisje. Som Hall (2002) påpekte var den kalde krigen en viktig faktor i fremveksten av det flerkulturelle Europa. Det har også vært en tendens blant danske myndigheter ikke å lytte til moderate muslimer. Men nå, på grunn av fremveksten av ekstremistiske muslimske miljøer, har de blitt mer lydhøre ovenfor de moderate kreftene i Islam.

Som vi har sett i kapittel 8, er multikulturalisme selv en av årsakene til det smertefulle sosiale feltet. Peter Hervik hevder at Danmark har en helt eksplisitt multikulturalistisk politikk, og han kritiserer hvordan den fungerer for å bevare forskjellighet mellom majoriteten og minoriteter. Hervik påpeker at den også bidrar til at majoriteten har angst og opplever usikkerhet. ”Tause skrik” er et forsøk på å analysere den multikulturalistiske politikken i Norge.

Herviks analyse gir oss en forståelse av hvorfor majoriteten er negativ til innvandrere. Det populistiske bildet av immigranter som kommer frem i mediene, bidrar til å opprettholde majoritetens negative bilde av immigranter og dikotomiseringen mellom ”oss” og ”dem”. Hervik snakker om mediestyrt holdninger. Birte Siim diskuterer i ”Medborgerskabets utfordringer” (2003) de paradoksale rettighetene som gjelder i Danmark og andre land: På den ene siden en multikulturalistisk politikk som anerkjenner grupper rettigheter, på den andre anerkjennelsen av individenes rettigheter og behov.⁴⁰ Siim påpeker også at vi i den globaliserte verden trenger et globalt rettssystem for å realisere like rettigheter mellom borgere i samfunnet, inkludert minoriteter; vi kan ikke finne svaret gjennom multikulturalisme (s. 15f).

I denne situasjonen er minoriteter presset både fra sin situasjon og fra de stigmatiserende holdninger de er gjenstand for. Dette skaper smerte, særlig for kvinner.

Mye av den samme situasjonen dokumenteres andre steder også.

⁴⁰ Okin (1999), var en av de første til å komme med en kritikk av multikulturalisme basert på universelle menneskerettigheter.

Helsetilstand blant minoriteter i London, Frankrike, USA og Canada

Londons Health Commission skriver i sin "Health in London" (2004)-rapport at "non-White groups far worse on (...) unemployment, GCSE attainment,⁴¹ unfit housing, domestic burglary, road casualties and self-assessed health status" (2004:110). Dette vitner om en mer vanskelig total livssituasjon blant immigranter og minoriteter i London enn blant flertallet.

Også i Frankrike er minoriteter i en liknende avmektig situasjon (Sayed 2004), og det samme er tilfellet for USA (Bourgois 1995). I sin "In Search of Respect" (1995) bidrar Bourgois med en omfattende analyse av den totale livssituasjonen for puertoricanske immigranter i gettoen El Barrio, New York City, basert på fem års feltarbeid som fastboende der. Historisk sett har forskjellige immigrantgrupper bosatt seg i El Barrio, og flyttet ut etter hvert som de ble bedre stilt. Akkurat som Rosenborg i Sverige (Carlbom 2003), Angarudd og Grønland, er El Barrio et symptom på en mengde sosioøkonomiske problemer.

Det var en stor andel arbeidsledighet og fattigdom i El Barrio, noe som leder innbyggerne inn i en undergrunnsøkonomi fundert på narkotika og kriminalitet. Flesteparten av innbyggerne hadde immigrantbakgrunn. El Barrio hadde et dårlig rykte, og innbyggerne var stigmatiserte. Få hadde mulighet til å flytte, selv om de fleste ønsket å komme seg til et bedre sted. Angarudd er ennå ikke som El Barrio, mye på grunn av at Norge har en velferdsmodell mens USA er meget privatisert og kapitalistisk. For eksempel bruker Demokratene i USA ofte Skandinavia som et eksempel på hva de ønsker å oppnå. Dette kommer til uttrykk blant annet i at barna på Angarudd fikk sponset en del sosiale goder som barn i El Barrio ikke fikk. For eksempel fikk barn i Angarudd skiundervisning om vinteren, slik at også de som ikke har råd til å betale for dette selv, kan delta.

Margaret Lock (1990) viser på sin side de lidelsene og den smerten som oppstår i immigranternes vanskelige livssituasjon i Canada. Mange europeiske og vestlige land, for

⁴¹ GCSE er en nasjonal karakterstandard, og benyttes som en indikator på utdanning, og som en av helseindikatorer.

eksempel Canada og Amerika, er kunnskapssamfunn med moderne institusjoner. I slike samfunn taper mange immigranter, slik vi har sett, konkurransen i det sosiale feltet de lever i. Den eneste muligheten for dem er å øke sin kompetanse.

Denne formen for globalisering av smerte og lidelse kjennetegnes av at mennene kom som arbeidskraft, mens kvinnene senere kom gjennom familiegjenforeningsprogrammer. Det samme var tilfellet, slik vi har sett, med norske immigranter til USA. Pakistanske immigranter til Norge på 60- og 70-tallet og norske utvandrere til USA på 1800-tallet, var i samme situasjonen. Kvinner ble tildelt omsorgsoppgaven for deres menn og barn i privatsfæren. I dag, derimot, ser vi at kvinners omsorgsoppgaver, innen den globaliserte markedsøkonomien, er endret. Kvinner er nå sentrale leverandører av arbeidskraft; dette leder til nye former for smerte.

For å forstå mitt begrep ”globalisering av smerte” vil jeg nå presenterer empiri fra annen forskning som skaper nye former av smerte.

Nye former for arbeidsimmigrasjon og den smerten den skaper

I dette avsnittet vil jeg bruke annen forskning for å vise noen andre aspekter av globalisering av smerte. Jeg vil vise hvordan kvinnelige immigranter blir fremmedgjort og kommodifisert for å fylle behovene som oppstår i det Lise Widding Isaksen (2006) kaller en global omsorgskrise. Disse immigrantkvinnene kommer for å hjelpe velstående mennesker i Vesten og andre rike områder som hushjelpere, au pair, sykepleiere og liknende. Samtidig savner de selv omsorg og nærhet til egen familie og barn. Den globaliserte verden skaper dermed en ny form for immigranter, basert på kunnskap og kompetanse. Dette er viktig i forbindelse med smerte.

Widding Isaksen (2006) undersøker migrasjonen av kvinnelig helsepersonale fra fattige land til rike land. Hun peker på at rundt 180 millioner mennesker flytter fra fattige til rike land; fra Øst-Europa til Vest-Europa, fra Mexico til USA, fra Sør-Asia til Den arabiske golfen – og at de fleste av disse migrantene er kvinner. Denne nye tendensen bekymrer FN. Det er flere malawiske leger i Manchester enn i Malawi, også flere afrikanske sykepleiere foretrekker å reise til og jobbe i vestlige land. Hun siterer Lewis

(2005:10) som skriver at ”folk snakker om at verden må subsidiere Afrika, men for meg ser det ut til at det motsatte er tilfellet. Det er Afrika som subsidierer Vestens arbeidsmarked for helsepersonell”. Hun kritiserer tendensen til kommodifisering og sier at makroøkonomiske prosesser skaper nye former for ulikheter mellom fattige og rike land, mens det ”På mikroplan handler (...) om en økt utsatthet for at menneskelige relasjoner gjøres til et bestilt produkt” (s. 21). Hun intervjuet kvinnelig helsepersonell og deres familiemedlemmer. For eksempel Gina, en 31 år gammel sykepleier fra Latvia som jobber i Norge. Hun har en hyperaktiv sønn som hun måtte overlate til mannen hjemme i Latvia. Gina savner sønnen sin, og han savner moren og er lei seg. Han sendte henne en tegning som viser hans triste opplevelse av å være atskilt fra moren. På tegningen hadde han malt seg selv stående alene foran huset. Ansiktet hadde han farget i en sterk grønn farge som ga ham et trist utseende. Hun har også data fra en kvinnelig sykepleier fra Kerala i Sør-India. Kerala er kjent for å ha et godt utdanningssystem, og det er mange som reiser til Midtøsten og til vestlige land for å finne seg jobb. Naboen i landsbyen eller familien tar som regel omsorgen for deres barn. Widding Isaksen er bekymret for utviklingen hvor kommersialiserte rekrutteringsbyråer opererer for å hente inn arbeidskraft fra fattige land.

