



UNIVERSITETET I AGDER

# **SKILT UT FOR Å KUNNE INKLUDERES?**

*Norsk integreringspolitikk og de ikke-religiøse  
innvandrerne 1970-2016*

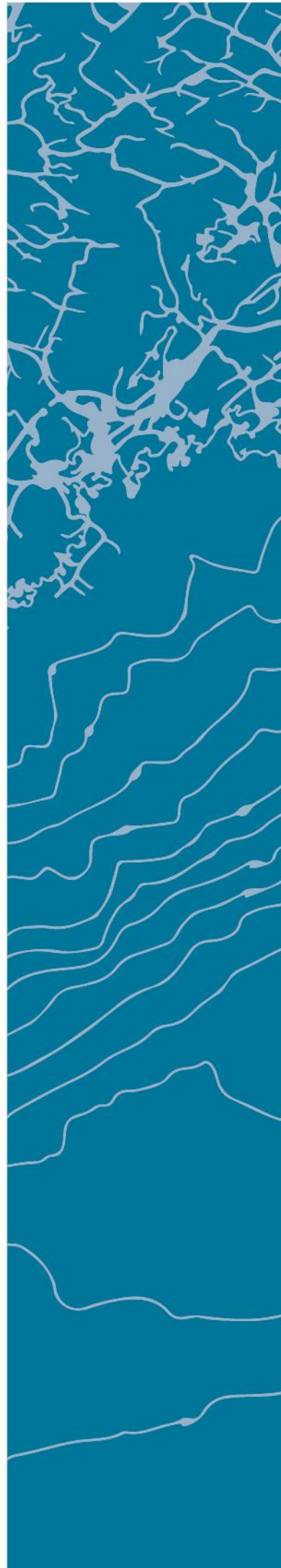
EVEN ØYGARDEN

VEILEDER

Øyvind Tønnesson

**Universitetet i Agder, 2017**

Fakultet for humaniora og pedagogikk  
Institutt for religion, filosofi og historie





*Takk til:*

*Min veileder Øyvind Tønnesson for grundige og nyttige tilbakemeldinger, oppmuntringer og konstruktiv kritikk.*

*Walid al-Kubaisi , Mahmoud Farahmand , Lily Bandehy, Cemal Knudsen Yucel , Anita Farzaneh , Shahram Shaygani og Hadi Rah for å ha bidratt med deres tid, erfaringer og kunnskap.*

*Familie, kolleger og venner for alle gode diskusjoner og deres forståelse. Ingen nevnt, ingen glemt.*

*Even Øygarden*

*Kristiansand, Mai 2017*

*Innholdsfortegnelse:*

***Kapittel 1: Innledning***

*s.5 Om oppgaven*

*s.6 Forsknings situasjon*

*s.11 Metode*

*s.14 Teori og Begreper*

*s.18 Kilder*

*s.19 Disposisjon*

***Kapittel 2: Etableringen av en integreringspolitikk***

*s.22 Innledning*

*s.23 Arbeidsinnvandrerne kommer. Grunnlaget for en integreringspolitikk legges*

*s.27 Modernisering, Universalisme og Orientalisme*

*s.31 Etableringen av en norsk integreringspolitikk*

***Kapittel 3: Multikulturalisme møter motstand. 1980-tallet***

*s.35 Innledning*

*s.36 Tilbakevending til tapte verdier*

*s.38 «Den nye rasismen»*

*s.40 Norsk integreringspolitikk på 80-tallet. Bort fra valgfrihet, men særiltak bevarer*

*s.43 Innvandrerne – Hvem organiserer seg?*

***Kapittel 4: Religion, rasisme og Rushdie. 1988-2001***

*s.47 Innledning*

*s.48 Brytningstid i Europa. Innvandrernes muslimske identitet markeres*

*s.51 Religion kommer i fokus. Rasismebegrepet endrer seg*

*s.53 Multikulturalismen funderes i dypere ulikheter. Diasporamentalitet og Euroislam*

*s.58 Norsk integreringspolitikk på 90-tallet. Uklare verdier?*

*s.63 Staten og de muslimske organisasjonene knytter bånd*

### ***Kapittel 5: «Trusselen» Islam. 2001-2006***

*s.68 Innledning*

*s.69 9.11. Myndigheter og «moderat islam» i felles kamp mot radikaliserings*

*s.71 «Multikulturalisme» - roten til alt ondt? Borgerplikt, Islamofobi og verdimangfold*

*s.77 Mangfoldsmelding. Innvandrerne plikter å slutte opp om det «norske». Men hva er dét?*

*s.81 Enkeltmennesker og muslimer*

### ***Kapittel 6: De sekulære innvandrersorganisasjonene dannes. 2006-***

*s.85 Innledning*

*s.86 Karikaturstrid. Rasismeparagrafen forsøkes utvidet*

*s.90 Integrering evalueres*

*s.95 Etter «Charlie Hebdo»: et mangfold av sekulære innvandrersorganisasjoner*

### ***Kapittel 7: Konklusjon***

*s.98 Innledning*

*s.99 Utgangspunktet: Kom som du er*

*s.100 Multikulturalismens doble utfordring*

*s.101 Rushdie. En underliggende konflikt bryter overflaten*

*s.101 9.11-paradigmet: Islam, en sikkerhetsutfordring*

*s.102 Sekulære innvandrersorganisasjoner- motivasjon og anledning*

*s.103 Etterord. Om oppgaven*

*s.105 Litteraturliste*

## ***Kapittel 1: Innledning***

### ***Om oppgaven***

De senere årene har sekulære innvandrere fra ikke-vestlige land blitt en synlig del av norsk offentlighet. Sekulære innvandrerorganisasjoner og fora har blitt dannet, og de som driver dem anser alle som sin funksjon å bidra til integrering av ikke-vestlige innvandrere i det norske samfunnet. De er kritiske til en norsk integreringspolitikk de hevder aktivt har hindret integrering siden innvandringen til Norge startet, ved å overse eller til og med aktivt motarbeide det segmentet av innvandrerne som kanskje i utgangspunktet har vært blant dem som hatt best forutsetninger for å være brobyggere til det sekulære norske samfunnet: de ikke-religiøse. Den norske stat på sin side har tradisjonelt vurdert den korporative kanal høyt i politiske inkluderingsprosesser, noe som bidrar til å gjøre denne tiltakende organiseringen, eller det historiske *fraværet* av den, til et ekstra interessant fenomen.

Den norske integreringspolitikken ble etablert på 1970-tallet, i en periode da landet ble vert for en ny og mer synlig innvandring i form av arbeidskraft fra ikke-vestlige land, de såkalte fremmedarbeiderne. Stortingsmelding nr. 39 (1973-74) *Om innvandringspolitikken* slo fast at innvandrerne skulle kunne velge å ivareta sin egen kultur. Bakteppet for denne innvandringspolitikken, som skilte seg radikalt fra den fornorskingspolitikken som tidligere hadde vært ført overfor minoriteter som samer og kvener, var et internasjonalt oppgjør med kolonitid, eurosentrisme og det moderne. I sentrum for denne måten å forholde seg til økende migrasjon og globalisering på, har multikulturalistisk teori stått, og den norske integreringspolitikken har i sterk grad vært påvirket av denne.

Det multikulturalistiske standpunktet at minoriteter bør ha rettigheter i kraft av å være representanter for en gruppe har vært omstridt. Parallelt med økende andel ikke-vestlige minoriteter, har det funnet sted en stadig mer spisset debatt om integreringspolitikk, blant politikere, forskere og ellers i befolkningen, både i Norge og Europa for øvrig. For å forstå de sekulære innvandrerorganisasjonene, og deres kritikk av multikulturalistisk politikk, er det nødvendig å undersøke hvordan denne offentlige samtalen om innvandring og integrering har utviklet seg, og hvordan den norske integreringspolitikken har forholdt seg til den.

Relasjonen mellom minoriteter og myndigheter har også blitt påvirket av enkelthendelser. 11. Oktober 1993 ble den norske forleggeren William Nygaard skutt og forsøkt drept, etter å ha

publisert Salman Rushdies kontroversielle roman *Sataniske Vers* (først utgitt internasjonalt 1988). Rushdie hadde fått utlyst en dødsdom over seg, etter at det nye revolusjonære prestestyret i Iran hadde erklært verket blasfemisk. Dette markerte tydelig at Norge ikke var forskånet fra ytterliggående islamister som anså sekulære verdier som fundamentalt inkompatible med islam. Dette synet delte de med den innvandringskritiske høyresiden.

En annen historisk begivenhet som unektelig har fått vidtfavnende konsekvenser for integreringsdebatt er angrepene på New York 11.september 2001. En fremstilling av utvikling av integreringspolitikk og relasjoner mellom vestlige myndigheter og ikke-vestlige minoriteter bør forsøke å få på det rene hva angrepets (og de påfølgende militære operasjoner i Irak og Afghanistan) konsekvenser med hensyn til dette i praksis bestod i.

Jeg vil i denne oppgaven forsøke å gi et svar på om det finnes et historisk grunnlag for den ganske sterke kritikken de sekulære innvandrerorganisasjonene retter mot norsk innvandringspolitikk, ved å undersøke både historien til de sekulære innvandrerne i Norge og utviklingen innen den norske integreringspolitikken. Ved å undersøke sammenhengen mellom den norske integreringspolitikken, den teoretiske debatten om integrering og den større, folkelige debatten, vil jeg forsøke å besvare spørsmålet: Hvorfor organiserte de sekulære innvandrerne seg akkurat da de gjorde, og ikke før?

### ***Forsknings situasjon***

Forskning om innvandring og integrering bidrar til å utvikle våre begreper og vår teori på temaområdet, og er både utfordrende og ofte etterlyst i kunnskapsgjennomganger. Både i Norge og internasjonalt har det tradisjonelt vært sosiologer, sosialantropologer og statsvitere som har dominert forskningen og informert forskningsdebatten, men den historiske forståelsen av emnet er også viktig, og her er historikernes bidrag sentrale. Jeg vil her si noe om forskningssituasjonen i Norge, og da med spesielt fokus på forholdet mellom politikk og forskning, og utfordringer som følger historieskriving der integrering er et tema.

Til nå har forskning på innvandring vært tett koblet til politikk, og dermed fokusert på korte tidsrom og nasjonale rammer. Det eksisterer en fyldig historisk fremstilling av norsk innvandringshistorie frem til årtusenskiftet redigert av Knut Kjeldstadli (*Norsk Innvandringshistorie*, 2003), og et verk om islam i Norge, Kari Vogts *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2000), men forholdet mellom innvandrerne og

den offentlige integreringspolitikken er relativt utforsket. Historikere har ofte problemer selv med å integrere de ikke-vestlige innvandrerne i sine fremstillinger av norsk historie. I nasjonalhistorieskrivingen er integreringsspørsmål i liten grad gjort til et sentralt tema, og fokus på multikultur er som regel begrenset til et delkapittel som eksplisitt handler om de «nye» innvandrerne. Jeg mener det er to årsaker til dette, som henger tett sammen. Den ene er den sterke politiske dimensjonen, som gjør at forskning som omtaler innvandring fort blir ansett som politiske utspill. Den andre er at begreper som *integrering* i så stor grad har utfordret rammene og forskningsobjektet at historikere har valgt å sterkt avgrense temaet når målet var at historien om «det norske» skulle skrives.

Forskning på innvandring og integrering er et felt det ofte uttrykkes et behov for mer kunnskap på. Det knytter seg også en del spesifikke utfordringer knyttet til emnet. Jan-Paul Brekke, Monica Five Aarset, Kristian Andenæs og Hilde Lidén går gjennom mye av nyere tids forskning på innvandring i Norge i *Innvandring og flukt til Norge. En kunnskapsgjennomgang 1990-2009* (2010) En av deres viktigste konklusjoner dreier seg om det nære forholdet mellom politikk og forskning på feltet. Produksjon av kunnskap om innvandring har vært svært policy-drevet, er deres funn. «Kunnskapen på feltet har for en stor grad kommet som et resultat av myndighetenes ønske om utredning og vurdering av konkrete tiltak eller politikkområder» <sup>1</sup>Et åpenbart problem med dette er at premissene for hva slags svar forskningen gir i en viss grad legges av spørsmålene som stilles i utgangspunktet. Faren for en politisk styrt forskning er tilstede. En policydrevet forskning risikerer også å ha et for snevert fokus, være kortsiktig og lite kumulativ. Andre forskningsbehov som fremgår av den samme oversikten er studier av innvandringsstyring og helhetlig politikk som spenner over større tidsrom, samt transnasjonale perspektiver. En nærmere redegjørelse for hvordan jeg selv har forholdt meg til dette er å finne i metodekapitlet.

Én ting er imidlertid forskning på innvandring og integrering generelt, noe helt annet er emnets posisjon innen historiefaget. Sosiologiske undersøkelser av integreringspolitikk og minoriteter er ikke en mangelvare, verken i Europa eller Norge. Historiske fremstillinger av relasjonen disse imellom er derimot vanskelige å finne, i alle fall i norsk kontekst. Det er til nå vært gjort lite historisk forskningsarbeid på forholdet mellom det offentlige og innvandrersorganisasjoner i Norge. En kunnskapsoversikt over foreliggende forskning på innvandrere og etniske minoriteters posisjon i frivillig sektor ble gitt ut i 2009 av Senter for

---

<sup>1</sup> Brekke/Aarset/Andenæs/Lidén 2009:15



Forskning på Sivilsamfunn og Frivillig sektor. Rapporten, skrevet av Anniken Hagelund og Jill Loga, konkluderer at forholdet mellom offentlig integreringspolitikk og de frivillige organisasjonenes integrerings- og støttetiltak er et «relativt utforsket terreng».<sup>2</sup> Enkelte viktige tidligere arbeid eksisterer dog. Håkon Lorentzens rapport *Statlige tilskudd til frivillige organisasjoner* (2010), gjort for Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor, er den første oversikten over slike statlige tilskudd, og dermed et nyttig verktøy til å sonde seg i terrenget av organisasjoner.

Av historiske verk om innvandrere i Norge generelt, står Kari Vogts *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2000) som et standardverk. Hun vektlegger her i stor grad det transnasjonale aspektet ved organisasjonene. Knut Kjeldstadli står som nevnt bak flere bøker om innvandring, blant annet som redaktør for trebinds-verket *Norsk innvandringshistorie* fra 2003, (sammen med blant annet Hallvard Tjelmeland og Grethe Brochmann, som står bak bindet som omtaler etterkrigstidens innvandring) utgitt som den første fremstillingen av moderne norsk innvandringshistorie, og *Innvandringen til Norge 900-2010* (2014), også skrevet sammen med Grethe Brochmann, som baserer seg på dette flerbindsverket. Brochmann evaluerte også den norske integreringspolitikken baktenforliggende årsaker sammen med Anne Britt Djuve i artikkelen *Multiculturalism or Assimilation? The Norwegian Welfare State Approach*. (2013) Et sentralt poeng her, og som skal undersøkes i denne oppgaven, var at integreringspolitikken både fra start og underveis i stor grad var en svensk import.<sup>3</sup>

Ellers har som sagt flerkulturell historie generelt blitt tildelt forholdsvis lite plass i historiske fremstillinger, i det minste i norsk nasjonalhistorieskriving. Her har tendensen i verkene utgitt siden 80-tallet vært at historikerne på den ene siden trekker frem utfordringene som følger av det flerkulturelle samfunnet som de viktigste fremtidige problemstillingene for Norge i sine fremtidsrettede avsluttende kapitler, (For eksempel Furre 1999, Olstad 2010, Stugu 2012) men på den annen side stort sett gir uttrykk for at det å skrive om dette er en oppgave for fremtidige historikere. Gjennomgående er det vanlig at de ikke-vestlige innvanderne og fremveksten av det flerkulturelle Norge blir behandlet i et eget delkapittel (de tidligere nevnte, og også Benum 1996, Helle/Hovland/Dyrvik/Grønlie 2013). Mer integrert i hovedfortellingen er det flerkulturelle i May-Brith Ohman Nielsens *Portal. Norge etter 1850* (2004), som er skrevet ut fra et tydelig multikulturalistisk perspektiv, der ingen kultur blir trukket frem som

---

<sup>2</sup> Hagelund/Loga 2009:77

<sup>3</sup> Kivisto/Wahlbeck 2013: 224

opprinnelig, og Francis Sejersteds *Socialdemokratiets tidsalder* (2005), som også omhandler svensk historie, og dermed har en komparativ innfallsvinkel til det «norske». Med et par unntak er likevel tendensen at verdi- og kulturelt mangfold som tema stort sett blir luftet i løpet av et par sider om innvandring, før det legges bort igjen.

Problematikken og spørsmålene som blir reist om identitet og verdier er i hovedsak av nyere dato og inngår i dagsaktuelle og dermed politisk betente debatter. Samtidig er det et faktum at Norge har hatt en formulert integreringspolitikk siden 70-tallet. Vi burde så absolutt kunne si noe om hva som førte til etableringen av den, hva som har forandret og opprettholdt den, og hvilke konsekvenser og resultater den har medført. Den politiske dimensjonen er nok én av grunnene til at innvandring ofte får lite plass når Norges historie skal fortelles. En annen og mindre åpenbar årsak, vil jeg hevde, er at omgang med integrering krever at man som historiker gir seg i kast med selve forankringen til begreper som verdier og identitet, og dermed fort ender opp med relativt teoritunge fremstillinger, som utfordrer de nasjonale rammer, og dermed selve forskningsobjektet, på en fundamental måte. Jeg synes det er verdt å fort gå inn litt på disse to sentrale utfordringene ved historieskriving om akkurat dette emnet.

Jill Loga står også for en annen oppsummering av forskning på innvandringsfeltet.

*Trossamfunn, innvandring, integrasjon. En kunnskapsoversikt.* (2012) trekker frem to viktige utfordringer for forskning på integrering. Den ene er at begrepet integrering kan brukes på ulike nivå. Synet man har på hva det skal integreres *til* vil avgjøre hvordan man tilnærmer seg forskningen. Reiser man først spørsmålet om hva integrering innebærer eller bør innebære, problematiserer man identiteten til både minoritet og den majoritet den eventuelt skal innlemmes i. Dette er en ikke uvesentlig endring i forskningens premisser. Den andre utfordringen er at utgangspunktet ofte er et svært generelt innvandrerbegrep, fordi man ønsker å unngå etiske utfordringer knyttet til potensielt stigmatiserende inndelinger.<sup>4</sup>

Den sistnevnte utfordringen er illustrerende for den type problemstillinger den politiske dimensjonen fører med seg. I 2006 publiserte Dagbladet intervjuer med flere forskere som beklaget seg over forskningssituasjonen. Ottar Brox hevdet at innvandrerforskningen var så polarisert og preget av politiske agendaer, at forskningsfunn ble sett på som politiske utspill. Tormod Øia mente det var en klar selvsensur blant bestillere og utførere av forskning på innvandrere. Alle var enige om forskningens prinsipper, at den skulle være objektiv, sa Øia,

---

<sup>4</sup> Loga 2012:12

men i praksis var dette veldig vanskelig. Inger Lise Lien uttalte at selv om det offisielt het seg at man skulle oppmuntre til dristighet i forskningen, fikk man lite applaus ved å utfordre konvensjonell kunnskap.<sup>5</sup> De som har fulgt med på temperaturen i innvandringsdebatten ser neppe noen grunn til å anta at dette har bedret seg. En artikkel på *forskning.no* i 2014 med tittelen «Forskere tør ikke snakke om innvandring» forteller om hvordan det nærmest er umulig å publisere forskning på feltet uten at det blir ansett som politiske utspill.<sup>6</sup> Å unngå forskning på temaet på grunn denne problemstillingen er ikke holdbart. Hvordan jeg selv har valgt å forholde meg til dette, kommer jeg også inn på i metodedelen.

Også den andre utfordringen Loga skisserer, det abstrakte ved integreringsbegrepet og dets utfordringer for hvordan forskeren må forholde seg til kollektiv identitet, mener jeg bør være overkommelig, også for en historiker hvis interesser er plantet trygt i den materielle sfæren. At verdier og identitet er begreper som vanskelig lar seg defineres betyr ikke at vi ikke kan gjøre dem sentrale i realhistoriske fremstillinger. I tilfellet integrering er det kanskje til og med et nødvendig grep? Kanskje det nettopp på grunn av denne problematikken er høyst nødvendig at historikere i større grad gir seg i kast med det norske integreringsprosjektet. Debattene om identitet, verdier osv. trenger en forankring, de har behov for en historisk dimensjon. Det eksisterer kanskje ikke noe som egentlig kan kalles «det norske», men hvordan tankene om dette har endret seg i møte med det flerkulturelle er et reelt fenomen som vi kan undersøke og lære av. Terje Tvedt bruker betegnelsen «kosmopolittypen» om det mest utbredte norske verdenssynet idet den ikke-vestlige innvandringen starter. Kosmopolitten ser egentlig verken seg selv eller «den andre», kun fundamentalt komplementære kulturer i bevegelse på vei mot en mindre tydelig uttrykt idé.<sup>7</sup> Innvandrerne er i så måte verken egentlig lik oss, eller egentlig annerledes. Tvedt mener at dette perspektivet i bunn er narsissistisk. Det norske blir sett som uttrykk for det universelle, og der de andre faktisk er forskjellig fra oss, er det et uttrykk for en mangel i forhold til en universell norm. Dette forsøker å forklare både den brede oppslutningen om norsk bistandspolitikk og enigheten om integreringsstrategi. Burde også de fremstillingene av norsk historie som retter seg mot et bredt publikum i større grad ta opp temaer som forestillinger om det norske, norske verdier og kollektiv identitet i lys av innvandring og det flerkulturelle? Det er min mening.

---

<sup>5</sup> Dagbladet 16.03.2006

<sup>6</sup> Forskning.no 03.12.2014

<sup>7</sup> Tvedt 2002: 189

## **Metode**

Jeg ønsket å ta disse utfordringene som omgang med integreringsbegrepet stiller til historieforskningen på alvor. I dette kapitlet skal jeg gjøre rede for hvordan jeg tenker om det å skrive en historisk fremstilling om de sekulære innvandrerne i Norge der *identitet* og *verdier* står sentralt, og der den nasjonale rammen ikke får styre fortellingen. Jeg har i stor grad valgt en transnasjonal tilnærming til temaet, med de utfordringer i forhold til avgrensning som følger. Jeg har forsøkt å kartlegge den internasjonale utviklingen av integrerings- og multikulturalistisk teori, og undersøke hvordan den har virket inn på den norske integreringstanken. Dette har jeg realistisk kunnet gjøre ved å lene meg på allerede eksisterende analyser av norske stortingsmeldinger om innvandring, samt intervjuer med representanter for de sekulære innvandrerorganisasjonene i Norge.

Metodologisk nasjonalisme på migrasjonsfeltet ble aktualisert av Mette Andersson i artikkelen *Migrasjon som utfordring. Kritikk av metodologisk nasjonalisme* i 2007. Hennes bekymring var at man i Norge ikke i tilstrekkelig grad hadde tatt innover seg at det «nettopp er den nasjonale rammen som ofte bidrar til å ekskludere innvandrere og deres etterkommere.».<sup>8</sup> Hun kritiserte både Ottar Brox og Grete Brochmanns arbeider (*Norsk innvandringshistorie* av bl.a. Brochmann nevnes spesifikt) om innvandring for ikke å drøfte virkningen av den nasjonale rammen i sosiologien.<sup>9</sup> Norges forskningsråds evaluering av historiefaget i 2008 nevner imidlertid samme verk som eneste historiefaglige om dette temaet, og karakteriserer det som et avgjørende gjennombrudd for norsk innvandringshistorie, og «et eksempel på et vellykket krafttak og samling om et spesielt forskningstema».<sup>10</sup> Samtidig oppfordrer også Forskningsrådet i sin konkluderende generelle anbefaling historikerne til å problematisere den nasjonale rammen snarere enn å gå ut fra den. I en viss forstand er dette en selvfølge når det gjelder forskning på migrasjon. Selv med et uttalt mål om å skrive om *norske* sekulære innvandrere, og *norsk* integreringspolitikk, ligger kravet til transnasjonale perspektiver i en slik grad i forskning på migrasjonsfeltets natur, at man vanskelig kan gjøre særlig informerende funn ved å begrense seg til norske kilder. Likevel oppstår det uunngåelig konflikter med hensyn til avgrensning som utgjør en metodisk utfordring. Jeg har forsøkt å balansere dette med å veksle mellom et transnasjonalt og et begrenset, norsk perspektiv, og tydeliggjøre dette skiftet av fokus underkapitlene imellom. Om dette fortellemessig fremstår

---

<sup>8</sup> <https://www.uio.no/forskning/tverrfak/culcom/nyheter/2009/metodologisk-nasjonalisme.html>

<sup>9</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:56

<sup>10</sup> Norges forskningsråd *Evaluering av norsk historiefaglig forskning* 2008: 123

noe kunstig og oppstykket, håper jeg det veier opp med å gjøre «Norge» til et sett aktører, (norske myndigheter, norske teoretikere, norske medier osv.) ikke fortellingens udiskutable ramme.

En annen metodologisk utfordring er spørsmålet om hvor sterkt kvantitativt forskningsfokus en slik oppgave behøver. En del av kritikken de sekulære innvandrersorganisasjonene retter mot norske myndigheters integreringsarbeid, dreier seg om det de oppfatter som vansker med å få tilskudd som sekulær organisasjon, i forhold til religiøse organisasjoner.

Usammenlignbare søknadsvilkår er én umiddelbar utfordring. En annen, og tilsynelatende mer alvorlig, er det magre kildematerialet som er å oppdrive om norske innvandrere generelt, og de sekulære spesielt. De norske sekulære innvandrersorganisasjonene er et nytt fenomen på mange måter. Det interessante blir da å forklare hvorfor de først har dukket opp de senere år, og det mener jeg kan gjøres ved å se både på utviklingen av den norske integreringstanken og på innvandrernes historie.

Som sagt dreier integrering seg om abstrakte begreper som identitet og verdier.

Problemstillingen har en betydelig teoretisk dimensjon, som jeg ser det som nødvendig å integrere så godt som mulig i fremstillingen. Etter min mening kan ikke historiske fremstillinger som omhandler integrering og innvandring tillate seg å behandle disse abstrakte aspektene som et epifenomen, trygt satt til side i et eget isolert kapittel under den ufarliggjørende tittelen «teori». Min løsning er et kronologisk narrativ om et samspill, mellom internasjonal realhistorie, historisk utvikling av teori om integrering, historien om norsk integreringspolitikk og historien om norske innvandrere. Jeg ser på dette som å ta utfordringen om å integrere det transnasjonale i norsk historieskriving, og å våge syntesene som har blitt etterlyst i norsk historieskriving av blant annet Francis Sejersted. I 1989 tok han et oppgjør med det Kåre Lunden hadde omtalt som den «empirisk-fragmenterende middagskvilen» i norsk historieforskning, og den svake konstruktive ambisjonen i faget.<sup>11</sup> Men en slik tilnærming har reelle omkostninger. Ved å favne vidt mister man mulighet til å gå i dybden. Jeg tror likevel at det er historiske fremstillinger av denne typen det i dag er størst behov for at forskningen på innvandring produserer. Om det virker som jeg i liten grad stiller mine egne funn og påstander direkte opp mot eksisterende forskning, så kommer det ikke av manglende motivasjon til å samtale med andre synspunkt, men først og fremst av at jeg anser problemstillingene i denne oppgaven som såpass komplekse, at faren for

---

<sup>11</sup> Myhre 1996:30

stråmannsargumentasjon er overhengende med en gang man forsøker å trekke tydelige linjer i sanden.

Jeg har kunnet forsøke meg på en såpass bred tilnærming ved å lene meg på det grundige arbeidet som er gjort innenfor både teori og tidligere forskning på integrering. Eksempelvis har jeg i fremstillingen av integreringstanker og diskurser i norske offentlige dokumenter kunnet trekke veksler på gode eksisterende analyser, (Hagelund/Brochmann/Melve m.fl.) for så å undersøke videre ut fra mine egne problemstillinger. Jeg forsøker heller ikke å gi et fullstendig bilde av utviklingen av multikulturalistisk teori eller migrasjonsteori, men trekker inn korte oppsummeringer jeg mener nyanserer forståelsen av både norsk integreringspolitikk og norske innvandrere som gruppe.

Fremstillingen baserer seg først og fremst på litteratur, men utvalget av litteratur er foretatt i etterkant og i lys av en serie intervjuer med representanter for de sekulære innvandrersorganisasjonene i Norge, som jeg også tidvis bruker som kilder.

Jeg synes også det er nødvendig å si litt om den politiske dimensjonen. Forskere på innvandring har som nevnt ofte beklaget seg over hvor ofte forskning på feltet blir sett på som politiske utspill. Jeg har ingen forestillinger om at denne oppgaven vil være et unntak fra den regelen. Min holdning til dette, tror jeg, er realitetsorientert, men ikke resignert. I den grad forskeren selv har gjort seg opp en mening om funnene, vil forskningen i en forstand være politisk. Det tror jeg man må innse. Hvis man problematiserer filosofisk hva som utgjør forskjellen mellom forskningspresentasjoner og politikk, blir mange av de klare grensedragningene man antar som forsker fort utydelige. Et skille som består, slik jeg ser det, er i bruken av retorikk. Forskeren er per definisjon sannhetssøkende i en annen grad enn politikeren. Måten man argumenterer på er avgjørende for om et utspill skal tolkes politisk eller som et innlegg i en forskningsdebatt. Er intensjonen i første rekke å overbevise, eller å nærme seg sannhet gjennom dialog? Jeg har etter beste evne forsøkt å ikke miste denne problemstillingen av syne under arbeidet med oppgaven.

## ***Teori og Begreper***

Oppgavens mest sentrale begrep er *integrering*. I tillegg til å klargjøre hva som menes med dette, mener jeg det er viktig å gå nærmere inn på hva som gjør integrering betydningsfullt, nemlig det som kalles *kollektiv identitet*. Den mest innflytelsesrike måten å tenke om dette i moderne tid har vært *multikulturalisme*. I tillegg til en gjennomgang av disse begrepene, vil jeg her redegjøre for hva jeg legger i begrepene *sekulære innvandrere* og *sekulære innvandrersorganisasjoner*.

### ***Integrering***

Integreringsbegrepet har vært brukt på mange ulike måter. I samfunnsvitenskapene har begrepet sin opprinnelse i sosiologen Emile Durkheim og fagretningen strukturfunksjonalisme, som har fokus på samfunnets enhet, mangfold og fragmentering-hvordan enhet skapes i grupper og betingelser for solidaritet i et samfunn.<sup>12</sup> Som politisk begrep refererer integrering som oftest til en mellomstrategi mellom motpolene assimilering og segregering, der minoriteten ideelt sett verken skal absorberes av majoritetskulturen eller leve adskilt fra den. Begrepet blir også i politisk sammenheng brukt til å beskrive noe målbart, som et samfunn kan ha mye eller lite av målt langs visse indekser og variabler. Man kan da være integrert i ulik grad på ulike områder, i betydningen likestilt med den øvrige befolkningen i forhold til bestemte aspekter som sysselsetting osv. Det er nok likevel ikke en slik kvantitativ målbar forståelse av begrepet integrering som har vært gjenstand for så mye debatt.