Denne undersøkelsen viser hvordan den deregulerte markedsøkonomien, basert på profitt og penger, regulerer immigrasjonen.

Belquis som kom fra et arabisk land på 70-tallet, kom under samme forutsetninger i en tid hvor Norge trengte arbeidskraft. Den gangen gjaldt det imidlertid ikke primært et behov for utdannet eller faglært arbeidskraft, slik som i dag. På 60- og 70-tallet hadde Norge behov for generell arbeidskraft, og arbeidskraft fra Pakistan var dominerende. Denne bølgen var ikke bare et resultat av individuelle immigranternes valg, også Norge hadde behov for arbeidskraft. Arbeiderne som kom med sine familier er nå gamle og slitne mennesker som trenger omsorg og pleie i sin alderdom. De blir en byrde for det norske samfunnet. Jeg husker at Arezo sa: ”Nordmenn glemmer at mange pakistanere og min familie bygde jernbanen fra sør til nord og fra øst til vest. Nordmenn glemmer hvem som bygde disse veiene”. Faktisk var jernbanen bygd før de pakistanske gjestearbeiderne, som de ble kalt, kom. Arezos forestilling om pakistanere og andre innvandreres bidrag stemmer derfor ikke i detalj, men hun gjør et viktig poeng: Innvandrere har bidratt til

samfunnsutviklingen i Norge. De har blant annet jobbet i bygningsbransjen, åpnet dagligvare- og andre butikker og, ikke minst, beriket det kulturelle landskapet.

Arezo forteller at immigranternes bidrag til det norske samfunnet ikke blir sett, er det samme dilemma som Gina og de andre arbeidsimmigrantene som Widding Isaksen beskriver. Det er et bilde på den globale ulikheten som jeg mener er en del av globaliseringen av smerte. Jeg håper at, som Bauman sier (2004), globaliseringen kan bli en gave til menneskeheten, slik at vi kan få en globalisering av glede og et mer humant samfunn.

I dette kapitlet har vi sett at immigrasjon er en global prosess som finnes i enhver nasjonalstat i Vesten. Derfor er det viktig at nasjonalstatene tenker på det nye fenomenet som immigrasjon er som en naturlig del av samfunnsstrukturproblematikken og ikke kategoriserer dette som en dikotomisk ”oss og dem”-tankegang

Når vi ser på samfunnsutviklingen og utviklingen av velferdssystemet, er dette et resultat av at andre generasjoner har jobbet, blant den også immigranter, for våre nåværende goder. Men i dag er immigrantene en skilt kategori av de laveste klasser i samfunnet, og det må i fremtiden tas større hensyn til den kroppsliggjorte globale smerten som de bærer på. Dette innebærer at de må kreve sine rettigheter og at de må bli godtatt på lik linje som majoriteten.

Vi har sett at i mange vestlige metropoler har immigranter helseproblemer og er marginaliserte. I det siste kapitlet vil jeg oppsummere min oppgave og diskutere noen generelle retningslinjer i form av anbefalinger, for at immigranter skal kunne få en bedre total livssituasjon. I begynnelsen av oppgaven hevdet jeg at smerte var knyttet til den totale livssituasjon. For å ha en bedre total livssituasjon, trengs det strukturelle forandringer.

Kapittel 10: Konklusjon og anbefalinger

I dette kapitlet skal jeg gjøre en reise gjennom oppgaven for å konkludere de spørsmålene jeg stilte i innledningen. Min sentrale påstand var at minoritetskvinner har mye smerte og at denne smerten er knyttet til den totale livssituasjonen. Ut i fra mitt materiale kommer jeg med kritikk av den rådende biomedisinske praksis og viser samtidig noen nye retningslinjer som kan virke komplementært, der medisinsk antropologi kan være et bidrag til å skape et mer helhetlig helsetilbud og human behandling. I det moderne samfunn er det et kjennetegn at mennesker kan bli fremmedgjort. I den biomedisinske tilnærming, som er basert på en individualistisk tenkemåte, er det en fare for at enkeltmennesket blir usynliggjort. Mennesker med lav kapabilitet vil i sterkere grad oppleve slik usynliggjøring.

Deretter diskuterer jeg hvordan universalistisk pluralisme kan være et egnet alternativ til den uoffisielle multikulturalismen som dominerer i Norge.

Til slutt snakker jeg om at kunnskap må basere seg på rettferdighetsteorier slik at den makt som utøves, har en tilnærming som relateres til denne typen kunnskap. Hvis denne tankegangen følges, kan vi forandre samfunnet på strukturelt nivå, og vi kan faktisk ha muligheten til å skape verdens mest inkluderende samfunn.

En reise gjennom oppgaven

Min oppgave handler om minoritetskvinnens opplevelse av smerte. Jeg startet oppgaven med å stille spørsmål om Norge er verdens mest inkluderende samfunn. Statsminister Jens Stoltenberg redegjør i en kronikk i Dagsavisen 7. januar 2006 for hvordan han vil gjøre Norge til verdens mest inkluderende samfunn. For å gjennomføre dette, mener han at alle må være på lag. Han sier at integrering ikke skjer i regjeringslokaler, men gjennom lunsjpausen, fotballag og blant naboer. I kronikken pekte han på de siste opptøyene i Paris i oktober 2005 og tolket disse som et resultat av total ekskludering og isolasjon av immigranter og deres mangel på tilhørighet og muligheter i samfunnet de lever i.

Når jeg ser på minoritetskvinnens opplevelse av smerte i det norske samfunnet, så finner jeg ofte maktesløshet, mangel på tilhørighet, isolasjon og en total ekskludering.

Vi finner en grensemarkering, en ”oss” og ”dem” tankegang, som er dominerende på både institusjonelt nivå, av politiske partier og blant folk flest. Jeg kalte dette en uoffisiell multikulturalisme.

For å få en bedre forståelse av det som statsminister Stoltenberg påpekte i forbindelse med de franske opptøyene og dens sammenheng med immigranternes totale ekskludering, isolasjon og mangel på tilhørighet i samfunnet, prøver jeg i kapittel 3 å se nærmere på sammenhengen mellom fremveksten av multikulturelle samfunn i relasjon til globalisering, kolonialisering og den kalde krigen (Hall 2002).

Jeg mener at dikotomisk tenkning rundt denne problematikken stenger for forståelsen av hvordan vi kan se realitetene. I denne sammenheng vil jeg gjerne minne leseren om det persiske diktet jeg brukte som metafor tidligere i oppgaven:

”Hvis byggmesteren legger den første murstein skjevt, stiger muren mot himmelen skjevt.”

Jeg er kritisk til multikulturalisme som en politisk strategi, fordi det skjuler de mer grunnleggende årsakene til immigranternes smerte og lidelse. I kapittel 8 analyserte jeg den uoffisielle multikulturalistiske tankegangen på institusjonelt nivå (Jacob-senteret) i Norge mer inngående. Her viste jeg hvordan smerte og ulikhet ble reproduisert.

I kapittel 7 forklarer jeg mekanismene som produserer smerte og ulikhet. Jeg brukte Bourdieus begrep om sosiale felt. Det mest grunnleggende i de smertefulle sosiale felt, er sosial kontroll og de første nærerfarte smertefulle sosiale felt er mannsdominans. Denne typen sosial kontroll skjer i nære relasjoner i den private sfære. Mennene blir også fanget i denne sterke sosiale kontrollen. Vi har sett at både kvinner og menn lider av en sterk kollektiv gruppediskriminering.