Grethe Brochmann definerer integrasjon som «læring av og tilpasning til samfunnets verdigrunnlag, prosesser som knytter individet til samfunnet (økonomisk og sosialt), og skaper tilhørighet og lojalitet.»<sup>13</sup> Denne definisjonen synliggjør en del av problematikken som knytter seg til integreringsbegrepet. Det er snakk om verdier, og et konkret sett av dem som utgjør samfunnets verdigrunnlag, og det er snakk om å høre til, og identifisere seg som del av en kollektiv helhet. Dermed blir både forståelse av kollektiv identitet, og forståelse av hvilke verdier som skal konstituere et fellesskap, sentrale premisser for hvordan man tenker om integrering.

---

<sup>12</sup> Loga 2012:18

<sup>13</sup> Brochmann/Borchgrevink/Rogstad 2002:30

### ***Kollektiv identitet***

Menneskers identitet og selvforståelse er i stor grad kollektiv, fordi vi lever i grupper. Grunnen til at vi kan sameksistere fredelig er at vi oppfatter menneskene rundt oss som personer med samme mål og ønsker som oss selv, ikke som trusler. Men kollektivet vårt er ikke en gitt enhet.

En nasjons kollektive identitet henger sammen med nasjonshistorien. Den tsjekkiske nasjonalismeteorikeren Miroslav Hroch trekker frem fire funksjoner ved en historisk-mytisk nasjonshistorie. Den styrker individets identifikasjon med nasjonen, den legitimerer nasjonen som rettmessig enhet, den skaper tidsmessig kontinuitet gjennom historier om et større fellesskap, og den legger grunnlaget for et felles verdisystem.<sup>14</sup> Hvorvidt en slik nasjonal identitet er basert på noe reelt, er omstridt. Historikeren Eric Hobsbawm mener alle fortellinger om en lang, nasjonal fortid er *invented traditions*, hvis funksjon er å kontrollere massene i en stat. Slik mytedannelse, mener han, bør vi forvente å se mer av i perioder med store sosiale omveltninger, der de gamle mønstrene som eksisterende tradisjoner har vært tilpasset forsvinner.<sup>15</sup> Perioder med omfattende migrasjon er åpenbart å regne med her.

Et helt annet syn på kollektiv identitet finner vi hos sosiologen Anthony Smith. Smith introduserte begrepet *ethnie*, som betegnelse for gruppefellesskap som deler opphavsmyster, og den symbolbruken som medfølger. Rammeverket av myter kalte han *mythomoteur*. Uten dette, hevder Smith, kan gruppen ikke identifisere seg i forhold til andre, og heller ikke motiveres til kollektiv samhandling.<sup>16</sup> Det faktum at man identifiserer seg som et kollektiv, konstituerer dermed et reelt kollektiv. Ulike perspektiver på dette er bakgrunnen for det splittede synet på «det norske». Er det noe reelt, eller en konstruksjon som brukes for å ekskludere? Selv heller jeg mot et mer sammensatt syn på denne kollektive identiteten, som etter mitt syn må i sitt vesen må eksistere omtrent slik Willard Quine fremstilte kunnskap: som et «*web of belief*».<sup>17</sup> Det eksisterer noe kollektivt «norsk», men det er en dynamisk størrelse, der noen elementer over tid har blitt mer sentrale og fundamentale enn andre og utgjør en slags kjerne, mens andre igjen er mer perifere, sekundære og utskiftbare. I denne ytre sonen av «det norske» foregår en kontinuerlig kulturell hybridisering. Det endrer seg over

---

<sup>14</sup> Stugu 2010:48

<sup>15</sup> Hobsbawm/Ranger 2004:5

<sup>16</sup> Smith 2005:25

<sup>17</sup> Hylton 2010



tid, og påvirkes av hvordan vi snakker og tenker om det, men det eksisterer, og har en verdi i enkeltmenneskers liv utover å avgrense et «vi».

### ***Multikulturalisme og grupperettigheter***

En måte å tenke om sameksistens mellom ulike identiteter og verdsett som er preget av fremtidstro og optimisme, er multikulturalisme. Multikulturalisme i politisk filosofi dreier seg altså om en måte å forstå og svare på utfordringene som knytter seg til kulturell og religiøs diversitet. Selve ordet multikulturell kan benyttes rent deskriptivt, til å beskrive et samfunn som bærer preg av kulturelt mangfold. I vestlige, liberale og demokratiske samfunn har likevel fokus vært på den preskriptive bruken av ordet. Fellesnevneren for tilhengerne av multikulturalisme er at de avviser «smeltedigelen», der minoriteter blir forventet å assimilere seg inn i storsamfunnet, som ideal. Målet er at medlemmene av minoritetsgrupper i en eller annen grad skal bevare sin distinkte kollektive identitet og praksis.<sup>18</sup> Kontemporær multikulturalistisk teori ble som vi skal se formet i løpet av 80- og 90-tallet, og fokuserer i hovedsak på immigranter som er etniske eller religiøse minoriteter, i tillegg til urinnvånere.

Multikulturalisme henger nært sammen med *identitetspolitikk*. Identitetspolitikk har blitt et mye brukt begrep i nyere tid, og dreier seg om politiske tilnærminger, standpunkter og retorikk som har grupperes kulturelle identitet som sentralt premiss. I stedet for å sentrere seg utelukkende om trossystemer eller partitilhørighet, dreier identitetspolitikk seg typisk om å sikre de politiske rettighetene til en marginalisert gruppe.<sup>19</sup> Både multikulturalisme og identitetspolitikk dreier seg om forsøk på å endre de representasjons- og kommunikasjonsmønstre som marginaliserer gruppene. Man tar det for gitt at det er kulturer og kulturelle grupper som skal anerkjennes, i motsetning til andre filosofier, som gjerne fremhever individet. Måten en kulturell gruppe anerkjennes på, dreier seg dermed grovt sett om å anerkjenne *grupperettigheter*.

Grupperettigheter er den retten en minoritetsgruppe, eller et individ som medlem av en slik gruppe, har til å handle (eller ikke handle) i overensstemmelse med sine religiøse eller kulturelle forpliktelser. Eksempler på slike rettigheter er unntak fra generelt gjeldende lov (for eksempel religiøse fritak) hjelp til å gjøre ting majoriteten klarer uten assistanse (for eksempel flerspråklige valg, støtte til undervisning på minoritetsspråk) etniske kvoter for politisk

---

<sup>18</sup> Song 2016

<sup>19</sup> Heyes 2016

representasjon, anerkjennelse av religiøse lover i rettssystemet, og begrenset rett til selvstyre.<sup>20</sup>

### *Sekulære innvandrere/ sekulære innvandrersorganisasjoner*

Problematikken som hører til definisjonen av innvandrerbegrepet er i seg selv betegnende på utfordringene som knytter seg til feltet. Jeg synes Hagelund og Loga har en god oppsummering av dette i deres forannevnte kunnskapsoversikt over foreliggende forskning på innvandrere. Knuten er her at man ønsker å unngå stigmatisering av bestemte grupper som problematiske «ikke-vestlige» minoriteter, samtidig som man har behov for begreper som kan skille ut bestemte kategorier individer som man mistenker opplever særskilte problemer eller marginalisering.<sup>21</sup> Når jeg i denne oppgaven ofte anvender nettopp ikke-vestlige innvandrere når jeg snakker om innvandrere er det fordi jeg vurderer det konstruktive analytiske potensialet her som langt større enn faren for å sette negative merkelapper på minoriteter. I og med at mange av spørsmålene som reiser seg er knyttet spesifikt til islam, vil også dette innvandrerbegrepet ofte fremstå tilsynelatende synonymt med muslim. Mye av mine utfordringer med begrepsbruk kommer av at jeg strekker meg langt for å unngå dette begrepet, som jeg mener brukes i en alt for vid betydning i dagligtalen. Forhåpentligvis vil denne teksten i sin helhet fremstå som et argument mot overdreven bruk av akkurat denne kategoriseringen.

En *innvandrersorganisasjon* har heller ingen klar definisjon i forskningslitteraturen. Faktorer som kan definere en slik organisasjon er hvilke interesser den representerer, hvilke saker den tematiserer, eller karakteristikk ved medlemsmassen. Hagelund og Loga lanserer som mulig måte å avgrense organisasjonstypen på å se til kriteriene som anvendes i forbindelse med ulike tildelinger av offentlige tilskudd med integreringsformål.<sup>22</sup> Jeg ønsker imidlertid å problematisere de offentlige eksplisitte og implisitte kategoriseringer, og problematikk knyttet til å motta tilskudd på lik linje med religiøse organisasjoner har vært et tilbakevendende tema for organisasjonene jeg skriver om. Dermed mener jeg det enkleste er å gå et skritt videre, og stipulere med en gang hva som her skal menes med *sekulære innvandrere* og en *sekulær innvandrersorganisasjon*.

---

<sup>20</sup> Song 2016

<sup>21</sup> Hagelund/Loga 2009:9

<sup>22</sup> Hagelund/Loga 2009:32

Med *sekulære* mener jeg i denne oppgaven ikke-religiøse mennesker, eller mennesker som mener religionens plass i offentligheten bør begrenses sterkt, om de kaller seg ateister, agnostikere eller sekulære muslimer, og om de er åpne om det eller legger skjul på sitt livssyn av ulike årsaker. Når jeg snakker om å organisere seg, mener jeg organisasjon i relativt vid forstand. Det kan dreie seg om i stor grad aktivitet på sosiale medier og lignende, men visse fellestrekk gjelder:

De sekulære innvandrersorganisasjonene er opprettet (hovedsakelig) av og for innvandrere med det mål for øye å synliggjøre innvandrere som er sekulære, og for å fremheve hva som gjør dem like majoritetsbefolkningen snarere enn å markere ulikhet og egenart. De taler alle for økt fokus på individuelle rettigheter, ikke grupperettigheter, som de oppfatter som synonymt med religioners rettigheter. De har som funksjon blant annet å ivareta interessene til mennesker med et ikke-religiøst livssyn, og tilsvarer på den måten organisasjoner som Human-Etisk Forbund. På sett og vis kan man si at de norske sekulære innvandrersorganisasjonene eksisterer nettopp som et motsvar til offentlige forståelser og kriterier for integrering og innvandrersorganisasjoner.<sup>23</sup>

Av organisasjonene som inngår i denne fremstillingen er det flere som kan karakteriseres som sekulære innvandrersorganisasjoner i den forstand at de ikke har et eksplisitt religiøst formål eller at medlemmenes religiøse overbevisning er uvesentlig, for eksempel tidlige organisasjoner som Fremmedarbeiderforeningen eller nye organisasjoner som Minotenk. Jeg har likevel valgt å fokusere på dem som har vært tydeligst på å tale også ikke-religiøse innvandrere fra ikke-vestlige lands sak.

## ***Kilder***

Utviklingen av den norske integreringspolitikken i seg selv har vært gjenstand for grundig analyse. Jeg har hatt stort utbytte av Randi Gressgårds *Fra identitet til forskjell* (2005), Grethe Brochmann og Anniken Hagelunds *Velferdens grenser* (2010), samme Hagelunds *The Importance of Being Decent. Political Discourse on Immigration in Norway 1970-2002*(2003), Ariana Fernandes artikkel *En studie av to integreringstiltak og deres underliggende ideologi* (2011) og Jørgen Melvès analyser i *Indvandrersorganisasjoner i Norden* (2003). Også masteroppgavene til Ingvild Langelid Andresen *Norsk*

---

<sup>23</sup> Fra samtaler med lederne av LIM, SSI, Secular Forum og Ex-muslims

*integrasjonspolitik gjennom 30 år – en studie av integrasjonsforståelse og språkoppleringstiltak* (2005) og Gunnhild Vist *Likt og ulikt. Forståelser av rasisme og diskriminering* (2007) har vært nyttige. Jeg har også benyttet meg av Anne-Jorunn Berg, Anne Britt Flemmen og Berit Gullestad (red) *Likestilte norskheter. Om kjønn og etnisitet*. (2010)

Disse analysene av norsk integreringspolitikk er i hovedsak basert på stortingsmeldingene om innvandring. Av disse blir St.meld. nr. 39 (1973-74) *Om innvandringspolitikken*, St.meld nr. 74 (1979-80) *Om innvandrere i Norge*, St.meld. nr. 39 (1987-88) *Om innvandringspolitikken*, St.meld. nr. 17 (1996-97) *Om innvandring og det flerkulturelle Norge* og St.meld. nr. 49 (2003-2004) *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse* regnet som de viktigste. I og med at denne oppgaven ikke setter seg fore å gi et nytt bilde av utviklingen av den norske integreringsforståelsen i seg selv, men å sette den i sammenheng med teoretisk utvikling og de sekulære innvandrerne, så har jeg ikke utfordret dette grunnlaget, men supplert deres analyser med å trekke ut ting fra disse dokumentene jeg mener er spesielt relevant for mine problemstillinger.

Alt øvrig kildemateriale, av både realhistorisk og teoretisk art, er basert på litteratur jeg selv har bedømt som relevant i løpet av arbeidet med oppgaven, og er uten unntak tatt med i litteraturlisten. En utfyllende gjennomgang i dette avsnittet ville kreve for mye plass i oppgaven.

I tillegg til utvalget av litteratur, er også enkelte deler av oppgaven til dels basert på intervjuer med representanter for sekulære innvandrerorganisasjoner i Norge. Dette gjelder spesielt passasjene som konkret tar for seg norske sekulære innvandrerorganisasjoner, der lite skriftlige kilder fra før 2007 eksisterer. Mitt syn på hva som har vært relevant litteratur er også informert av disse samtalene.

## ***Disposisjon***

Til sist vil jeg forklare bakgrunnen for min disposisjon av oppgaven og min periodisering. Jeg har som sagt hatt et ønske om å integrere det teoretiske aspektet ved integrering med en realhistorisk fremstilling av sekulære innvandrere i Norge og utviklingen av norsk integreringspolitikk. Resultatet er en kronologisk fremstilling der alle disse elementene er tilstede i hvert kapittel. Kapitlene er et resultat av en periodisering som er mindre tilfeldig enn et kjapt blikk på innholdsfortegnelsen kanskje kan gi inntrykk av. Vel er kapitlene grovt delt

inn etter decennier, men en slik intuitiv oppdeling stemmer hendig overens med tilbakevendelsen til konservative verdier ved inngangen til 80-årene, Rushdie-affæren i '89, og angrepet på World Trade Center i 2001.

Det første kapitlet forsøker å si noe om den norske integreringspolitikken og den ikke-vestlige innvandringens opprinnelse. Den integreringspolitikken som kritiseres blir ofte karakterisert som *multikulturalistisk*, og ble etablert på 1970-tallet, på samme tid som fremmedarbeiderne begynte å ankomme landet. Hva var årsakene til at norske myndigheter så et behov for en ny innvandringspolitikk på 70-tallet? Dette har jeg valgt som startpunkt for oppgaven. Jeg vil likevel si noe om multikulturalismen som politisk filosofi, som også først og fremst er kjent som et moderne fenomen. Hvorfor fikk den så stor gjennomslagskraft internasjonalt i tiden etter andre verdenskrig, og hvordan den ble introdusert til Norge. For å svare på dette er det nødvendig å trekke noen tråder et par tiår lengre tilbake i tid. Sammen skal dette belyse spørsmålet om hvordan gikk det til at nettopp integrering ble etablert som styrende prinsipp i norsk innvandringspolitikk.

Kritikere av den norske integreringspolitikken hevder ofte at det tok lang tid før myndighetene tok innover seg utfordringene knyttet til det flerkulturelle samfunnet. I løpet av 80-årene ble kritikk av forhold hos innvandrerbefolkningen koblet med høyrepopulisme, ofte representert av Fremskrittspartiet. Jeg vil hevde at å fremstille de første årene av innvandringen fra ikke-vestlige land som en periode med mangel på problematisering skaper et ufullstendig bilde, og at en betydelig kritikk ble reist allerede kort tid etter at multikulturalismen begynte å prege offentlig politikk i vestlige stater. Dette er bakgrunnen for at jeg velger å behandle 80-årene, det historikere beskriver som Reagan/Thatcher æraen,<sup>24</sup> som en helt ny periode i historien om de ikke-religiøse/sekulære innvandrerne, i stedet for en konsolideringsfase, selv om den norske integreringspolitikken i praksis kanskje kan beskrives slik. I hvilken grad påvirket engstelse for å nærme disse populistiske tendensene norsk integreringspolitikk i perioden, og hvilke konsekvenser fikk dette igjen for de sekulære innvandrerne? Dette forsøker oppgavens andre kapittel å svare på.

De sekulære innvandrerorganisasjonene markerer seg først og fremst som kritiske til religion, og den status religion har fått i integreringsspørsmål. Religion har ikke alltid vært ansett som det viktigste i dette henseende. Hvordan gikk det til at nettopp religion ble så sentralt i integrering, og hvordan virket dette skiftet inn på de sekulære innvandrerne i Norge? Mange

---

<sup>24</sup>Bl.a. Doug Rossinow (2015) *The Reagan Era* Columbia University Press

hevder at religion ble etablert som det sentrale i innvandringspolitikk i løpet av 1990-årene, i kjølvannet av fatwaen mot Salman Rushdie.<sup>25</sup> Thomas Hylland Eriksen karakteriserer den sågar som «startskuddet for en polarisering mellom sekulære og religiøse strømninger» i sin kronikk *Islamkritikkens begrensninger* (2016) i Aftenposten.<sup>26</sup> Antakelsen om at dette konstituerer et betydningsfullt brudd i norsk integreringsdebatt er utgangspunktet for dette som tema for oppgavens tredje del, som grovt omhandler nittitallet. Men hvor avgjørende var selve Rushdie-affæren for denne utviklingen? Det ønsker jeg å problematisere og undersøke.

Den sterkeste kritikken som er reist mot den norske integreringspolitikken er av nyere dato. Terroraksjonen mot World Trade Center 2001 blir ofte trukket frem som utgangspunktet for et paradigmeskifte i forholdet mellom vestlige styresmakter og ikke-vestlige innvandrere. Kan vi også snakke om et paradigmeskifte i den teoretiske debatten om multikulturalisme? Hva ble konsekvensene av den spektakulære terroraksjonen for norske myndigheters integreringsstrategi, og hva ble konsekvensene for de sekulære innvandrerne i Norge? 11. september 2001 fremstår som et fornuftig utgangspunkt for en periodisering, og skillelinje for historiske sammenligninger. Hva endret seg i relasjonen mellom norske myndigheter og sekulære innvandrere, og hvordan? Del fire av oppgaven prøver å vurdere omfanget av disse endringene.

Integreringsproblematikk har vært diskutert siden innvandringen fra ikke-vestlige land startet. Like fullt er det kun i løpet av de siste ti årene at disse sekulære innvandrersorganisasjonene har sett dagens lys. Hva var bakgrunnen for opprettelsen av de første organisasjonene for sekulære innvandrere i Norge? Hovedfigurene bak opprettelsen av den første organisasjonen av denne typen i Norge, LIM (2009) setter det i kontekst av den såkalte karikaturstriden i 2006. Det var likevel først rundt 2015 at flere slike organisasjoner begynte å gjøre seg synlig, hovedsakelig i sosiale medier. Hvorfor dukket disse opp akkurat da de gjorde? De foregående kapitlene forklarer hvordan kritikk av integreringen fra sekulære innvandrere *ikke* resulterte i opprettelsen av interesseorganisasjoner. Oppgavens femte og siste del forsøker å finne det utslagsgivende for at dette faktisk skjedde, ved å ta utgangspunkt i publiseringen av artikkelen «*Muhammeds ansigt*» i den danske avisen *Jyllandsposten* 30. September 2005.

---

<sup>25</sup> Se kapittel 4: Religion, rasisme og Rushdie. 1988-2001, s. xx

<sup>26</sup> Eriksen 2016

## ***Kapittel 2: Etableringen av en integreringspolitikk***

### ***Innledning***

De sekulære innvandrersorganisasjonene i Norge har vært kritiske til den norske integreringspolitikken, som i hovedsak har basert seg på multikulturalisme og tanken om grupperettigheter siden integrering ble etablert som styrende prinsipp på 70-tallet. Dette markerte et radikalt brudd med tidligere tiders assimilasjon og fornorskingspolitikk. Likevel var det en relativt beskjeden innvandring som fant sted i tiden like forut for denne politiske beslutningen. Dette kapitlet forsøker å forklare årsakene til at Norge så et behov for en ny innvandringspolitikk på 70-tallet. Den helt sentrale årsaken jeg vil trekke frem er fremveksten av multikulturalisme i internasjonal teori og politikk. Dette var også et relativt nytt fenomen. Hvorfor fikk multikulturalismen så stor gjennomslagskraft internasjonalt i tiden etter andre verdenskrig? Dette synes jeg best forklares ved å stille den opp mot modernitetsteorier.

Stormaktspolitikken under den kalde krigen skapte grobunn for *modernitetsteori*, strategier for å innlemme de nylig definerte utviklingsland i demokratiske, kapitalistiske, men også vestlig-dominerte sfærer. Dette foregikk ikke uten kritikk, og det moderne som uttrykk for eurosentrisitet ble raskt problematisert av de samme aktørene som arbeidet for dets spredning, som bistandsorganisasjoner. Mange gikk etter hvert så langt som å si at det var nærmest umulig å bryte ut av forståelsesrammene som vestlig diskurs hadde etablert om «de andre», beskrevet med begreper som *orientalisme*.

Kan dette belyse hvordan integrering ble etablert som styrende prinsipp i norsk innvandringspolitikk på andre halvdel av 70-tallet? Jeg skal i dette kapitlet undersøke den politikken som kom på plass, og sette den i kontekst av både norske historiske erfaringer med innvandring og internasjonale forhold.

Det var på da synet på modernitet som noe vestlig kontra universelt stod som sterkest at den norske innvandringspolitikken ble etablert. Der holdningen overfor minoriteter tidligere hadde vært å absorbere dem opp i det norske storsamfunnet, med dets sterke likhetsidealer, ble det nå raskt etablert en konsensus om at målsetningen var integrering. Innvandrerne skulle bevare sin opprinnelseskultur. Politisk multikulturalisme ble altså innført. At de ikke-vestlige innvandrerne skulle få bevare sin opprinnelige kultur ble raskt et politisk mål, uten at dette i særlig grad ble presset gjennom av innvandrerne selv. Før 70-tallet var omme var denne

tankegangen forsterket i en slik grad at det ikke lenger bare skulle eksistere alternativ til å assimileres i det norske samfunnet; innvandrerne ble nå advart mot assimileringssfarer.

***Arbeidsinnvandrerne kommer. Grunnlaget for en integreringspolitikk legges.***

Perioden frem mot starten på innvandring fra ikke-vestlige land i Norge på 70-tallet var preget av en historisk lav inn- og utvandring. Den gjeldende assimilasjonstankegangen kom dermed så sjeldent på dagsorden at den ikke i vesentlig grad ble problematisert. Den nye innvandringen fra ikke-vestlige land på 70-tallet var synlig, men av beskjedent omfang. Hva var årsakene til at Norge hadde behov for en ny innvandringspolitikk? Det er spørsmålet jeg forsøker å svare på her.

Det er vanskelig å se spor av integreringstanken i norsk innvandringspolitikk i det tjuende århundre før den ble innført i forbindelse med den ikke-vestlige innvandringen på 70-tallet. Mellomkrigstiden var en ganske innadvendt og lukket periode i det norske samfunnet, med arbeidsproteksjonisme i Norge som i mange andre land. Innvandrere var stort sett ansett som uønskede konkurrenter om knappe goder som arbeid og husrom. Enkelte grupper, som sigøynere, var rett og slett uønskede i riket. En utbredt fremmedskepsis kombinert med en fortsatt relativt ny identitet som nasjon gav tydelige nasjonalistisk motiverte utslag i blant annet fornorskingspolitikken overfor samer og kvener.<sup>27</sup> Denne assimileringen ble sett på som en forutsetning for at disse gruppene skulle kunne delta i samfunnet som likeverdige medborgere. For eksempel var samepolitikken frem til andre verdenskrig preget av tiltak som bekjempet samiske kulturelle særtrekk. Man ville begrense både bruk av samisk språk og den samiske reindriften.<sup>28</sup> Knut Kjeldstadli beskriver de norske myndighetenes prosjekt overfor minoriteter i perioden som «bli norsk, men du kan aldri bli så norsk som oss».<sup>29</sup>

Etter andre verdenskrig gikk Norge inn i en periode med svært stor stabilitet i befolkningen, med lite inn- og utflytting frem til midten av 60-tallet. Innvandring var dermed av helt naturlige årsaker ikke et sentralt tema i Norge de første tiårene etter andre verdenskrig. Med unntak av et par spredte flyktningmottak fra Øst- og Sentral-Europa var det nesten ingen i landet som kom fra områder utenfor Nord-Europa. Så sent som i 1967 var antallet sysselsatte

---

<sup>27</sup> Kjeldstadli (bind 2) 2003:434

<sup>28</sup> St.melding nr. 17 (1996-97) :24

<sup>29</sup> Kjeldstadli (bind 2) 2003:458



innbyggere fra Afrika og Asia på landsbasis 400.<sup>30</sup> Ved inngangen til 70-tallet utgjorde de ikke-vestlige innvandrerne under en halv prosent av innbyggerne.<sup>31</sup> Tanker om integreringsproblematikk var ikke i starten sentrale i innvandringsdebatten i det hele tatt. Da Sosialdepartementet i 1968 oppsummerte flyktningarbeidet etter andre verdenskrig var konklusjonen at hovedproblemet hadde vært å skaffe til veie boliger for de nyankomne.<sup>32</sup> Assimilasjon var målet, og dette ble ikke problematisert. Det hadde de norske tradisjonelle minoritetene, som samene, allerede lenge fått erfare. De jødiske og ungarske flyktningene som hadde ankommet på 40- og 50-tallet hadde blitt spredt utover. Sosialdepartementet ønsket at de «lettest og fortrest mulig skal assimileres i befolkningen og føle seg som vordende norske statsborgere».<sup>33</sup> En viss endring i forhold til fornorskingstankegangen var imidlertid å spore allerede i 1947, da det ble iverksatt tiltak innen skoleverket med sikte på å bevare samenes spesielle kulturelle særtrekk. Holdningene var dog ikke vesentlig endret før i 1967, da en grunnskolereform omsider godkjente samisk som undervisningsspråk overfor samiske barn.<sup>34</sup>

Et stort behov for arbeidskraft hadde ført til tilrettelegging for arbeidsvandring innad i og til Europa en god stund før tendensen nådde Norge. På slutten av sekstitallet kom også Norge i kontakt med migrasjonsstrømmen. I 1970 befant det seg 260 tyrkiske statsborgere, 434 marokkanere og 212 fra India og Pakistan i landet. Begrepet «fremmedarbeider» oppstod.<sup>35</sup> De første pakistanerne som kom til Norge, ble sluset videre hit av et illegalt arbeidskontor i Hamburg etter at Danmark hadde lukket seg for fremmed arbeidskraft i 1970. Det ble kjempeoverskrifter i dagsavisene om at det plutselig vrimlet av pakistanske menn på fortvilet jobb jakt. «De må sulte i Norge» slo VG opp med store typer.<sup>36</sup>

Fremmedarbeiderne selv understreket behovet for å stenge grensene for flere fremmedarbeidere, så myndighetene kunne konsentrere hjelpen om dem som allerede var kommet til landet. I november 1971 ble Fremmedarbeiderforeningen (FAF) dannet, en paraplyorganisasjon over alle nasjonale fremmedarbeiderforeninger, men hovedsakelig bestående av pakistanere. FAF fremmet konsekvent kravet om å sikre levelig lønn og bolig til

---

<sup>30</sup> Brochmann/Hagelund 2010:213

<sup>31</sup> Mikkelsen 2002:176

<sup>32</sup> Brochmann/Hagelund 2010:217

<sup>33</sup> Brochmann/Hagelund:2010 :225

<sup>34</sup> St.melding nr. 17 (1996-97) :24

<sup>35</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:105

<sup>36</sup> Khan 2009:26

allerede ankomne. Fra 1973 arrangerte de egen 1.mai demonstrasjon, og året etter ble det opprettet et kontaktutvalg med LO.<sup>37</sup>

I 1973 kom Oljekrisen, og globale økonomiske nedgangstider. Europeiske styresmakter begynte å fase ut gjestearbeider-programmene, og innvandrerne mistet jobbene. De unge mennene var nå mer en byrde enn ressurs i den skrantende europeiske økonomien, men foretrakk velferdsstøtte i Europa fremfor å returnere til et liv i fattigdom i hjemlandene. I et forsøk på å gjenreise sosial stabilitet i befolkningen av unge arbeidsløse menn, begynte man nå å tillate gjenforening av familier. Gjestearbeiderne ble dermed immigranter.<sup>38</sup>

Det store spørsmålet i norsk minoritetspolitikk i kjølvannet av den såkalte første innvandringsbølgen var potensialet for lønnsmessig diskriminering. Språkbarrierer og annerledes arbeidslivskultur, importert fra land der organisering av arbeidskraft forekom i langt mindre grad, var man redd kunne føre til dannelsen av lavtlønnsgrupper.<sup>39</sup> Dermed var LO en av de store pådriverne for at Norge skulle legge seg på en like restriktiv innvandringslinje som Danmark og Sverige, da disse strammet inn ved inngangen til 70-tallet. I oktober 1970 satte Borten-regjeringen ned den såkalte Owren-komitéen, som skulle se på retningslinjer for innvandringspolitikken. Medienes fremstilling av arbeidsinnvandrernes boforhold ble tatt svært alvorlig av politikerne. Responsen både hos styresmakter og opinion var nærmest panikkartet, og Owren-komitéen ble instruert til å foreslå strakstiltak. Regjeringen Bratteli foreslo innvandringsstopp for perioden juli 1974 til juni 1975, påvirket av LO, som var representerte i Owren-utvalget (nå hetende Danielsen-komitéen). Jørgen Melve mente at det faktum at innvandringsstoppen ble foreslått som et midlertidig virkemiddel, var talende for den norske innvandringspolitikken. Den dreide seg om pragmatiske løsninger på oppståtte situasjoner, ikke prinsipiell tenkning om arbeidsinnvandring. Denne midlertidige stoppen som ble innført i 1975 ble ikke fulgt opp av en permanent lovgivning for regulering av innvandring på mer enn et tiår.<sup>40</sup> Måten stoppen ble gjennomført på ble møtt av kritikk, blant annet fra FAF. De omtalte den som en ansvarsstopp. Det fantes unntaksordninger som åpnet for bruk av utenlandske arbeidere på korttidskontrakter, som ikke ble betegnet som innvandrere. Oljebransjen var blant dem som benyttet seg av dette. Det ble hevdet at Norge nå opererte med to typer innvandringspolitikk.

---

<sup>37</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:120

<sup>38</sup> Haddad/Golson 2007:490

<sup>39</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:108

<sup>40</sup> Mikkelsen 2003:183

En der innvandrerne ble sett på som hele mennesker som det norske samfunnet var villig til å ta ansvar for, og en som var markedsstyrt, der innvandrerne var midler til økonomisk vekst.<sup>41</sup>

Omfanget av innvandring ble altså raskt begrenset. Det er med andre ord ikke mye som tilsier at det eksisterte et radikalt nytt behov for en ny strategi i den norske innvandringspolitikken ut fra forholdene. Så hvor kom den fra? Den nye innvandringen som startet rundt 1970, sammenfalt med en problematisering av den nasjonale kulturens innhold, både i Norge og vesten for øvrig, tvunget frem av de store radikale folkebevegelsene på slutten av sekstitallet. Tanken om nykommernes frihet til å bevare sin identitet som gruppe fant umiddelbart god grobunn i dette klimaet, og dette danner bakteppet for etableringsfasen i norsk integreringspolitikk. Den historiske tradisjonen med assimilering fremstod som et uttrykk for en uholdbar etnosentrisme.