Vi reiser videre i det smertefulle sosiale felt, fra en mikronær erfart virkelighet til makroperspektivet, og ser på hvordan kvinnene opplever smerte på et institusjonelt nivå i sitt møte med sosialkontoret og andre offentlige institusjoner. Mediene, som den andre maktfaktor, er med å skape det kollektive smertefulle sosiale felt for minoritetskvinner. Jeg fortsetter min reise der jeg lar det lokale og globale perspektiv smelte sammen inne i individenes kropp. Gjennom empirien om Belquis og Shaeen analyserte jeg hvordan disse lokale og globale fenomener blir erfart og kroppsliggjort. Jeg vil igjen trekke frem eksempelet med Belquis og hvordan hennes problemer med sin arbeidsplass og sin sjef

(det lokale) smelter sammen med den problematikk som knytter seg til Midtøsten (det globale). Hennes uttalelse ”Min sjef ligner på Sharon” viser hvordan nærerferat virkelighet og formidlet erfaring (Giddens, 1991) gjennom mediene skaper en globalisering av smerte i individers kropp. Et annet viktig aspekt ved det smertefulle sosiale feltet, er fattigdom og arbeidsledighet. Vi har sett at det settes det store krav og stort ansvar til enkeltindividene i et individualistisk tenkende samfunn som det norske. Fattigdom virker som en ekskluderende faktor, slik vi så i artikkelen i Dagsavisen om den norske kvinnen som lever for 2500 kr. pr. måned og der sønnen blir ekskludert fra det norske fellesskapet p.g.a. fattigdom i konsumersamfunnet. Når man ikke har evner til å konsumere, føler man skam som individ fordi man er fattig. Fattigdom og arbeidsledighet er knyttet til strukturelle forhold. Slike fenomener kaller Vetlesen individualisering av fattigdom (Vetlesen 2005). Når fattigdom blir enkeltindividers ansvar, er det en sterk påkjenning og skaper smerte for hvert enkelt individ, slik vi har sett hos min informant Tajeba. Hun fortalte at smerten ved arbeidsledighet var verre enn smerten ved omskjæring.

I kapittel 9 snakket jeg om den smertefulle reisen, globalisering av smerte og hvordan smertefulle sosiale felt spres i forskjellige vestlige land. Individers handlinger og ansvar er ikke tilstrekkelig. Strukturelle faktorer og individers opplevelse er en udelelig analyse i min oppgave. Slik vi har sett i kapittel 5, er min analyse basert på at smerte er et multidimensjonalt perspektiv. På denne måten er min analyse basert på ulike teoretiske perspektiver. Det første man tenker på i denne sammenhengen, er det biomedisinsk perspektivet, som også innebærer emosjoner og stress som en del av det psykologiske perspektivet – og som skaper smerte. Tidsperspektivet for smerte som akutt og kronisk smerte, er en viktig dikotomi for å forstå nettopp den delen av sosial smerte som jeg er opptatt av. Min analyse har vært basert på ideen om den sosiale kroppen og den kroppsliggjorte erfaringen som immigranter bærer. På denne reisen gjennom oppgaven vil jeg minne om begrepene ”illness” og ”disease”. Disse begrepene er viktige i min analyse fordi de viser til en konflikt mellom leger og pasienter (informanter). Legenes oppfatning av smerte er basert på en disease-modell som legen har lært gjennom sin utdanning. Hvordan de klassifiserer sykdom har på denne måten bunn i en type definisjonsmakt som definerer en type virkelighet som er uforenlig med pasientens oppfattelse av sin sykdom og smerte (”illness”). Jeg har forklart at det eksisterer et

asymmetrisk forhold mellom lege og pasient og at dette igjen er konfliktskapende. Den konfliktskapende mekanismen er basert på tanken om effektivitet. Denne effektivitetstankegangen hindrer legene i sitt arbeid med å se mennesker og sykdommer i et helhetlig perspektiv, slik jeg har presentert i teorikapittelet om den sosiale kroppen.

Gjennom vår reise kommer vi nå inn på sosialantropologiens felt. I dette feltet vil vi bedre kunne observere fenomener som vil være tilslørt for en lege som baserer sin kunnskap på den biomedisinske praksis. I kapittel 6 har vi sett at immigrantkvinner har smerter og at deres smerte ikke er noe privat, men knyttet til familie og den totale livssituasjonen. I kapittel 7 analyserte jeg det smertefulle sosiale feltet. Det første leddet i det vanskelige og smertefulle sosiale feltet, var den sterke sosiale kontrollen og mannsdominansen, manglende kunnskap om det norske moderne samfunnet og dets institusjoner, religiøse organisasjoners innflytelse og sammensmeltningen av det lokale og globale gjennom mediene. Jeg diskuterte hvordan mediene, som den andre maktfaktor, danner holdninger og påvirker vår hverdagslige bevissthet. Jeg viste også til Kleinman & Kleinman (1997) som snakket om "the globalisation of suffering". I kapittel 9 diskuterte jeg spredningen av det smertefulle sosiale feltet på et internasjonalt nivå, en prosess som jeg kaller globaliseringen av smerte. Med globalisering av smerte mente jeg to ting: For det første, smerte og lidelse som er globalisert og kroppsliggjort inn i hvert enkelt individ. Videre mener jeg spredning av globalisert og kroppsliggjort smerte og lidelse over hele verden.

Jeg kritiserte den dominerende multikulturalistiske tenkningen. Dikotomien "oss" og "dem" som står helt sentralt i multikulturalismen, er basert på en nasjonalistisk tenkning. Marginaliseringen av immigranter fra forskjellige arenaer i samfunnet er knyttet til denne dikotomiske og dikotomiserende tenkningen. Jeg viste til forskning (e.g. Ansari & Qureshi 1998) som sier at immigranter ble marginalisert i den politiske prosessen. Jeg skrev om immigranternes barns opplevelse i hverdagslivet og om hvordan de opplevde å bli ekskludert og eksotifisert. Som Kamilla sa: "Kultur er vår usynlige smerte".

Anbefalinger

Min oppgave har sine begrensninger i relasjon til å gi anbefalinger, men ut fra min empiri og analyse, er det likevel mulig å bidra med noen retningslinjer for hvordan minoriteters situasjon kan bedres.

Disse anbefalingene retter seg ikke bare mot minoriteter, men også mot en del av majoritetsbefolkningen, som kan karakteriseres som lavklasse.

Den medisinske antropologiens bidrag til et mer humant helsesystem: En kritikk av biomedisinske disease-modeller

Et av aspektene ved det vanskelige sosiale feltet som mine informanter lever i, er at de ikke får adekvat hjelp fra sine leger. Mange av mine informanter har problemer med å bli kvitt sine smerter. Leger og pasienter har to forskjellige oppfatninger av smerte og sykdommer. Legenes oppfatning er, som jeg har påpekt, basert på *disease*-modeller, mens mine informanter har en *illness*-basert oppfattelse av sine sykdommer. Dette leder til misforståelser, misnøye og konflikter. Legene har begrenset mulighet til å høre på alle pasientenes fortellinger. De har veldig liten tid og er under sterkt press om å overholde tidsbegrensninger. ”En ting om gangen,” hører man ofte legene si. Mine informanter, som er fattige immigranter, har lyst til å betale kun én gang og vil at legene skal høre på hva de forteller om alle deres lidelser. Som Arezo sier: ”Legen er opptatt med sin datamaskin, og kan ikke engang se på meg.”

Det biomedisinske systemet mangler termer og har ennå ikke klassifisert en mengde sykdommer, slik jeg ser det. Nesten alle mine informanter er diagnostisert med ”diffuse” smerter eller forblir udiagnostiserte. Med en slik diagnose går de glipp av de rettighetene og godene man har krav på når man er syk. Arezo, Barin, Shaeen og Shogofa og mange andre, får ikke anerkjennelse for sine lidelser. Kvinners sykdommer forandrer seg når biomedisinsk kunnskap utvikler seg. Vi har sett at kvinners kroniske smerter og psykiske lidelser ofte oppfattes som hysteri. I dag diagnostiseres mange slike tilfeller under merkelappen fibromyalgi. Når legene ikke finner en klar diagnose innenfor sitt

klassifikasjonssystem, diagnostiserer de disse tilfellene som diffuse og uklare sykdommer.

Dette gjelder ikke bare minoritetskvinner. Anne Werner (2005) har studert samme fenomen i relasjon til norske kvinner. Det er to problemer: For det første tror legene selv ofte ikke på realiteten av de smertene disse kvinnene sier de har. For det andre, når ens lidelse ikke kan plasseres innen en bestemt anerkjent diagnose, mister man rettighetene som vanligvis følger med en sykdomsstatus.

En feministisk kritikk peker på den biomedisinske ”andronormativitet” (Malterud 1999, Malterud og Okkes 1998). Med andronormativitet menes det at mannens kropp og fysiologi oppfattes som normalen og danner grunnlaget for biomedisinens beskrivelse av sykdommer. I dette systemet er kvinnens sykdommer avviket. Derfor er det ikke rart at kvinner ofte diagnostiseres med ”diffuse” smerter.

Sykdommer knyttet til immigrasjonsprosesser er lite kjent i det norske helsevesen. Slik mangel på kunnskap i dagens helsepolitikk rammer minoriteter sterkest. Smerte er et multidimensjonalt fenomen og må behandles på en tverrfaglig måte. Dette viser nødvendigheten av at antropologer sysselsettes på helsestasjoner og sykehus. Den substansielle friheten, hos immigranter generelt og immigrantkvinner spesielt, er begrenset. Derfor trenger helsevesenet å jobbe ut fra nye modeller og tankebaner som ikke er befestet i en multikulturalistisk tankegang. Universalistisk pluralisme er relevant også innen helsesektoren, slik at vi unngår relativisering av kunnskap som igjen fører til grensemarkeringer mellom grupper. En annen kritikk av biomedisinen er at den er fundert på en sterkt individualistisk ideologi. Det fysiske og objektiviserbare er dominerende. I biomedisinsk praksis har legene ingen plikt eller rutine på å se pasienter i relasjon til deres totale livssituasjon. Det eneste som legene har mulighet til, er å gi pasienten medikamenter. Dette er ikke en skikkelig behandling fordi legene ikke ser de sosiale sidene av sykdommer, en oppfatning som støttes av den svenske legen Jørgen Malmquist (2001). Han viser hvordan samfunnet går mot mer medikalisering og påpeker at sosiale problemer oppfattes som helseproblem – og derfor medikaliseres. Det er gjort forskning om hvordan den farmasøytiske industrien utnytter oppfatningen om at det som egentlig er sosiale problemer, er medisinske, og industrien produserer store mengder medikamenter (Malmquist 2000). Malmquist kritiserer denne trenden med

medikaliseringen av sosiale problem og ønsker at myndighetene skal gjøre noe med de sosiale problemene.

Stortingsmelding (49 2003-2004:180), avsnitt ”Helse- og omsorgspolitiske utfordringer”, påpeker at helse må forstås i sammenheng med personers livssituasjon. Men hvem er det som har ansvaret for å se på denne sammenhengen i den offentlige sektoren i Norge, og på hvilken måte? I stortingsmeldingen presiseres ikke utfordringene eller hva helsestasjoner skal gjøre når de møter mennesker hvis lidelse er knyttet til den totale livssituasjonen.

Først og fremst må legene ha tid til å snakke med kvinnene eller så må det være en sosialkonsulent tilstede som kan samarbeide med legen. Etter å ha intervjuet mange leger, tegnes et mønster av at effektiviseringstankegangen er et problem i møtet mellom lege og pasient.

Det har nettopp vært en sammenslåing mellom arbeidskontorene og sosialkontorene (NAV – Ny Arbeids- og Velferdsforvaltning) i Norge.

Mitt første forslag er at det ville være en idé å slå sammen helsestasjoner slik at leger, antropologer og forskjellige sosionomtjenester kunne jobbe under samme tak. Dette forutsetter at byråkratiske barrierer mellom de ulike institusjonene bygges ned. Mange av mine informanter visste ikke om mange av tilbudene som fantes, og de fikk heller ikke rede på dem av sine leger. Dette viser til et annet problem som jeg tidligere har påpekt: Mange av informantene mine manglet god nok informasjon om hvilke rettigheter de hadde og hvilke tilbud som var tilgjengelige for dem.

Mitt andre forslag er at den totale livssituasjonen må være en del av konsultasjonen – på samme måte som leger tar blodprøver, febermåling og røntgen. Dette blir spesielt viktig da sykdom, slik Hahn (1995) viser, kan forårsakes av sosiale og kulturelle faktorer på samme måte som av bakterier, virus eller andre miljømessige patogener. Medisinske antropologer kan påta seg en klinisk rolle i behandlingen av pasienter. Slik Kleinman (1985) sier, kan medisinsk antropologi være komplementær til biomedisin, gjennom å gi rom for de sosiale og kulturelle sidene av sykdom. Antropologer kan ha en rolle på sykehusene og helsestasjoner mer generelt. I dagens norske helsesystem har presten en slik funksjon. Dette er et godt tiltak for folk med kristne verdier, men antropologer, som har et større perspektiv på sosiale sider av

sykdom, kan i større grad spille en komplementær rolle ved siden av biomedisinen. Sosionomer kunne fortsette som i dag med sitt administrative arbeid for pasientgruppene. Dagens helseomsorgspolitikken må forandres slik at alle pasientgrupper får skikkelig hjelp.

Mitt tredje forslag dreier seg om å øke livskvaliteten i befolkningen. Min empiri og hubroundersøkelsen viser at det er en sammenheng mellom inaktivitet og folk med lav inntekt, kjønn og utdanning. Dette viser også at det er en sammenheng mellom smerte og variablene i undersøkelsen. Mitt forslag er at alle kommuner i Norge og i forskjellige bydeler i Oslo gir et fysisk aktivitetstilbud til alle innbyggere med lav inntekt, særlig arbeidsledige, alenemødre og minoriteter. Dette er spesielt viktig for diabetikere. Her er minoritetskvinner overrepresentert. På denne måten kunne hver kommune ha en avtale med det lokale treningssenteret i hvert lokalmiljø. Tiltaket ”aktiv på dagtid” må utvides. Dette vil igjen skape positiv effekt slik at folk får overskudd og bedre helse og på denne måten blir samfunnet mer produktivt. Den individualistiske tankegangen som er dominerende innen biomedisin, har konsekvenser der fysisk aktivitet blir individets egne valg. Trening og fysiske aktiviteter må være en seriøs del av smertebehandling og behandlingen av depresjon. Dette bør være et alternativ til unødvendig medikalisering, noe som er dominerende blant leger i Norge i dag. Det er altså viktig at legene bruker sin kunnskap og sin autoritet som medisinske eksperter til å aktivisere sine pasienter istedenfor å passivisere og sløve dem ned med for mye medikamenter. Når folk er fattige og har lite kunnskap, har de ikke alltid den substansielle friheten til å ta de riktige valgene.

Mitt fjerde forslag å fjerne kontantstøtten. Ut fra mitt materiale er den politikken svært helseskadelig for minoritets kvinner deres barn. Når jeg sier helseskadelig er det ut fra teorier om den sosiale og politiske kroppen som presentert i teorikapittelet. Kontantstøtte som strukturell faktor forsterker mangler på kapabiliteter og begrenser den substansielle friheten blant minoritetskvinner. De mister kontroll over egen kropp på grunn av fattigdom og reproducerer fattigdom.

Mitt femte forslag retter seg mot bruken av en viktig samfunnsinstitusjon som sykehjem. I dag bærer minoritetskvinner stort sett samfunnsoppgaven å passe på sine eldre familiemedlemmer. Kommuner og bydeler tenker ofte ut i fra en essensialisert kulturforståelse (den uoffisielle multikulturalisme). Vi husker Arezo utsagn i ; hun ønsket

at svigermor og svigerfar heller skulle være på sykehjem. Det er meget viktig at bruk av sykehjem normaliseres for minoriteter. Minoriteter må også frigjøre seg fra skamtankeganger i denne forbindelse.