FNs konvensjon om rasediskriminering ble vedtatt i 1965, et tidspunkt da mange land fortsatt diskriminerte på bakgrunn av rase og etnisk tilhørighet. Dokumentet tok et eksplisitt oppgjør med kolonitiden, og ble ratifisert av de fleste land, inkludert Norge i 1970, med unntak av blant annet USA og Sør-Afrika. All forskjellsbehandling ut fra rase og etnisitet skulle fjernes, men med det litt kinkige unntaket at særskilte tiltak for å sikre «tilfredsstillende fremgang» for visse grupper, kunne være nødvendig. (*FNs konvensjon om avskaffelse av alle former for rasediskriminering*, artikkel 1) I dette lå altså tanken om forskjellsbehandling for å oppnå likhet, som skulle forme konseptet «reell likestilling», i stor grad utgangspunktet for norsk integreringspolitikk i årene fremover. Norge forpliktet seg gjennom avtalen til å nedfelle dette prinsippet i lovverket, og 5.juni 1970 ble paragraf 135a, kalt Rasismeparagrafen, innført. Ordet rasisme forekom ikke i selve paragrafen, den omtalte hatefulle og diskriminerende *ytringer*, og kunne dermed på mange måter også sees som en innskrenkning av ytringsfriheten. En diskriminerende eller hatefulle ytring ble definert som å «true eller forhåne noen, eller fremme hat, forfølgelse eller ringeakt overfor noen på grunn av deres hudfarge eller nasjonale eller etniske opprinnelse» (paragraf 135a).<sup>42</sup> Ut ifra ordlyden var det altså uklart om intensjonene bak ytringen var utslagsgivende for om den kunne betegnes som rasistisk. Dette var ikke nødvendigvis det beste utgangspunktet for kritikk av forhold blant innvandrerne- på kort sikt kunne det føre til større mistro i majoritetsbefolkningen. Dette ble

---

<sup>41</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:150

<sup>42</sup> Store Norske Leksikon [https://snl.no/diskriminerende\\_ytringer](https://snl.no/diskriminerende_ytringer)

imidlertid ikke umiddelbart relevant. Den forble i det store og hele enn så lenge en sovende paragraf.<sup>43</sup>

### ***Modernisering, Universalisme og Orientalisme***

På den tid den norske integreringspolitikken ble etablert var internasjonale forhold preget av modernitetskritiske og multikulturalistiske trender, fenomener som også var relativt nye. Hvorfor fikk multikulturalismen som politisk filosofi så stor gjennomslagskraft i tiden etter andre verdenskrig?

I etterkant av den andre verdenskrig utviklet dynamikken mellom supermaktene USA og Sovjetunionen seg til det som har blitt betegnet som kald krig. Begge statene hadde sterk interesse av å føre nye stater i såkalte geopolitisk sensitive regioner inn i sine respektive innflytelsesfærer. Store ressurser ble gitt analytikere og teoretikere som fikk i oppdrag å utrede strategier for å «vinne hjertene og sinnene» til menneskene i det som nå ble kalt for utviklingsland eller «den tredje verden». Resultatet var *moderniseringsteori*, og av de mest innflytelsesrike verkene var Daniel Leners *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (1958).<sup>44</sup> Tanken var at vestlige verdier, ved hjelp av vestlig massemedia, kunne brukes til å transformere tradisjonelle og primitive nasjoner i MidtØsten til stater med moderne former for sosial, økonomisk og politisk organisasjon. Denne moderniteten inkluderte frie markedskrefter, noe Lerner og mange med ham så som den beste veien for de nye statene i den postkoloniale verden. Alle kunne i utgangspunktet bli moderne, men det var nødvendig å gi avkall på tradisjonelle kulturelle vaner.

Dette skulle bli utgangspunktet, ikke bare for stormaktspolitikk, men blant annet også for norsk bistandspolitikk i tiårene som fulgte. Det betød ikke at et slikt syn på det moderne ikke ble problematisert. Venstresiden så i stor grad på dette som nykolonialisme, en måte å videreføre det vestlige hegemoniet også etter at de tidligere koloniene fikk sin formelle selvstendighet. Også blant konservative tenkere hadde man betenkeligheter. Den amerikanske statsviteren Edward Banfield var av dem som anså demokrati som så fremmed for de tidligere koloniene at en slik modernisering ville feile. Hans kollega Samuel Huntington så på dette som en potensiell destabiliserende faktor, og mente USA derfor aktivt burde motvirke

<sup>43</sup> Store Norske Leksikon [https://snl.no/diskriminerende\\_ytringer](https://snl.no/diskriminerende_ytringer)

<sup>44</sup> Shah 2011:2

moderniseringen.<sup>45</sup> Det skjeve maktforholdet mellom vestlige og ikke-vestlige stater etter andre verdenskrig skulle altså vise seg å problematisere hva som var det moderne og hva som var fremskritt, hva som var en allmenn rettighet og hva som kunne være en universell verdi. I 2006 gikk fortsatt diskusjonen om dette høyt, da Immanuel Wallerstein gav ut sin *European Universalism. The Rhetoric of Power*, der han blant annet hevdet at universalismen hadde blitt uløselig koblet til kapitalismen.<sup>46</sup> Dette vanskeliggjorde mange av det nyopprettede FNs oppgaver.

I 1945 ble UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) opprettet. Bakgrunnen var en tanke som stod sterkt etter to verdenskriger i løpet av en kort periode: at politiske og økonomiske enigheter ikke var nok til å bygge en varig fred. Freden måtte baseres på menneskehetens moralske og intellektuelle solidaritet. UNESCO skulle arbeide for nettverksbygging mellom nasjoner, og blant annet bygge interkulturell forståelse, gjennom beskyttelse av arv og tradisjoner og å støtte opp om kulturelt mangfold. Steder som ble kategorisert som av betydning for verdensarven, World Heritage Sites, ble definert å være av universell verdi.<sup>47</sup> I 1952 bestilte organisasjonen en tekst om etnosentrisme av den franske antropologen Claude Lévi-Strauss, som skulle bli et antirasistisk standardverk. Tanken var å etablere avstand til grusomhetene under andre verdenskrig, og forberede avkolonialiseringen. Strauss var en av tidens mest respekterte antropologer, kjent for sin strukturalistiske sosiologiske teori. I sitt forord til en nytgivelse av teksten, kommenterte den norske sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen at UNESCO neppe hadde vært klar over hva de ville få: en tekst som rett nok var antirasistisk, men som samtidig var dypt skeptisk til det moderne samfunn.<sup>48</sup>

I *Rase og Historie* (1952) karakteriserer Strauss den psykologiske tendensen til å avskrive de kulturelle formene som befinner seg lengst borte fra de vi identifiserer oss med, som en utbredt vrangforestilling, også kalt etnosentrisme. I den vestlige verden var dette samme fenomenet som fikk den gresk kultur til å betegne de andre som «barbarer». Som motstykke til den klassiske kulturrelativismen han selv stod for, satt Strauss opp «kulturevolusjonismen». Den mente han var basert på feilslutninger om at kulturer som for vestlige fremstod som «primitive» kunne sammenlignes med tidligere historiske epoker i vestlig kulturhistorie. Ulike samfunn hadde gjort bruk av historien på ulike måter, mente

---

<sup>45</sup> Shah 2011:5

<sup>46</sup> Wallerstein 2007:88

<sup>47</sup> <http://en.unesco.org/about-us/introducing-unesco>

<sup>48</sup> Lévi- Strauss 2001:9

Strauss. Det fantes en progressiv og erobrende historie, og en annen historie som var like aktiv, men uten den «syntetiserende gaven» som den førstnevnte tok i bruk ved å samle på funn og oppfinnelser.<sup>49</sup> Samtidig problematiserte Strauss denne samfunnsprogresjonen, og mente at synet på den i stor grad var basert på lokalitet. Det var sett utenfra at en kultur fremstod som statisk. Altså ville det vestlige synet på sin egen progresjon når det kom til demokratiske og individuelle rettigheter, relativt til andre samfunn, i stor grad være forårsaket av ståstedet. Oppslutning om «fremskrittet» representerte for Strauss noe av det han fryktet mest: tapet av de kulturene som ble ansett som primitive, også kalt «vestliggjøring». Merk at en av Strauss gitte oppgaver med teksten var å etablere en avstand til rasetenkningen som kulminerte under andre verdenskrig. Det som var av største viktighet å bevare var mangfoldet, ikke det historiske innholdet en epoke hadde bidratt med. I dette tilfellet det vestlige, «progressive» samfunnet.<sup>50</sup> Hylland Eriksen er blant dem som har påpekt den iboende konflikten med UNESCOs forpliktelse til å spre modernitetens budskap til fattige analfabeter.<sup>51</sup>

I 1975 ble Claude Lévi-Strauss bedt om å skrive en ny tekst om etnosentrisme, rase og kultur for UNESCO, tjue år etter hans forrige, suksessrike essay. Denne gangen gav han bidraget sitt tittelen *Rase og kultur*. Mottakelsen var nå mer blandet. Den franske venstresiden så på det nye essayet som et uttrykk for en ny nasjonalisme fra Strauss.<sup>52</sup> Men hva hadde han egentlig skiftet mening om? Han stod fortsatt ved sin kulturel relativisme, og hevdet blant annet at det ikke var grunnleggende forskjell mellom enkelte kulturers godkjenning av spedbarnsdrap og metodene for barnebegrensning i form av prevensjon som var vanlig i vesten. Derimot hadde han skiftet mening om relasjonen mellom rase og kultur. Tidligere, sa han, hadde vi spurt oss hvordan rasen påvirket kulturen. Nå hadde man oppdaget at rasen var en av kulturens mange funksjoner. Den viktigste forandringen i Strauss synspunkter var en ny pessimistisk holdning. Antropologene trodde ikke lenger at ny kunnskap ville føre til harmoni menneskene imellom. Frihet og brorskap kunne ikke eksistere uten at mangfoldet ville være i fare. Enhver virkelig nyvinning ville måtte medføre en viss døvhets overfore andres verdikrav. Rasehatet, skrev Strauss, er ikke den mest skremmende faren. Vi må klare å overbevise oss selv om at de virkelige farene er forankret dypere enn bare i uvitenhet og fordommer.<sup>53</sup> Kritikerne mente

---

<sup>49</sup> Lévi-Strauss 2001:35

<sup>50</sup> Lévi-Strauss 2001:77

<sup>51</sup> Lévi-Strauss 2001:9

<sup>52</sup> Lévi-Strauss 2001:11

<sup>53</sup> Lévi-Strauss 2001:110

dette ikke var konsistent med hans meninger i det første essayet. Hylland Eriksen mente det inkonsistente synet var det som utviklet seg hos UNESCO. Her anbefalte man toleranse og omfavning av kulturell rikdom, samtidig som man ønsket universelle menneskerettigheter og global etikk<sup>54</sup>. Denne smått ubestemmelige holdningen til multikulturalisme festet seg etter hvert også i Norge.

I 1978 utkom så boken som skulle problematisere vestens evne til å i det hele tatt analysere forholdene til andre kulturer, Edward Saids *Orientalism*. Said var palestiner og utdannet innen litteraturfeltet. Engasjert av palestineres sak og konfliktene i Midtøsten, tok han i bruk Foucaults begrepsapparat om diskurs som maktmiddel, og anvendte det på forholdet mellom vesten og den arabiske verden spesielt. I følge Said var det mentale bildet av muslimer hos vestlige så fundamentalt knyttet opp til en eksotisk og infantiliserende «annerledeshet», at det ikke var mulig å unnsnippe disse tankemønstrene verken for den del av academia som forsket på feltet, litteraturen for øvrig, eller engang for de vestlige som bosatte seg i «Orienten». Kunnskap var aldri apolitisk, hevdet han.<sup>55</sup>Said mente at denne vestlige essensialiseringen av orienten var av en annen art enn tanker om de andre som eksisterer i andre kulturer, fordi den helt tilbake til Napoleons felttog i Egypt hadde blitt institusjonalisert og politisert som maktmiddel i koloniseringen av de arabiske landene. Orientalisme var en måte å uttale seg om orienten på, autorisere syn på den, bosette den og styre den.

Selv om teorien møtte skarp kritikk fra flere hold, både med tanke på hans metode for diskursanalyse og hans slutninger, ble den også samtidig innflytelsesrik i et sjeldent omfang. Boken startet omtrent på egenhånd postkoloniale studier som vitenskapelig felt. I en streng tolkning av Said stilte man nå spørsmål ved hvorvidt vestlige intellektuelle i det hele tatt kunne mene noe tilnærmet objektivt om mennesker fra arabiske kulturer. Om Saids intensjoner hadde vært å løfte imperialismens språklige lenker av Midtøsten, gav boken samtidig ammunisjon til kritikerne av progressive krefter i verdensdelen. Modernisering kunne forkastes som vestliggjøring. En av Saids argeste kritikere var den britiske historikeren Bernard Lewis. I artikkelen *The Question of Orientalism* påstod han at arabiske forfattere som simpelthen nektet å prise radikale muslimske ledere av Said ble fremstilt som i bunn orientalister.<sup>56</sup> Religionskritikere i muslimske land opplevde etter hvert en tendens til å bli

---

<sup>54</sup> Lévi-Strauss 2001:12

<sup>55</sup> Said 1978:10

<sup>56</sup> Lewis 82

betraktet som ikke-autentiske og vestliggjorte, både av ellers progressive krefter i vesten og av deres konservative meningsmotstandere i hjemlandene.

### ***Etableringen av en norsk integreringspolitikk***

Sentralt i tolkninger og analyser av norsk integreringsforståelse står Stortingsmeldingene som omhandler innvandring. De første av disse kom i løpet av 70-tallet. Hvordan fremstår disse i lys av landets tidligere erfaring med innvandring og den nye multikulturalistiske teorien?

I følge Brochmann ble mye av tankegodset bak den norske integreringspolitikken adoptert fra Sverige, som hadde hatt betydelig erfaring med innvandring siden slutten på andre verdenskrig. «Vi kunne alle de riktige ordene, men ante ikke hvordan vi skulle implementere dem», siterer hun den daværende administrasjonen på.<sup>57</sup> Samtidig var man i ferd med å stramme inn på antallet innvandrere. Det var i kontekst av innvandringsstoppen den første redegjørelsen for norsk offentlig integreringspolitikk ble gitt ut, Stortingsmelding nr. 39 (1973-74) *Om innvandringspolitikken*. Den stod for en problematisering av det etablerte idealet om færrest mulig hindringer for internasjonal samhandling. Nå var også mottakersamfunnets evne til å integrere innvandrere skikkelig å anse som et viktig hensyn.<sup>58</sup> I meldingen ble det blant annet referert til Kirkerådet, som uttalte «Vår nåværende innvandringspolitikk har i praksis medført assimilering av innvandrere i det norske samfunnet. Dette har ikke gitt innvandrere vesentlige valgmuligheter».<sup>59</sup> Denne muligheten til å velge fritt mellom å bli assimilert eller integrert, det siste definert som å «beholde sin nasjonale identitet, sitt språk, sine nære forbindelser med hjemlandet, og i en viss grad sitt hjemlands skikker og livsmønstre»<sup>60</sup>, stod sentralt. Den politiske oppgaven bestod i stor grad av å sikre at dette valget var reelt.<sup>61</sup> Integreringspolitikken var altså fra starten et tiltak for å bevare innvandrernes kultur.