Mitt sjette forslag går til kultursektoren som også kan være med på å øke livskvaliteten i befolkningen. Det å være kulturinteressert må ikke kun tilfalle den rike delen av befolkningen. Det ville være konstruktivt å koble sammen helse og kultur. Det kunne være et forslag å la stat og kommune inngå avtaler med kulturinstitusjoner som teater, kino, musikk. På den måten kunne også folk med lav inntekt (minoriteter er overrepresentert) ha mulighet å nyte kulturlivet. I dag har ofte religiøse institusjoner et slags monopol på aktivitetstilbud for fattige og marginaliserte. Disse tilbudene, som alle har gode intensjoner, er med på å forsterke grensene mellom den marginaliserte delen av befolkningen og resten av samfunnet. De fattige må inkluderes i vanlig kulturliv. Slik Belquis sier at hun foretrekker å se på ”Karius og Baktus” på teater som rike folk går på enn å gå til Jacob-sentret.

Mitt syvende forslag er ment å motvirke isolasjon. I Norge trenger vi flere nøytrale møteplasser. Slike møteplasser bør styres av stat og kommune og være politisk og religiøst uavhengige. En slik nøytral møteplass ville ikke forsterke grensene mellom majoritet og minoritet.

Det finnes et bredt aspekt av kvinneorganisasjoner fra Husmorforbundet til kvinnegruppa Ottar. I dag virker disse som latente organisasjoner som kan aktiveres til samarbeid med kommuner og som kan skape møteplasser i tillegg til mer nøytrale møteplasser som skapes av staten.

Samfunnet må i enkelte tilfeller ta ansvaret for å øke folks livskvalitet. Dette er samtidig et forslag for å bekjempe fattigdommen.

Når samfunnet åpner muligheten til substansielle friheter, er det opp til individet å være aktiv og å øke sin livskvalitet og å være en aktiv deltaker i samfunnet.

Universalistisk pluralisme

Jeg konkluderer oppgaven med Hylland Eriksens perspektiv om den universalistiske pluralismen. Den er et helhetlig kunnskapssystem basert på det demokratiske synet om at alle må være med å danne dette helhetlige kunnskapssystemet, ingen må ha privilegert

tilgang til å definere virkeligheten. Med et helhetlig kunnskapssystem mener han en struktur som unngår relativisering av kunnskap. Universalistisk pluralisme innebærer at vi slutter å tenke om ”de andre” som absolutt annerledes og at vi anerkjenner kontinuiteten mellom deres behov og våre egne. Hylland Eriksen presenterte ideen om universalistisk pluralisme i forbindelse med hvordan utdanningssystemet burde se ut i det 21. århundret, men jeg mener at dette perspektivet burde gjelde over hele det politiske landskapet. Spesielt kan den universalistiske pluralismen anvendes overfor kvinners situasjon. Jeg mener at dette er den første mursteinen som bør legges og at den må legges riktig slik at ikke resten av bygget blir skjevt.

Vi har sett at de tiltakene som Jacob-senteret praktiserer er grunnlagt på dikotomien ”oss” ”dem”, som igjen er basert på kulturelle og religiøse forskjeller. Intensjonene til Jacob-senteret var å hjelpe marginaliserte kvinner, men i realiteten er Jacob-senteret med på å forsterke isolasjon og grensemarkeringen ”oss”, ”dem”. I realiteten har disse kvinnene ikke adgang til ressurser og kapabiliteter. Jeg argumenterte for at denne type tiltak reproduserte det smertefulle sosiale feltet disse kvinnene lever i. Derfor anbefaler jeg disse sentrene å bruke Thomas Hylland Eriksens tankegang om universalistisk pluralisme. Om vi anvender universalistisk pluralisme i tillegg til kapabilitetsteorier som et grunnleggende perspektiv i vår intensjon om å gjøre Norge til verdens mest inkluderende samfunn, får vi et alternativ til nasjonalisme og den uoffisielle multikulturalismen som er dominerende i den norske politikken i dag.

Da jeg leste artiklene til Knut Kjeldstadli (2006), følte jeg at dette var nær beslektet med tanken om universalistisk pluralisme. Han analyserer fremtidens Norge som et flerkulturelt samfunn der han prøver å finne en balanse mellom det å være annerledes og det å samtidig være inkludert i fellesskapet. Han diskuterte og kritiserte ren universalisme, liberale modeller og multikulturalisme. Han ga også en historisk beskrivelse av det norske flerkulturelle samfunnet. Han sa at nasjonen som begrep må studeres som en historisk prosess, og han kritiserer dagens politikk som kan assosieres med begrepet om den norske nordmannen. På samme måte sier Grete Brochmann (2002) at nasjonsbegrepet må utvides til å omfatte mange etniske grupperinger som innlemmes i det norske fellesskapet. Jeg ser at dette stemmer overens med det som Thomas Hylland

Eriksen sier, at vi skal se på verden der vi er, og fra det ståstedet skal vi kunne ha et helhetlig kunnskapssyn på samfunnet.

Kjeldstadli sier at Norge som samfunn har mange politiske kompliserte mekanismer: På den ene siden fremstår Norge som en fredsnasjon og på den andre siden står Norge som en pågående norsk oljeimperialist og våpeneksportør (Kjeldstadli, 2006). Han avslutter sin analyse med et sitat fra boka ”Identitet som dreper” av Amin Maalouf: ”Hver av mine tilhørigheter forbinder meg med et stort antall mennesker. På den annen side: Jo flere tilhørigheter jeg ramser opp, jo mer spesifikk blir min identitet.” Kjeldstadli bruker dette sitatet som et ideal som ikke nødvendigvis dekker virkeligheten i Norge.

For er det slik at i Norge er tilhørighet og identitet noe individuelt som velges? Det er en dominerende tanke i stortingsmelding 49, at i det norske flerkulturelle samfunnet kan innbyggere med flerkulturell bakgrunn velge sin identitet. (Stortingsmelding 49 2003-2004: 63). Min empiri viser at det ikke er lett for hvert enkelt individ å velge sin identitet. Strukturelle føringer som dikotomien ”oss” og ”dem”, som virker svært stigmatiserende og som blir en tilskrevet identitet som individet vil ha problemer med å fjerne seg fra og som i neste instans er med på å skape smerte. Mine informanter og de fleste minoriteter i Norge, har erfaringer og opplevelser av å bli diskriminert. De er en del av deres hverdagsliv. Dette er skjult hverdagsrasisme som bare minoriteter føler på kroppen. På denne måten blir slik hverdagsrasisme kroppsliggjort og manifestert i form av smerte.

Statsministerens oppgave er ikke i denne sammenhengen å anbefale at integrering kun skal skje lokalt, men tvert imot at han som statsoverhode må bruke sin definisjonsmakt og definere annengenerasjons innvandrere, som blir født og innsosialisert i det norske samfunnet, som fullverdige medlemmer av nasjonen.

Kunnskap som er basert på rettferdighet pluss makt, er nøkkelen til dannelsen av verdens mest inkluderende samfunn

Unni Wikan er på mange måter pioner når hun peker på fundamentale skjevheter ved den norske integreringspolitikken.

Unni Wikan diskuterer hvordan det i praksis er veldig vanskelig å skille mellom religion og kultur. Religion kommer i konflikt med grunnleggende menneskerettigheter. "Kultur og makt går hånd i hånd. Den indiske antropologen Veena Das sier det slik: 'Kultur er en måte å fordele smerte ulikt i en befolkning på.'" (Wikan 2003:267f.)

Det som Unni Wikan skriver, er en del av innvandrerdebatten som blir brukt blant annet i mediene. I boken om Fadime fra 2003 diskuterer hun problemet om forholdet mellom individets rettigheter og grupperettigheter. Hun viser hvordan menneskesynet blir satt på spill. Denne boken oppfatter jeg som en fortelling om tragedier som oppstår blant innvandrere i Norden. Unni Wikan siterer hvordan mediene også bruker etnisitet, kultur og religion, alle sentrale begreper inne antropologi. Hun skriver et sted at religiøse organisasjoner er sterkt på banen (Wikan 2003,265) men hun diskuterer ikke de strukturelle problemene som f.eks. hvorfor de religiøse organisasjonene er så sterke. Jeg savner et analytisk forsøk på å forklare relasjonen mellom de paradoksale rettigheter som individets rettigheter, grupperettigheter, religionsfrihet og universelle menneskerettigheter.

Wikan nevner ikke i hvilken grad strukturelle forhold influerer, slik at religiøse organisasjoner er sterkt på banen og for sterk grad dominerer hverdagslivet og politikken. Gjennom min empiri fra Jacob-senteret, eksemplifisert som en del av de strukturelle forholdene i det norske samfunnet, ser vi at religiøse organisasjoner jobber ut fra kultur (og religion) som premiss. Statlige midler til disse organisasjonene er en sterk medvirkende årsak til å beholde religion og kultur som premisser som igjen er med på å forsterke den uoffisielle multikulturalisme. Min empiri understreker det som Unni Wikan sier, nemlig at kultur og makt går hånd i hånd (Wikan, 2003, 267f). I den uoffisielle multikulturalistiske tankegangen har religiøse organisasjoner og representanter for gruppene, stor makt. Religion, kultur og makt går hånd i hånd. Denne innflytelsen er et resultat av statens uoffisielle multikulturalistiske politikk.

Borchgrevink (2002) sier at vi ikke vet hva resultatet av finansieringen av religiøse organisasjoner er. Hun sier at det ikke finnes forskning på dette området. Hvorfor denne tause holdningen fra de norske forskningsmiljøene? Min empiri viser den subtile, men store usynlig innflytelse som de religiøse organisasjoner har og hvordan de skaper sterk sosial kontroll både av menn og kvinner.

I den globaliserte virkeligheten ser vi hvordan religion, etnisitet og politikk er en del av hverdagslivet og krigsmaskineriet på verdensbasis. Når Unni Wikan sier at religiøse organisasjoner er på banen (2003), så er hun faktisk pioner og bryter tausheten, men hun analyserer ikke hvorfor, på hvilken måte eller hva man kan gjøre. I boken "Generous Betrayal" (2002) forteller Wikan om sin samtale med en imam før en radiosending (backstage). Samtalen handler om hvordan imamen som privatperson godtar at muslimske jenter skal få lov å ha svømming på skolen., men at han som imam ikke kan si dette i offentligheten (frontstage). Dette viser at selv imamen er maktløs. Hvorfor er det slik? Hvor ligger egentlig makten?

Mitt forslag er: Trossamfunn og mange religiøse organisasjoner må respektere lovene, og deres autonomi må begrenses. I Stortingsmelding 49 2003-2004 vises det til at organisasjonen Redd Barna har et prosjekt med barn som er blitt misbrukt av kristne trossamfunn. Men meldingen sier ikke noe om hva som skjer med andre trossamfunn, for eksempel islamske organisasjoner. Statistikk viser at 56 prosent av pakistanske foreldre bruker trossamfunnsaktiviteter. Min empiri viser at disse aktivitetene bremser utviklingen av kapabiliteter hos barna. Thomas Hylland Eriksen (i Engh, Roar (red)1999) sier at vi må unngå relativiseringen av kunnskap. Jeg mener denne unngåelsen burde være den første mursteinen som må legges riktig. Jeg er enig og mener at vi må legge opp lovverket slik at muslimske eller andre barn ikke trues i religionens og/eller kulturens navn.

Stoltenberg har rett i at integrering på grasrotnivå skaper et godt samfunn. Men han må også bruke sin definisjonsmakt til å forandre ting på strukturelt nivå. I innledningen gir jeg en etnografisk beskrivelse av et gettomiljø i Oslo. Hvis vi ser på hendelsene i Paris der marginaliserte innvandrerungdom gikk amok i gatene og kastet stein på politiet, oppdager vi hva som kan bli en realitet også i Norge dersom politikere og styresmakter ikke tar denne problematikken på alvor. Jeg tror Nina Karin Monsens maktstrukturer, som jeg nevnte i kapittel 8, er mer fullstendig for å analysere slike tragedier. Individet er fanget i disse strukturene.

Også Marianne Gullestad diskuterer det flerkulturelle Norge. Hun sier at det er et stort behov for å se kritisk på multikulturalisme som et ideal. Gullestad ser faren for at "menneskene bindes fast i klart avgrensede og gjensidig utelukkende grupper, en fare

som forsterkes gjennom en statistikkbasert og regelorientert administrasjon i samspill med etniske og religiøse ledes ønsker om å befeste sin autoritet” (Gullestad 2002: 302). Konsekvenser av multikulturalistisk politikk, som Petter Hervik (1999) nevner, viser den skjeve politikken den danske stat førte der man nå kan se svært negative konsekvenser av en slik politikk. Både minoriteter og majoriteten lider under denne skjevheten.

”Den generende forskjellighet: Danske svar på den stigende multikulturalisme” (Hervik 1999) er en artikkelsamling hvor forskjellige forskere tar for seg ulike aspekter ved innvandring i det danske samfunnet. Mens mye forskning rundt innvandring har tatt for seg problemer med integrering og innvandringsproblematikk, ser denne boken på majoritetens holdninger. Prosjektet viste at de fleste danskers oppfatning av innvandring formes gjennom informasjon gitt av mediene. Multikulturalistiske representasjoner av innvandrere i mediene førte til en økt oppslutning om nasjonale identiteter blant den danske majoritetsbefolkningen og var med dette med på å forsterke forskjelligheter i det danske samfunnet. Dermed viser denne undersøkelsen at multikulturalisme er en politisk strategi for å bevare kulturell forskjellighet.

Hervik skriver om personene bak kategoriene som blir brukt om innvandrere. På 70-tallet var det i Danmark, som i Norge, behov for arbeidskraft. Arbeidere kom fra Tyrkia og Jugoslavia. De ble kalt for gjestearbeidere. I denne kategorien lå det implisitt at de skulle hjem når besøket var over. Senere endret den språklige kategoriene seg, og de samme personene ble kalt for innvandrere. Betegnelsen ble endret fordi etter en stund kom også familien til gjestearbeideren, og de dro ikke hjem. Termen i dag er "etniske minoriteter". Dette begrepet er politisk gangbart, og det gir rettigheter til å danne etniske organisasjoner. Gjennom dette følger også selvkategorisering. Hervik mener at multikulturalisme er en politisk strategi for å bevare forskjellighet mellom majoriteter og minoriteter. Fuglerud kaller multikulturalisme en ny form for rasisme (Fuglerud 2001).

”Assimilering”, ”integrering” og ”multikulturalisme” er begreper fra det forrige århundret. Vi trenger nye tanker og nye begreper for å beskrive mennesker i en globalisert verden. Så lenge man ikke har adgang til makt, kunnskap og bevissthet, blir man maktesløs. Kunnskap alene kan ikke forandre strukturen, kunnskap alene blir individualisert, sier Vetlesen (2005). Når kunnskap derimot knyttes sammen med makt, så forandres strukturen.

Jeg startet oppgaven ”Tause skrik” med et persisk dikt. Jeg vil slutte oppgaven med det samme diktet.

*Of One Essence is the Human Race,
Thusly has Creation put the Base.
One Limb impacted is sufficient,
For all Others to feel the Mace.
The Unconcern'd with Others' Plight,
Are but Beasts with Human Face.⁴²*

Staten, forskere, organisasjoner og individer må alle spille på lag slik at grunnlaget for samarbeid baserer seg på rettferdighetsteorier. På den måten kan den makt som utøves, arbeide for å unngå relativisering av kunnskap. Hvis denne tankegangen følges av alle, kan vi forandre samfunnet.

Først da har vi muligheten til å skape verdens mest inkluderende samfunn slik statsminister Jens Stoltenberg har som intensjon.