Forestillingen om at integreringstankegangen fra starten av var ukritisk, må likevel muligens nyanseres. I sin masteroppgave i sosiologi, *Norsk integrasjonspolitik gjennom 30 år – en studie av integrasjonsforståelse og språkopplæringstiltak* (2005), konkluderte Ingvild

---

<sup>57</sup> Kivisto/Wahlbech 2013: 223

<sup>58</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:119

<sup>59</sup> St.melding nr. 39 (1973-74) :36

<sup>60</sup> St.melding nr. 39 (1973-74) :36

<sup>61</sup> Brochmann/Hagelund 2010:231



Langelid Andresen rett nok at forståelsen av integrasjon som strategi, og ikke bare som mål, var uklart formulert i dette første forsøket på å definere integrasjon i motsetning til assimilasjon.<sup>62</sup> Imidlertid viser hun også til andre samtidige offentlige dokumenter for å nyansere tidligere tolkninger, blant annet Anniken Hagelunds i *The Importance of Being Decent. Political Discourse on Immigration in Norway 1970-2002* (2003), der Hagelund skriver at *Om Innvandringspolitikken* blottlegger et syn på integrering som uproblematisk.<sup>63</sup> Andresen viser gjennom problematisering av emnet andre steder at det eksisterte en forståelse av mulige konflikter i forbindelse med integrering, som bare ikke kom frem eksplisitt i dette dokumentet.<sup>64</sup>

Det viktigste i den første stortingsmeldingen om innvandring var altså å etablere integrering, som alternativ til assimilering, som det overordnede mål. Grethe Brochmann trekker frem to andre viktige beslektede prinsipper som ble lansert i samme dokument: gjensidig tilpasning og likestilling. Den gjensidige tilpasningen skulle medføre at også nordmenn måtte være åpne for å justere sine normer og verdier, mens prinsippet om likestilling åpnet for særtiltak for å oppnå «reell likestilling», ikke bare formell.<sup>65</sup> Tanken om reell likestilling er viktig for å forklare hvordan den norske integreringsstrategien skulle komme til å påvirke ikke-vestlige minoriteter gjennom hele resten av århundret.

I løpet av de første årene med innvandring var det imidlertid ikke bare myndighetene som gjorde seg opp tanker om de nyankomne, og det er viktig å ha i mente at politikk ikke står i et én-til-én forhold til opinion. Parallelt med den norske politikken utvikling i disse nye innvandringsspørsmålene, foregikk det også endringer i samfunnet. De nye sosiale bevegelsene på 60- og 70- tallet var ifølge teoretikere som Habermas resultat av at kampen mellom de sosiale klassene nå var inkorporert i vestlige velferdsstater. Michel Wievorka argumenterte for at forvitringen av det tidligere dominerende skillet mellom arbeiderklasse og kapitalister åpnet opp for overgang fra delvis til total rasisme: fra konkurrent på arbeidsplassen til «den andre».<sup>66</sup> Hadde kulturkamp erstattet klassekamp som samfunnets grunnleggende motsetningsforhold? Slike konflikter måtte selvsagt motvirkes av de ansvarlige myndighetene. Ulike tendenser i holdning til innvandring hos myndigheter og den jevne arbeider er et tema jeg skal vende tilbake til i neste kapittel.

---

<sup>62</sup> Andresen 2005:34

<sup>63</sup> Hagelund 2003:171

<sup>64</sup> Andresen 2005:35

<sup>65</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:156

<sup>66</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:65

Det har vært vanlig å snakke om tre bølger i nyere tids innvandring til Vest-Europa og Norge. Den første var som nevnt arbeidsinnvandringen som begynte på 1960-tallet. Den såkalte familieinnvandringen, bestående av ektefeller og barn, overtok etter den formelle innvandringsstoppen i 1975. Den tredje bølgen bestod av flyktninger og asylsøkere, fra 1970-tallet og frem til i dag.<sup>67</sup> I tiden fra den første stortingsmeldingen om innvandrere og vedtaket om innvandringsstopp, og frem til et stykke ut på 1980-tallet, var temaet av beskjeden politisk betydning. Disse årene betegnes vanligvis som innvandringspolitikkenes etableringsfase.<sup>68</sup>

En ny melding om innvandring kom fem år etter den første, Stortingsmelding nr. 74 (1979-80) *Om innvandrere i Norge*. I årene som hadde gått siden forrige melding hadde målsettingen om midlertidig innvandringsstopp aldri blitt oppfylt, og arbeidsmarkedssituasjonen hadde utviklet seg i negativ retning. Man hadde heller ikke klart å bedre innvandrernes boligsituasjon.<sup>69</sup> Den første stortingsmeldingen hadde etablert integrering som en viktig valgmulighet for innvandrerne, men tross alt som et supplement til muligheten til å inkorporeres i majoriteten. I løpet av siste halvdel av 70-tallet var integrering blitt foretrukket strategi. Den nye meldingen beskrev en rekke integreringstiltak rettet mot innvandrerne. Assimilasjon ble nå nevnt som noe som burde unngås, og innvandrergrupper måtte for eksempel «informeres om assimileringssrisikoen ved fulldagsopphold i vanlige norske barnehager og ta stilling til dette»<sup>70</sup>. Det var med andre ord assimilasjon, og ikke manglende funksjonsdyktighet, som fremstod som den store trusselen og dermed det fremste integreringsproblemet i denne meldingen.<sup>71</sup> Prinsippet om reell likestilling ble konsolidert: «reell likestilling krever bruk av enkelte særtiltak og støtteordninger for å gi innvandrerne de samme muligheter som nordmenn har»<sup>72</sup>. Forskjellsbehandling for å oppnå like muligheter i praksis var altså den styrende filosofi. Man gikk bort fra det etablerte norske likhetsidealet, og ønsket å vektlegge å ivareta kulturelle gruppers rettigheter. I de første årene etter at integrering ble introdusert som det overordnede politiske mål i minoritetsspørsmål, ble begrepet med andre ord relativt raskt definert til i stor grad å handle om bevaring av innvandrernes kultur. Dette til tross for at det som i starten opptok både innvandrerne og den norske befolkningen generelt mest, var situasjonen på arbeidsmarkedet. Oppmerksomheten

---

<sup>67</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:161

<sup>68</sup> Brochmann/Hagelund 2010:238

<sup>69</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:161

<sup>70</sup> St.melding nr. 74 (1979-80) :91

<sup>71</sup> Andresen 2005:39

<sup>72</sup> St.melding nr. 74 (1979-80) :143

rundt denne opprinnelseskulturen skulle, i stor grad påført utenfra, øke fra alle kanter utover 80-tallet, spesielt når det gjaldt innvandrerne fra muslimske land.

Den norske integreringspolitikken som ble etablert i forbindelse med den nye innvandringen fra ikke-vestlige land på 1970-tallet, var ikke noe særnorsk fenomen. Årsakene kan spores direkte tilbake både til konkrete og formaliserte tenkemåter nedfelt i FN-konvensjoner Norge var forpliktet til å ratifisere, og generell teori og debatt om multikultur som en større internasjonal tendens. Sentralt stod en kritikk av eurosentrisme og det moderne, et oppgjør med både kolonialismen og det mange så som en intellektuell videreføring av denne i blant annet moderniseringsteori. Det var altså et sammenfall mellom den tiden det norske og det vestlige ble gjenstand for problematisering og debatt, og det tidspunkt innvandringen fra ikke-vestlige land startet. Integreringstanken eksisterte forut for norske erfaringer med et reelt flerkulturelt samfunn, og baserte seg på en kritikk av de eksisterende norske verdier som allmenngyldige. Resultatet var en norsk innvandringspolitikk som hevdet viktigheten av å bevare innvandrernes kultur og levesett før dette ble en viktig kampsak blant innvandrerne selv. En multikulturalistisk politikk var altså blitt etablert, der integrering var styrende prinsipp. Det var å anse som svært viktig å ivareta kulturelle forskjeller. Den påståtte radikale annerledesheten ved Islam, som i løpet av tiåret ble understreket av Edward Said i det innflytelsesrike verket *Orientalisme*, skapte dårlige forutsetninger for kultur- og religionskritikk. Dette er sentralt for forståelsen av hvordan norske myndigheter forholdt seg til innvandringsdebatten slik den utviklet seg på 80-tallet, som er tema for neste kapittel.

### ***Kapittel 3: Multikulturalismen møter motstand. 1980-tallet***

#### ***Innledning***

I løpet av 1980 årene begynte presset mot multikulturalismen å øke fra to kanter. Nyliberalistiske politikere som talte om å vende tilbake til gamle verdsett vant frem i store deler av den vestlige verden, samtidig som en tilsvarende tilbakeskuende form for politisk islam gradvis fikk innflytelse over hele verden, også blant innvandrerne til Europa og Norge. Disse to trendene blir ikke ofte satt i sammenheng, men her i oppgavene vil jeg i stor grad se på dem begge som motreaksjoner på det foregående tiårs verdipluralisme. Høyresidens vektlegging av tradisjonelle verdier i deres retorikk, risikerte ifølge deres meningsmotstandere å skape grunnlag for frykt for uoverstigelige kulturelle forskjeller mellom majoritetsbefolkning og ikke-vestlige innvandrere. Dette gav opphavet til begrepet «den nye rasismen» En tilsvarende økt understreking av kulturelle forskjeller fant også sted via en islamsk vekkelse i den muslimske verden, men her fantes det få markante motstemmer med en talerstol blant de europeiske innvandrerne. Kan dette være med på å forklare hvorfor de sekulære innvandrerne i Norge endte opp som svært kritiske til multikulturalismen? Hvordan ble multikulturalismens verdipluralisme påvirket av disse politiske strømningene? Det er det sentrale spørsmålet i dette kapitlet.

Det er viktig å nyansere mellom styrende politikk og folkeopinion. Frontene mellom de ulike synspunktene ble så markante at man begynte å snakke om to ulike diskurser om innvandring. Den kritiske ble av de fleste partier i Norge ansett som populistisk, og det var motvilje mot å diskutere på premissene til Fremskrittspartiet, som var ganske alene om å målbære den i norsk politikk. Hvordan disse tendensene virket inn på det generelle ordskiftet i innvandringsspørsmål er med andre ord også et tema, i tillegg til konsekvensene for den norske integreringspolitikken. Hva skjedde med den multikulturalistiske linjen i norsk innvandringspolitikk i løpet av 80-årene?

Det er mulig å se en ny grad av skepsis og problematisering i *Stortingsmelding nr. 39 (1987-88)*. Bevaring av kulturelle særtrekk var ikke lenger høyt prioritert, nå skulle innvandrerne akseptere normer og lover som gjaldt i Norge. Samtidig tilsa den solidariske velferdstankegangen at for å oppnå reell likestilling måtte man gjennomføre særtiltak for grupper som falt utenom. Utviklingen i perioden for både integreringspolitikk og de sekulære innvandrerne gir grunnlag for å svare på et viktig spørsmål om relasjonen mellom den norske

offentlighet og sekulære innvandrere: Hvilke faktorer virket inn i den formative fasen i dannelsen av politiske maktkanaler for de ikke-vestlige innvandrerne?

Ettersom mange ikke-vestlige innvandrere definerte sitt utenforskap religiøst, begynte myndighetene også etter hvert å anse dem som en religiøs kategori. Ønsket om å involvere innvandrerne i demokratiske prosesser førte til opprettelse av et kontaktutvalg for innvandrerorganisasjoner, KIM. De sekulære innvandrerne var imidlertid fortsatt mest opptatt av de religiøse bevegelsene som preget deres hjemland, og var senere ute med å organisere seg enn de religiøse innvandrerne, som var opptatt av å opprette sfærer der de kunne bevare sitt religiøse særpreg i Europa.

### ***Tilbakevending til tapte verdier***

De ikke-vestlige innvandrerne befant seg på 80-tallet i sentrum for to tilsynelatende motstridende ideologiske strømninger jeg i denne oppgave vil behandle som to sider av samme sak. Både de nyliberale regjeringene som overtok i vesten og de muslimske vekkelsene som foregikk globalt på denne tiden, hadde et sterkt fokus på å finne tilbake til tradisjonelle verdier som var truet av det globale mangfoldet. De sekulære innvandrerne ble etter hvert utsatt for et segregerende press fra begge hold. Her skal jeg forsøke å redegjøre for denne globale vendingen.

1980 tallet var preget av nyliberalisme. Margaret Thatcher og Ronald Reagan, som var toneangivende for henholdsvis britisk og amerikansk politikk gjennom hele årtiet, stod begge for stimulering av økonomien gjennom skatteletter, frie marked og åpne grenser. Dette ble samtidig kombinert med retorikk om å vende tilbake til gamle verdier. Reagans seier i det amerikanske presidentvalget 1980, godt støttet av kristen-konservative krefter, markerte starten på en ny epoke, som Reagan selv omtalte som «den store gjenoppdagelsen», av amerikanske verdier.<sup>73</sup> Thatcher ble valgt på løfter om å vende tilbake til «Victorianske verdier».<sup>74</sup> Disse verdiene ble ofte forsøkt synliggjort ved å vise til kontrasterende ikke-vestlige kulturer, kulturer som nå var blitt langt mer synlige i vesten. På samme tid skjedde en voldsom omveltning i Midtøsten. 1. April 1979 så en overrasket verden et pro-vestlig monarki offisielt bli byttet med et sterkt anti-vestlig prestestyre, i den iranske revolusjonen.

---

<sup>73</sup> Troy 2017

<sup>74</sup> Samuel 1992

Revolusjonen kunne ikke plasseres i det vante øst-vest verdensbilde av kapitalisme mot kommunisme, da den tok avstand fra begge ideologiene. En masseflukt av sekulære iranere, mange av dem kommunister som nå ble forfulgt av det nye regimet, fulgte. En del av dem kom til Norge, og mot slutten av 80-tallet var iranere blant de største gruppene av innvandrere til landet.

Revolusjonen i Iran var en del av et større fenomen, en «tilbakevending til islam» som foregikk i hele den muslimske verden. Denne politiske og religiøse prosessen var utgangspunktet for at land som Saudi-Arabia, Libya, Pakistan og Tyrkia utviklet strategier for immigrantene i Europa, som blant annet involverte finansiering av moskeer og utgivelse av islamsk litteratur. Den store innflytelsen hjemlandene etter hvert fikk over de utvandrede muslimene hadde likevel ikke vært mulig om ikke immigrantene selv hadde hatt et behov for dette religiøse aspektet i deres liv. Etter hvert som de kulturelle forskjellene ble synlige, og i fravær av tydelige muslimske talsmenn som kunne formulere innvandrernes synspunkter i offentlig debatt, trakk stadig flere seg tilbake til livet i det muslimske samfunnet i moskeen. Her kunne man finne en identitet, og et forståelig moralsk kompass.<sup>75</sup>

Utenfor kontinentets grenser, i den muslimske verden, fantes det imidlertid tydelige autoriteter. En av de mest innflytelsesrike islamske bevegelsene på denne tiden var det Muslimske Brorskapet, der Yusuf al-Qaradawi var den uoffisielle lederen. Målet var å innføre islam i Europa gjennom dialog. Doktrinen ble kalt *wassatiyya*, og skulle representere en middelvei mellom sekularisme og voldelig ekstremisme. Frykten var at de muslimske minoritetene i vesten skulle sekulariseres og absorberes av majoriteten, men Qaradawi så også på situasjonen som en mulighet for hans islamske bevegelse til å innta lederskap i det maktvakuemet som oppstod blant det store antallet muslimer i eksil. Hans innflytelse skulle etter hvert øke betraktelig, gjennom en rekke prekener kringkastet på tv-kanalen al-Jazeera.<sup>76</sup>

Påvirket av den religiøse oppblomstringen i den muslimske verden, begynte europeiske muslimer tydeligere å hevde sin rett til å praktisere sin tro. Behovet for å bevare den hjemlige kulturen ble et spørsmål om trosfrihet, et sentralt prinsipp i den vestlige verden. Kravet om lik kulturell status som fulgte, skilte de muslimske innvandrerne fra tidligere tiders migrasjon. Tidligere migrasjonsbølger hadde i stor grad akseptert individuell assimilasjon i offentligheten, selv om de i en viss grad hadde bevart sin opprinnelseskultur i det private liv.