⁴² *Sadi persisk dikter som levde på 800-tallet, i gjendiktning Iraj Bashiri 2003*

Litteraturliste

Ahnstrøm, Leif 1996; "Differensiert byutvikling" i *Plan nr. 3/96 – Tidsskrift for Samfunnsplanlegging, Byplan og Regional Utvikling*.

Alghasi, Sharam 1999; *Slik er de, slik er vi og slik er verden...: En kultursosiologisk studie av "innvandring"*, fremstilt i aktualitets- og debattprogram på NRK og TV2 i tidsrommet 1989-1997. Upublisert hovedfagsoppgave, Universitetet i Oslo.

Ali, Ayaan Hisri 2006; *Krev din rett: Om kvinner og islam*. Cappelen Oslo.

Anderson, Benedict 1983; *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Ansari, Natta og Naushad Ali Qureshi 1998; *Kolleger eller alibier: en studie av politikere med minoritetsbakgrunn*. Oslo: Høgskolen i Oslo.

Ardener, Edwin 1975: "Belief and the Problem of Women". I Shirley Ardener (red.): *Perceiving Women*. J. M. Dent Sons Ltd., London. ss. 1-17

Baer, H.A., Singer, M. og Johnsen, J.H. 1986; *Toward a critical medical anthropology*. *Social Science and Medicine*; 23(2): ss. 95-98.

Barer, Robin, Justine Fitzpatrick og Cheikh Traore 2004; *Health in London*. London Health Commission.

Barth, Fredrik (red.) 1969; *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforlaget.

Bauman, Zygmunt og Benedetto Vecchi 2004; *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity.

- 1998; *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.

Bell, Rae Frances et al. 2004; *Retningslinjer for smertebehandling*. Arbeidsgruppe nedsatt av Sentralstyret i Den norske legeförening.

Bendelow, Gillian 2000; *Pain and Gender*. Pearson Education Ltd

Berry, John W., Ype H. Poortinga, Marshall H. Segall, Pierre R. Dasen 2002; "Cross-Cultural Psychology". I Reber, A.S. og E. Reber (red.), *The Penguin Dictionary of Psychology*. 3ed. London: Penguin Books.

Blom, Ida og Sogner, Sølvi (Red) 1999; *Med kjønnsperspektiv på norsk historie: Fra vikingtid til 2000- årsskiftet*". Cappelen Akademiske Forlag, Oslo.

Blom, Svein 2002; *Innvandrerne bosettingsmønster i Oslo*. Statistisk sentralbyrå 2002.

Borchgrevink, Tordis 1999; *Multikulturalisme: Tribalisme – bløff – kompromiss?: debatter om det flerkulturelle samfunnet*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning. *

Bourdieu, Pierre 1977; *Outline of a Theory of Practice*. Oversatt av Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1984; *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Oversatt av Richard Nice. London: Routledge og Kegan Paul.

Bourgois, Philippe 1995; *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyd, Monica og Elizabeth Grieco 2003; *Women and Migration: Incorporating Gender into International Migration Theory*. Migration Information Source. Washington, D.C.: Migration Policy Institute.

Brattberg, Gunilla 1995; *At möta langvarig smerta*. Stockholm: Liber AB.

Brinkmann, Johannes og Thomas Hylland Eriksen 1996; *Verden som møteplass: Essays om tverrkulturell kommunikasjon*. Fagbokforlaget.

Brochman, Grete, Tordis Borchgrevink, Jon Rogstad 2002; *Sand i maskineriet: Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*. Oslo: Gyldendal akademisk forlag.

Carr, Daniel B., John D. Loeser og David B. Morris 2005; *Narrative, Pain, and Suffering*. Seattle: IASP Press.

Carlbom, Aje 2003; *The Imagined versus the Real Other: Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden*. Doktorgradsavhandling. Lund: Sosiologisk institutt, Lund Universitet.

Comaroff, Jean and John 1991; "Africa Observed: Discourses of Imperial Imagination". In "Of Revelation and Revolution, Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa" in Vol. 1, The university of Chicago Press, Chicago.

Crisson J.F. og Keefe F.J. 1998; "The relationship of locus of control to pain coping strategies and psychological distress in chronic pain patients". I *Pain* 1988, 35:147-54.

Csordas, Thomas J. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". (Winner of 1988 Stirling Award paper for contributions in Psychological Anthropology). In *Ethos* 18:5-47.

- 1993; Somatic Modes of Attention. I *Cultural Anthropology* 8:135-156.

Danielsen, Kirsten 1990; *De gammeldagse piker: Eldre kvinner forteller om sitt liv*. Oslo: Pax Forlag.

Das, Veena 1995; *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

Douglas, Mary 1966; *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark Paperbacks.

Dunin-Woyseth, Halina 1996; "Segregering i den fragmenterte by" i *Plan nr. 3/96 – Tidsskrift for Samfunnsplanlegging, Byplan og Regional Utvikling*.

Eide, Elisabeth og Anne Hege Simonsen 2004; *Å se verden fra et annet sted: Medier, norskhet og fremmedhet*. Cappelen akademiske forlag.

Fuglerud, Øyvind 2001; *Migrasjonsforståelse: Flytteprosesser, rasisme og globalisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Gellner, Ernest 2006; *Nations and Nationalism*. Malden Mass.: Blackwell.

Giddens, Anthony 1991; *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press.

Grønhaug, Reidar 1975; "Fremmedarbeidere i Norge: Etnisitet og klasse". I *Sosialt forum/sosialt arbeid*, ss. 556-564.

Gullestad, Marianne 2004; "Blind Slaves of our Prejudices: Debating 'Culture' and 'Race' in Norway". I *Ethnos*, Vol., 69:2, Juni 2004 ss. 177-203. Routledge Journals.

- 2002; *Det norske sett med nye øyne*. Universitetsforlaget Oslo.

- 2001; "Imagined Sameness: Shifting Notions of 'Us' and 'Them' in Norway". I Ytrehus, Line Alice 2001; *Forestillinger om "den andre"/Images og Otherness*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Hahn, Robert A. 1995; *Sickness and Healing: An Anthropological Perspective*. New Haven & London: Yale University Press.

Hall, Stuart 2000; "Conclusion: The Multi-cultural Question". In Bamor Hesse (ed.) 2000; *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London & New York: Zed Books.

Haugli, Liv og Eldri Steen 2001; *Kroniske muskel/skjelettsmerter og selvforståelse: utvikling og evaluering av en læringsmodell som vektlegger kroppen som meningsbærer*. Oslo: Institutt for allmennmedisin og samfunnsmedisinske fag, Institutt for medisinske atferdsfag, Pedagogisk forskningsinstitutt, Universitetet i Oslo Unipub.

Hertting, Ann S. 2000; "Smärta och Trötthet, Ohala i Tiden". Studentlitteratur, Lund, Sverige.

Hervik, Petter 1999; *Den generende forskjellighet: danske svar på den stigende multikulturalisme*. København: Hans Reitzel.

Hussein, Khalid 1986; *Pakkis*. Tiden norsk forlag.

Hylland Eriksen, Thomas 1996; "Det er ikke noe galt med ghettoen" i *Plan nr. 3/96 – Tidsskrift for Samfunnsplanlegging, Byplan og Regional Utvikling*.

- 1999; "Universalistisk Pluralisme", i Engh, Roar (red.) 1999; *Skolen i mulighetenes årtusen: undringer underveis*. Oslo: Cappelen akademisk forla

Jehovas Vitner 2005; "Hva er det Bibelen Egentlig Lærer". Watchtower Bible and Tract Society of New York Inc., Brooklyn, New York, USA

Keefe, F.J., Crisson J.C., Urban, B.J. Williams D.A. 1990; "Analyzing chronic low back pain: the relative contribution of pain coping strategies". I *Pain* 1990, 40:293-301

Keefe, F.J., Caldwell D.S., Martinez S., Nunley, J., Beckham, J., Williams D.A. 1991; "Analyzing pain in rheumatoid arthritis patients. Pain coping strategies in patients who have had knee replacement surgery". I *Pain* 1991 46:153-160.

Khader, Naser 1996; *Ære og Skam: Det islamiske familie- og livsmønster – fra undfangelse til grav*. Gyldendals bogklubber.

Kjeldstadli, Knut 1996; "Den delte byen" i *Plan nr. 3/96 – Tidsskrift for Samfunnsplanlegging, Byplan og Regional Utvikling*.

- 2005; "Skal integrering være målet? En politikk for forskjell og fellesskap". I *SAMORA nr.3:17-23*

- 2006; "Mulige fremtider – Norge som et flerkulturelt samfunn." Innlegg ved konferanse om "Utfordringer i flerkulturell formidling" ved Senter for flerkulturelt og internasjonalt arbeid (SEFIA) ved Høgskolen i Oslo 2. mars

Kleinman, Arthur, Veena Das og Margaret Lock (red) 1997; *Social Suffering*. Berkley: University of California Press.

Kleinman, Arthur 1985; "Interpreting illness experience and clinical meanings: How I see clinically applied anthropology". I *Medical Anthropology Quarterly*. 16(3):69-71.

- og Joan Kleinman 1997; "The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times". I Kleinman, Arthur, Veena Das og Margaret Lock (red) 1997; *Social Suffering*. Berkley: University of California Press.

Koenig, Mathias 2005; "Introduction". I *Canadian Diversity/Canadienne Diversitie*, høst 2005. Association for Canadian Studies.

Kumar, Loveleen 1997; "Mulighetens Barn: Å vokse opp med to kulturer". J.W. Cappelens forlag.

Leirvik, Oddbjørn (2005); "Christianity and Islam in Norway: Politics of Religion and Interfaith Dialogue". I *Canadian Diversity/Diversite Canadienne*, vol. 4:3 Fall 2005 Automne.

Lock, Margaret 1990; "On Being Ethnic: The Politics of Identity Breaking and Making in Canada, or, *Nevra* on Sunday". In *Culture, Medicine and Psychiatry* 14, ss. 237-254. Kluwer Academic Publishers.

Malmquist, Jörgen 2000; *Föreställningar om sjukdom: somatisering, medikalisering, prioritering*. Studentlitteratur, Lund Universitet.

Malterud, Kirsti 1999; "Kvinner "ubestemte" helseplager - medisinske og velferdspolitiske utfordringer". I *Tidsskrift for Norsk Lægeförening* 1999; 119: 1790-3.

- og Okkes I. 1998; "Gender differences in general practice consultations: Methodological and interpretative intricacies". I *Family Practice* 1998;15:404-410

Melhuus, Marit 2001; "Hvilken skam uten ære? Eller: finnes den skamløse æren?" I Trygve Wyller (red.) 2001; *Skam: Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget-

Melzack og Wall (red.) 1984[1965]; *Textbook of pain*. Edinburgh: Churchill Livingstone.

- 1996[1982]; *The Challenge of Pain*. London: Penguin books.

Moi, Toril 2002; "Å tilegne seg Bourdieus feministiske teori". I Irene Iversen (red.) 2002; *Feministisk litteraturteori* ss. 252-279. Pax forlag.

Monsen, Nina K. 1999; *Kultur eller kjønn?: motsetningsfylte verdier og politiske valg i relasjon til tradisjonsbundne, muslimske innvandrerkvinner: en filosofisk analyse*. Kommunal og arbeidsdepartementet.

Nortvedt, Finn og Per Nortvedt 2001; *Smerte: fenomen og forståelse*. Gyldendal norsk forlag.

Nussbaum, Martha 1999; *Sex and Social Justice*. Oxford University Press.
Oslo Kommune og Statens folkehelse institutt 2000-2001; *Helseundersøkelsen i bydeler og regioner i Oslo* (HUBRO-Undersøkelsen).

Okin, Susan Moller 1999; *Is Multiculturalism Bad For Women?* Princeton University Press. USA.

Rawls, John 1971; *A Theory of Justice*. Belknap: Harvard University Press.

Sachs, Lisbeth 1987; *Medicinsk antropologi*. Stockholm: Liber.

Said, Edward 2003; *Orientalism*. London: Penguin Books.

Sayed, Abdelmalek 2004; *The Suffering of the Immigrant*. Cambridge: Polity Press.

Scheper-Hughes, Nancy og Margaret Lock 1987; "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* Vol. 1 1987.
Scott, James; 1990; *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.

Sen, Amartya 1999; *Development as Freedom*. New York: Random House.

Siim, Birte 2003; *Medborgerskabets udfordringer – etniske minoritetskvindes politiske myndiggjørelse*. Århus: Den danske magtutredning.

- 2000; *Gender and Citizenship: Policy and Agency in France, Britain and Denmark* University of Cambridge Press.

Snow-Turek A.L., Norris M.P., Tan G. 1996; "Active and passive coping strategies in chronic pain patients". I *Pain* 1996, 64:455-62.

Soares, Joaquim J. F. og Giorgio Grossi 1999; *Experience of Musculoskeletal Pain: Comparison of Immigrant and Swedish Patients*. Scandinavian University Press.

Staubæs, Dorthe 2006; ”Køn, etnicitet og skoleliv”, i Trine Annfelt (red.) *Tidsskrift for Kjønnforskning*, 2006 nr 1-2, ss. 103-105. Oslo: Kilden informasjons- og dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnforskning i Norge.

Sveaass, Nora 1997; *Flukt og Fremtid. Psykososialt arbeid og terapi med flyktninger*. Ad Notam Gyldendal.

Irene Tracey 2005; ”Taking the Narrative out of Pain: Objectifying Pain through Brain Imaging”. I Carr, Daniel B., John D. Loeser og David B. Morris 2005; *Narrative, Pain, and Suffering*. Seattle: IASP Press.

Turner, Victor 1996; ”Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage”. I Thomas Hylland Eriksen (red.) 1996; *Sosialantropologiske grunntekster*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Turner, J.A. og S. Clancy 1986; ”Strategies for Coping with Chronic Low-back Pain: Relationship to Pain and Disability”. I *Pain* 1986 24:355-64.

Varvin, Sverre 2003; *Flukt og Eksil. Traume, Identitet og Mestring*.

Vetlesen, Arne Johann 2004; *Smerte*. Lysaker: Dinamo forlag.

Vogt, Kari 2000; *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen.

Wadel, Cato 1991; ”Feltarbeid i egen kultur : en innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning” . Flekkefjord.

Werner, Anne 2005; *Kampen for (tro)verdighet: kvinner med ”ubestemte” helseplager i møtet med legen og dagliglivet*. Dr. Philos avhandling ved det medisinske fakultet: Universitetet i Oslo.

Widding Isaksen, Lise 2006; ”Tilpasning til tomme rom: om globale omsorgskrisers relasjonsøkologi”. I Trine Annfelt (red.) *Tidsskrift for kjønnforskning*, 2006: vol. 1-2, ss. 20-35.

Wigers, Sigrid Hørven 2002; ”Fibromyalgi – en oppdatering”. I *Tidsskrift for Norsk Lægeförening* 2002: 122:1300-4.

Wikan, Unni 2002; *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. Chicago & London: University of Chicago Press.

- 2003; *For ærens skyld: Fadime til ettertanke*. Oslo: Universitetsforlaget.*

Ødegaard, Ørnulf 1932; *Immigration and Insanity: A Study of Mental Disease Among the Norwegianborn Population of Minnesota*. København: Levin & Munksgaards Publishers.

Aviser:

Aftenposten 10.05.2005

Dagsavisen 13.11.05

Aftenposten 26.7.2006

Aftenposten 27.5.2006

Dagsavisen 7.1.2006

Dagsavisen 24.3.2005

Le Monde Diplomatique, nr.12, desember 2005

Dagsavisen 19.1.2006

The New York Times 28.01.2006

Stortingsmeldinger:

Stortingsmelding 49 (2003-2004) *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse: Ansvar og frihet*. Det konglige kommunal- og regionaldepartementet.