---

<sup>75</sup> Dassetto/Ferrari/Maréchal 2007:9

<sup>76</sup> Vidino 2006

Dermed ble muslimesenes integrasjon i Europa transformert fra å være et rent sosialt og kulturelt spørsmål, til å bli et politisk og filosofisk et for styresmaktene.<sup>77</sup> Forskjeller snarere enn likheter ble understreket fra flere hold, både fra nyliberalistene og de islamske bevegelsene. Multikulturalismen var på defensiven.

### «Den nye rasismen»

Økt fokus på kulturelle forskjeller skapte altså grobunn for en ny type skepsis mot innvandring, og i manges øyne en ny form for rasistisk diskriminering der det uttalte fokus på rase var nedtonet. Dette synet fikk også rotfeste i Norge, men i større grad i media og i politiske fora enn i befolkningen generelt. Dette ble utgangspunktet for det som har blitt beskrevet som to diskurser som gradvis fjernet seg fra hverandre, en optimistisk kosmopolitisk, som i stor grad ble målført av de samfunnsbærende institusjoner, og en nostalgisk folkelig, som dannet grunnlaget for en ny politisk populisme. Jeg vil nå beskrive hvordan kritikk av integreringspolitikk etter hvert for mange fremstod som tett koblet til rasistisk diskriminering.

Den britiske filosofen Martin Barkers introduserte i 1981 begrepet «den nye rasismen». Konteksten var den nye offentlige debatten i kjølvannet av Thatcher, der innvandrerne ble fremhevet som en trussel av de konservative, samtidig som de insisterte på at det ikke var snakk om å skille mellom raser som ikke var likeverdige. Det dreide seg simpelthen om uoverstigelige kulturforskjeller.<sup>78</sup> Men effekten, hevdet Barker og flere med ham, var den samme: diskriminering, nå på grunnlag av kulturforskjell. For å oppdage rasismen som fortsatt var tilstede, bare nå bedre retorisk forkledt, måtte man flytte fokus fra intensjonene bak handlingene og utsagnene, og over på konsekvensene.<sup>79</sup>

Skepsisen til det fremmede blant majoritetsbefolkningen knyttet seg altså mer og mer til kulturforskjeller, som innvandrerne fra muslimske land sel fremhevet i stadig sterkere grad. Ikke-vestlige innvandrere var i ferd med å bli godt synlig også i Norge, som heller ikke var uberørt av nyliberalismens fremmarsj. I 1987 fant det sted en sterk vekst i antallet asylsøkere til Norge (8600 i forhold til 2700 i 1986), og dette ble det viktigste temaet i kommunevalgkampen. Ottar Brox analyserte denne debatten, som han oppfattet som spesielt

<sup>77</sup> Dassetto/Ferrari/Maréchal 2007:11

<sup>78</sup> Chin 2009:92

<sup>79</sup> Vist 2007:15

intens i perioden, slik den foregikk i Klassekampen, Aftenposten, Dagbladet, VG og Arbeiderbladet. Resultatet var boken *Jeg er ikke rasist, men...*, som kom ut i 1991. Den var med hans egne ord et forsøk på å forstå «hvordan vi utvikler våre synspunkter på det forhold at vi stadig får «nye landsmenn», svært forskjellige fra oss innfødte, og stort sett fra den fattige del av verden.»<sup>80</sup> Frem mot 80-tallet kunne man få inntrykk av at den norske offentligheten var delt i to klare fronter, mente Brox. De som mente at grensene burde lukkes fullstendig, og de som mente man burde slippe inn flest mulig. Samtidig konkluderte grundige undersøkelser gjort på nordmenns holdninger til innvandrere i løpet av tiåret at den norske befolkning ikke var rasistisk- syv av ti mente innvandrere bidro positivt til norsk kultur, og praktisk talt alle mente de burde oppnå samme levestandard som nordmenn.<sup>81</sup> Et annet funn var at syv av ti hadde lite kontakt med innvandrere, og visste lite om dem. Ottar Brox fulgte Barkers nye rasismedefinisjon, og vektla i denne boken effektene av retorikken, snarere enn intensjonene bak dem, når han blant annet konkluderte at Carl I. Hagen gjennom sine formuleringer appellerte til rasister. Fordelen med en slik utvidet definisjon var her åpenbar: den var egnet til å avsløre diskriminerende holdninger også i samfunn der man slo ned på å åpent uttrykke dem i det offentlige. En annen følge av en slik tankegang, som var vanskeligere å få umiddelbart øye på, var at enhver kritikk av forhold blant innvandrerne, også intern, ville måtte bedømmes ut fra konsekvensene dette fikk for majoritetens syn på innvandrere. Dette skulle vise seg å prege debatten de nærmeste tiårene.

Det er viktig å merke seg at utviklingen av multikulturalistisk teori i akademia ikke nødvendigvis er en god beskrivelse av hvordan den offentlige opinionen rundt innvandring under tiden endret seg. Ottar Brox omtalte det som «skismogenesens dynamikk», i sin analyse av innvandringsdiskursen på 80-tallet. I media og noen politiske fora, mente han, ble det konkurrert om sterkest mulig uttrykk for positiv holdning til innvandrere, men lite ble gjort for å overbevise de på forhånd negative. De hadde sin egen debatt, i hjem og på arbeidsplasser. De to systemene stimulerte hverandre i en selvforsterkende prosess, advarte han.<sup>82</sup> Etter hvert ble de to ulike diskursene identifisert som en venstre-holdning koblet til «eliten» og kulturell kapital, og en høyre-holdning med et folkelig preg. Den danske diskursanalytiker Torben Bech Dyrberg trakk et skille mellom en kosmopolitisk, elitedrevet fremtidsoptimisme og en folkelig-populistisk nostalgi. Ifølge Randi Gressgård har dette skillet

---

<sup>80</sup> Brox 1991:5

<sup>81</sup> Brox 1991:15

<sup>82</sup> Brox 1991:157



ikke vært like sterkt i Norge som i Danmark, men det har like fullt vært til stede i form av utgangsposisjoner som på alle måter har strukturert debatten om innvandring.<sup>83</sup>

Det var lett å kritisere den folkelige retorikken på høyrekanten, som tidvis var grovt overforenkende, men under ulmet dyptgripende problematikk. Mottoet «Fremskrittspartiet for folk flest» begynte etter hvert mer å reflektere faktiske forhold i velgermassen, ettersom deres oppslutning økte. Det ble etter hvert tydelig for de andre partiene også at innvandrings spørsmål kunne gi utslag ved valg. At Fremskrittspartiet ble en slik sentral del av offentlig debatt, ble en tankevekker for de andre partiene, et eksempel på sprengkraften i temaet. Partiets gode resultater måtte tas på alvor. De andre partiene tok samtidig avstand fra hva de så på som profittering på fremmedfrykt, og ønsket å unngå deler av debatten. For eksempel uttalte daværende AP-sekretær Thorbjørn Jagland etter valget i 1987 at Arbeiderpartiet ikke hadde ønsket å gjøre innvandring til et partipolitisk tema.<sup>84</sup> Den innvandringskritiske andelen av befolkningen hadde nådd en betydelig størrelse, men var likevel definert ut på siden av integreringsdebatten i norsk politikk.

### ***Norsk integreringspolitikk på 80-tallet. Bort fra valgfrihet, men særtiltak bevares.***

Oppslutningen fra samtlige partier om viktigheten av integrering i denne perioden var nok i stor grad et resultat av at de færreste diskuterte hva begrepet egentlig handlet om. Innvandring generelt hadde derimot stadig hyppigere kommet på dagsorden, og i *Stortingsmelding nr. 39 (1987-88)* fremgår det tydelig at regjeringen problematiserte lang mer enn tidligere. Fikk den nye opptattheten av tradisjonelle verdier konsekvenser for den multikulturalistiske linjen i norsk politikk allerede i løpet av 80-årene? Jeg skal her argumentere for at påvirkningen er tydelig. Innvandrernes mulighet til selv å velge levested ble tonet kraftig ned, og viktigheten av felles verdier trukket frem. Samtidig ble viktigheten av reell likestilling gjentatt i solidarisk ånd, noe som gjorde særtiltak overfor innvandrerne som gruppe nødvendige. Denne gruppen ble i stadig sterkere grad definert ut ifra kulturelle og religiøse parametere.

Anniken Hagelund undersøkte i sin doktoravhandling *The Importance of Being Decent. Political Discourse on Immigration in Norway 1970-2002*. (2003) blant annet utviklingen av

---

<sup>83</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:96

<sup>84</sup> Brochmann/Hagelund 2010:246

den politiske diskursen rundt temaet innvandring fra 1974 til 1997 ved å se på stortingsmeldinger, debatter og partiprogrammer, og fant at begrepet integrering måtte sees på som helt sentralt. Samtlige politiske partier i Norge, som ellers kunne stå langt fra hverandre, møttes i oppfatningen om at integrering var et innvandringspolitisk imperativ.<sup>85</sup> I og med at begrepet var såpass uklart og fleksibelt i betydning, kunne det brukes til å forfekke svært ulike syn på hva som ble forstått både som problemer og løsninger, tilpasset ulike debattanter og partier. Den tverrpolitiske enigheten på overflaten var med andre ord basert på et fravær av refleksjoner og debatt rundt hva de helt sentrale begrepene rommet. Det alle var enige om, var at det å snakke om ulike eksisterende kulturer i Norge nå gav mening på en annen måte enn tidligere, som følge av innvandringen fra ikke-vestlige land.

Utover 1980-tallet begynte altså norske politikere og offentligheten gradvis å oppfatte Norge som et flerkulturelt samfunn. Etter fasen med ad hoc-politikk på 70-tallet, fikk landet omsider en klar og samlet innvandringspolitikk formulert i Stortingsmelding nr. 39 (1987-88) *Om innvandringspolitikken*, under regjeringen Brundtland. Innvandringskritikken ble åpenbart tatt på alvor, og på mange måter var meldingen et oppgjør med dem som hadde gått lengst i å argumentere for multikulturalisme. Den tidligere betonedede valgfriheten fikk nå strengere grenser, og man kritiserte måten tidligere stortingsmeldinger hadde åpnet seg for tolkning:

«St.mld. 74 (1979-80) slo fast at innvandrere selv skulle kunne velge i hvilken grad de vil ta vare på og utvikle sitt språk og sin kultur. Denne valgfriheten har ofte blitt tolket til å skulle gjelde i ubegrenset grad på alle områder. Innvandrere står imidlertid i samme stilling som andre innbyggere når det gjelder å måtte akseptere normer og lover som gjelder i Norge, uansett personlig syn. Det finnes grunnleggende vurderinger som det råder bred politisk enighet om her, f.eks verdien av demokrati, likestilling mellom kjønnene og barns rettigheter.»<sup>86</sup>

Innvandrerne skulle altså respektere lover og grunnleggende verdier i det norske samfunnet. Konkretisert var disse demokrati, likestilling mellom kjønn, og barns rettigheter. Man skulle heller ikke kunne velge å ikke tilegne seg kunnskaper om det norske samfunnet.<sup>87</sup> Det skulle med andre ord settes en grense for forskjelligheten, og man kan ane en underliggende bekymring for at innvandrere ikke ønsket å tilpasse seg norske forhold. Det er liten tvil om at integreringen ble problematisert i en helt annen grad enn tidligere. Formuleringen «valgfrihet» ble erstattet med «respekt for innvandreres språk og kultur». Ifølge Ingvild Andresen ville man signalisere at innvandrerne ikke skulle tvinges til å bli norske, men

---

<sup>85</sup> Hagelund 2003:254

<sup>86</sup> St.mld nr. 39 (1987-88) s.10

<sup>87</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:198

samtidig presisere at visse forventninger ble stilt til hver enkelt samfunnsborger.<sup>88</sup> Interessant nok blir ikke integreringsbegrepet eksplisitt definert utover dette.

Innvandringspolitikken skulle altså ikke lenger vektlegge å bevare de kulturelle særtrekk i samme grad, men tuftes på generelle verdier i det norske samfunnet. Man var altså i praksis allerede på vei bort fra multikulturalismen. Samtidig måtte man med utgangspunkt i velferdssamfunnets prinsipper innrømme at særpolitikk overfor innvandrere var nødvendig.

Den midlertidige innvandringsstoppen var blitt gjort permanent i 1981. Der hovedargumentene i 1975 i stor grad hadde dreid seg om å sikre forsvarlige sosiale forhold for fremmedarbeiderne, snakket man nå om samfunnsmessige hensyn. Innvandrerne skulle ha samme rett til velferdsgoder som resten av befolkningen, og dette førte til bekymring for velferdsstatens bærekraft.<sup>89</sup> Prinsippet om reell likestilling ble igjen sterkt understreket i den nye stortingsmeldingen, og at dette skulle gjelde likhet i muligheter snarere enn resultater ble nøye presisert.<sup>90</sup> Det var altså slik at man var blitt enige om at alle skulle slutte opp om det samme sett verdier, mens man samtidig ut fra et velferdsperspektiv måtte åpne opp for forskjellsbehandling av innvandrerne. Dette synliggjør en nær sammenheng mellom gruppetenkning og den solidariske velferdstankegangen. I og med at de ikke-vestlige innvandrerne ut over 80-tallet i stadig større grad definerte seg ut fra sin kultur og religion, ble den påkrevde solidariteten knyttet stadig sterkere opp til et utenforskap definert på disse premissene. De muslimske innvandrernes muslimske identitet ble vektlagt sterkere, ikke bare av religiøse autoriteter i hjemlandene og i trossamfunnene i Norge, men også av norske myndigheter. Regjeringen mente at den formelle likestillingen var på plass, og at dette nå skulle følges opp av en reell praksis. Særtiltakene overfor innvandrere som skulle sikre dette, ble kritisert fra to kanter. Av Fremskrittspartiet, som mente de favoriserte innvandrerne på bekostning av andre svake grupper, og også av innvandringsvennlige krefter som mente enkelte av tiltakene slett ikke fremmet integrasjon. Den nevnte kritikken av særtiltakene blir av Brochmann og Hagelund fremhevet som tydelig tegn på politiseringen av innvandringen som tok til på 80-tallet.

---

<sup>88</sup> Andresen 2005:43

<sup>89</sup> St.melding nr.39 (1987-88) :8

<sup>90</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:197

### *Innvandrerne – Hvem organiserer seg?*

Også på 80-tallet var det å være organisert en viktig vei til politisk innflytelse i Norge. At innvandrerne i starten fikk del i denne delen av det norske demokratiet, skyldtes i stor grad initiativ fra norske myndigheters side, hovedsakelig gjennom opprettelsen av et eget kontaktutvalg for innvandrere, KIM. Jeg skal her belyse dette tidlige forsøket fra myndighetene på å innlemme innvandrerne i demokratiet. Dette utvalget fikk snart reell politisk innflytelse, men ble etter hvert kritisert for å være selvrekutterende og nettverksbasert. De mest politisk engasjerte sekulære innvandrerne i Norge var i starten iranere som var opptatt av islamisme i hjemlandet. De hadde imidlertid ikke samme motivasjonen til å søke sammen som de religiøse innvandrerne, som var opptatt av å bevare kultur og identitet. Myndighetenes etablering av kontaktflater med ikke-vestlige minoriteter foregikk dermed uten samme involvering fra de sekulære innvandrerne.

Den norske tradisjonen med å oppmuntre til demokratisk deltakelse gjennom organisasjoner ble i stor grad holdt i hevd også gjennom den stadig sterkere individfokuseringen på 80-tallet. Heller ikke Høyre-regjeringen Willoch ønsket å svekke samarbeidet med organisasjonene på «vesentlige punkter» etter stortingsvalget i 1981. Den korporative kanal skulle fortsatt være en viktig vei til innflytelse.<sup>91</sup> Om innvandrerne var organiserte på slutten av 80-tallet, var de lite synlige i organisasjonslitteratur. I oversiktsverkene over norske organisasjoner som ble gitt ut på begynnelsen av nittitallet inngikk det enten ingen eller svært få organisasjoner som kunne klassifiseres som innvandrerorganisasjoner. I Statens informasjonstjenestes oversikt over norske organisasjoner i 1993 var slike tatt med, men dette var snakk om «senter» som arbeidet for innvandrere, eller løselig baserte nettverk.<sup>92</sup>

De norske myndighetene hadde likevel ønsket å innlemme innvandrerne i denne delen av demokratiet. Kontaktutvalget mellom Innvandrere og offentlige Myndigheter (KIM) ble opprettet i 1984. Utvalget skulle være rådgivende og bestå av representanter for innvandrerorganisasjoner, politiske partier og fagmyndighetene. Myndighetene hadde sett et behov for en organisering og formalisering av kontakten de hadde med innvandrer miljøene, og dette var resultatet av Stortingets ønske om et kontaktorgan. KIM skulle representere en mulighet for innvandrernes synspunkter til å påvirke offentlig politikk.

<sup>91</sup> <http://www.sv.uio.no/mutr/publikasjoner/rapporter/rapp1999/rapport4.html>

<sup>92</sup> Mikkelsen 2003:171

En evaluering av KIMs arbeid ble i 2001 gjort av Elin Haugsgjerd Allern, Marit Helgesen og Line Nyhagen Predelli i NIBR-rapporten *Mellom konflikt og integrasjon. En evaluering av Kontaktutvalget mellom innvandrerne og myndighetene*. De beskrev Kontaktutvalget som en aktør med stor legitimitet og troverdighet blant representanter for offentlig forvaltning og politiske partier. Utvalget ble også av departementene sett på som en veletablert og seriøs aktør. En suksess, sett fra myndighetenes side, med andre ord. De hadde tatt et initiativ til å bane vei for innflytelse for innvandrerne, og hadde lyktes i dette aspektet. En majoritet av politikerne som var representerte i utvalget opplyste at de kommuniserte standpunkter fra KIM tilbake til sitt parti, og dermed styrket utvalget som rådgivende organ.<sup>93</sup>

Innvandrerrepresentantene hadde derimot ment ved tidligere undersøkelser at den faktiske påvirkningen på politikk var for lav.<sup>94</sup> Det virket altså som om myndighetene selv mente de hadde gitt mer makt til utvalget enn det utvalget selv gikk med på. I undersøkelsen fra 2001 fremkom det at innvandrerne ikke følte utvalget hadde innflytelse på grensepolitikk, men noe større muligheter for å påvirke integreringspolitikken. Dette gav konkrete utslag i årene fremover.

Ikke alle var like fornøyde med organiseringen av Kontaktutvalget. Utgangspunktet for nominasjonsprosessen forut for oppnevning av innvandrerrepresentanter til utvalget var KIMs egen interne adresseliste over organisasjoner. I Jon Rogstads *Demokratisk fellesskap* (2007) beskrives hvordan sentrale informanter kritiserte KIM for etter hvert å ikke fungere etter myndighetenes intensjoner. KIM var i praksis blitt nettverksbasert, og «det var umulig å få valgt inn nye personer som ikke ble lansert av kontaktpersonene».<sup>95</sup> Rogstad unnlot å felle noen dom over sannhetsgehalten i påstandene, men brukte dem for å vise hvordan kritikken av KIMs legitimitet vanskeliggjorde utvalgets arbeid. Problemstillingen er egnet til å synliggjøre hvilke utfordringer som kan ligge i å sikre reell representasjon av innvandrerbefolkningen i samarbeid med myndighetene.

Det skulle altså vise seg å bli avgjørende for interessegrupper blant innvandrerne å være tidlig organisert, for slik å komme med helt fra starten i KIM, og dermed oppnå en viss grad av politisk innflytelse. Det kan fremstå som en førstemann-til-mølla ordning, der de som var i en gunstig posisjon fra start fikk et fortrinn i lang tid fremover. Det fantes på 80-tallet ennå ingen innvandrerorganisasjoner som var opptatt av sekularisme i norsk kontekst. Det var likevel

---

<sup>93</sup> Allern/Helgesen/Predelli 2001:42

<sup>94</sup> Allern/Helgesen/Predelli 2001:25

<sup>95</sup> Rogstad 2007:115

ankommet en politiske flyktninger i kjølvannet av tilbakevendelsen til islam i den muslimske verden, da i hovedsak sekulære som hadde flyktet fra revolusjonen i Iran. Medlemmer av det iranske kommunistpartiet som var kommet til Norge, og deres likesinnede, traff hverandre i starten i svært uformelle settinger, hvor det som oftest stod på agendaen var å diskutere situasjonen i hjemlandet. Her som i Iran var det på den politiske venstresiden de mest religionskritiske befant seg på denne tiden, men det skulle gå lang tid før fokuset ble vendt mot norske forhold. Mye av årsaken til dette var naturlig nok at man i starten ikke så for seg et permanent eksil.<sup>96</sup> Den fundamentalistiske vendingen i muslimske land skulle imidlertid vise seg å ikke være et kortlivd fenomen.

Utover på 80-tallet kom det altså en motreaksjon mot den multikulturalismen som hadde lagt fundamentet for integreringspolitikken i Norge og vesten for øvrig. Retorikken om å ivareta de opprinnelige verdiene var tett forbundet med den nye høyrebølgen, og dens problematisering av det nye kulturelle mangfoldet. Dette falt mange steder i god jord hos en arbeiderklasse som opplevde et økende press på arbeidsmarkedet. Den resulterende høyrepopulismen gav opphavet til det nye utvidede rasismebegrepet. Oppvurderinger av den såkalte nasjonale kulturen og kritikk av andre kulturer som kunne få ekskluderende konsekvenser for innvandrere, måtte regnes som rasistisk diskriminering. Dette synet fikk bredt politisk gjennomslag og preget media, men en slik sementering av multikulturalistisk retorikk i møte med kritiske motstemmer forårsaket en dyp splittelse i debatten om innvandring, mellom den kosmopolitiske fremtidsoptimismen og den folkelig-populistiske nostalgien.

Det er en forenkling å definere den første optimistiske varianten som «elitens» holdninger, og den kritiske og kanskje pessimistiske tilnærmingen som forbeholdt rent populistiske strømninger. I Stortingsmelding nr. 39 (1987-88), den første som i en viss grad forholder seg til Norge som et multikulturelt samfunn, er det tydelig å se at man allerede her i stor grad var gått bort fra mange av de tankene som hadde preget etableringen av integreringspolitikken. Det fantes allmenne verdier i det norske samfunnet man ikke kunne velge bort. Tanken om nødvendigheten av grupperettigheter stod likevel fortsatt sterkt, og den nye verdibevisstheten ble mulig underkommunisert sett i forhold til særtiltakene, som vakte langt mer

---

<sup>96</sup> Intervju med Hadi Rah 22.11.2016

oppmerksomhet. Det kan hevdes at innvandringskritikk var blitt et tabubelagt tema, i den forstand at innvandringspolitikken hadde begynt å forholde seg til den, samtidig som den ble omgått i den offentlige samtale.

En sammenlignbar splittelse i møte med det flerkulturelle samfunnet foregikk på samme tid i innvandrer miljøene. Forskjellen er at her var det den verdikonservative diskursen som fikk elitepreg over seg, ettersom autoritetene både i opprinnelseslandene og i de nye eksil-samfunnene i Europa, av ulike årsaker, i økende grad var religiøse. Da de ikke-vestlige innvandrerne i Norge for alvor begynte å etablere seg som permanente innbyggere på 80-tallet, var det altså svært dårlige kår for å opprette sekulære/religionskritiske nettverk og strukturer. De mest innflytelsesrike i innvandrer miljøene var de religiøse autoriteter, og kritikk av innvandreres kultur og religion var blitt å regne som uheldig både i det meste av politisk debatt og i media. Opprettelsen av de første viktige kontaktflatene mellom innvandrer miljøene og myndighetene, som i tiden fremover skulle informere norsk integreringspolitikk, ble opprettet i dette klimaet. Utad skulle fortsatt multikulturalistiske idealer poengteres, men integreringspolitikken bar nå preg både av ett nytt norsk fokus på opprinnelige verdier som ikke var uttalt, og av å være informert av de konservative segmentene blant innvandrerne.

## ***Kapittel 4: Religion, rasisme og Rushdie 1988-2001***

### ***Innledning***

I løpet av 1990 tallet skjedde det omfattende endringer i identitetsforståelsen til både vestlige europeere og de ikke-vestlige innvandrerne til Europa. Politisk islams økte tilstedeværelse i vestlige land ble synliggjort av en rekke konflikter med opphav i religiøse motsetninger, hvorav Rushdie-saken fikk størst betydning. Dette, kombinert med en politisk brytningstid i etterkant av Berlinmurens fall, som forårsaket problematisering av nasjonale identiteter og etnisitet, gjorde at fokuset i spørsmålene om diskriminering og integrering som dukket opp, i stadig større grad ble rettet mot kultur, og i særlig grad religion. Spesielt for innvandrerne ble spørsmål om identitet stadig oftere koblet opp mot det som nå tydeligst skilte dem fra majoritetsbefolkningen: deres muslimske tro. Jeg skal i dette kapitlet forsøke å forklare hvordan religion ble slik et nøkkelbegrep i identitetsspørsmål i løpet av tiåret, og hvor avgjørende Rushdie-affæren var for denne utviklingen.

Jeg vil undersøke religionens stadig større betydning blant ikke-vestlige minoriteter i løpet av disse årene. Gradvis ble en ideologi formet der både en identitet som vestlig innbygger og en markering av forskjell fra vestlige verdier ble sentralt. Denne fikk etter hvert betegnelsen euroislam. Jeg vil også følge utviklingen av multikulturalistisk teori videre, som ble omfattende analysert og problematisert i perioden. Både de vestlige statenes overbevisning om at multikulturalismen deres var tuftet på et sett universelle verdier, og spørsmålet om hvorvidt grupperettigheter ivaretok menneskerettigheter på en god måte, ble satt under lupen. Hvordan ordskiftet i den generelle innvandringsdebatten endret seg som følge av dette nye fokuset på religion som den sentrale identitetsmarkør må også belyses.

Med utgangspunkt i dette vil jeg se på hvordan den norske integreringspolitikken på 90-tallet forholdt seg til denne problematiseringen av graden av forskjell i det nye multikulturelle samfunnet som reiste seg fra flere hold, både blant teoretikere og i folkelig debatt. Som vi skal se, skulle det ta tid før disse refleksjonene ble synlige i politikk, i Norge som i resten av Europa. Stortingsmelding nr. 17 1996-97 *Integreringsmeldingen. Om innvandring og det flerkulturelle Norge* anerkjente at Norge i løpet av de siste årene hadde blitt et mangfoldig samfunn. Retorikken var hentet fra multikulturalismen, men mangel på refleksjoner rundt identitet og hva begrepet integrering faktisk innebar, gjorde at en konkret integreringspolitikk i praksis lot vente på seg.



Til sist vil jeg forsøke å vise hvordan denne integreringspolitikken kombinert med fokuset på religiøs forskjellighet i offentlig debatt virket inn på de sekulære innvandrerne i Norge. I og med at de utenforstående man ønsket å innlemme nå var blitt definert ut fra deres religiøse overbevisning, ble den inkluderende politikken i stadig større grad rettet mot religiøs annerledeshet, mot islam. Dette gav økt politisk og sosial innflytelse til de religiøse autoriteter, som igjen gav resten av innvandrerbefolkningen en bekreftelse på det religiøse aspektet av deres identitet. De sekulære innvandrernes religionskritikk rettet seg nå i allmennhetens øyne ikke mot religiøse autoriteter, men mot en hel minoritetsgruppe. Motstemmene mot de som presiserte viktigheten av å bevare muslimske verdier i møte med det sekulære nådde ikke offentlighetens lys, både på grunn av de religiøse autoritetenes stadig sterkere stilling, og på grunn av antidiskriminerende tiltak fra det offentlige.

### ***Brytningstid i Europa. Muslimsk identitet markeres.***

På 1990 tallet ble de ikke-vestlige innvandrerne satt under ytterligere press fra to flanker. Jeg skal her forsøke å forklare hvorfor religion ble slik et nøkkelbegrep i identitetsspørsmål for dem i løpet av tiåret. Fra den europeiske høyresiden ble kulturelle forskjeller i stadig sterkere grad fremhevet som eksempler på hvordan de europeiske identitetene stod i fare etter hvert som grensene ble åpnet for migrasjon. Fra islamske autoriteter vokste kravet om å markere sin identitet som muslim i det sekulære Europa. Hudfarge og etnisitet fortsatte å vike tilbake for religion som tema i debattene. Hvor utslagsgivende var Rushdie-saken? Jeg vil argumentere at den var den definitive etableringen av religion som viktigste markør for tilhørighet.

Begynnelsen av 90-tallet var en brytningstid i Europa. Berlinmuren var revet, og jernteppet som hadde begrenset den europeiske befolkningens mobilitet var løftet. Etniske konflikter, blant annet i det tidligere Jugoslavia, satte deler av disse befolkningene i bevegelse, samtidig som det indre markedet i EU fra 1993 la til rette for et internasjonalt arbeidsmarked.

Migrasjon ble et av de mest sentrale og kompliserte spørsmål i det europeiske samarbeidet. Grethe Brochmann skriver at mange forfattere begynte å snakke om identitetsproblemer i de europeiske befolkningene på denne tiden, som følge av de store samfunnsendringene. De tydeligste utslagene var fremveksten av ekstreme høyrebevegelser, spesielt i Tyskland og Frankrike. Uroen knyttet seg til migrasjonens påvirkning på arbeidsmarkedet, men også i stor

grad til frykt for at den nasjonale identitetsfølelsen ville undermineres av immigrantene.<sup>97</sup> De ikke-vestlige innvandrerne, med sine synlig annerledes kulturelle identiteter, fremstod nok som mer vesentlige i den komplekse problematikken enn de i realiteten var, både fordi de var iøynefallende i offentligheten og fordi høyrebevegelsene overdrev deres betydning for egen politisk gevinst. Men politisk islam hadde altså etablert seg i Europa, og skulle i løpet av tiåret bringe innvandrernes identitet på banen på tydeligere vis enn de høyreekstremer var i stand til.

I 1988 utkom boken *The Satanic Verses*, skrevet av den britisk-indiske forfatteren Salman Rushdie. Både tittelen på boken og andre deler av innholdet var referanser til Koranen, og ble fra dag én ansett som en blasfemisk bok av mange muslimer. Kontroversen nådde likevel nye uante høyder da den øverste lederen for Irans nye prestestyre, Ayatollah Khomeini, den 14. februar 1989 utstedte en *fatwa* (en juridisk vurdering ifølge islamsk rettslære,<sup>98</sup> i dette tilfellet en dødsdom) over Rushdie. Saken førte til at muslimer følte et krav om å markere at et angrep på deres profet var et angrep på alle muslimers identitet, både i vesten og ellers i verden, og demonstrasjoner i stor skala fant sted nær sagt overalt hvor boken ble utgitt. Rushdie gikk under jorden, og omfattende sikkerhetsrutiner var nødvendige hvor enn på kloden han beveget seg. Styresmakter verden over befant seg i diplomatiske dilemmaer, og var forsiktige med å utvise støtte til den dødsdømte forfatteren. Demonstrasjonen i Oslo 25. februar 1989 var den første store markeringen av muslimsk tilstedeværelse i Norge. 3000 demonstrerte, under slagordene «Allah er stor» og «Rushdie satan», og krevde utgivelsen stoppet.<sup>99</sup>

Protestene verden over begrenset seg ikke til fredelige demonstrasjoner. En rekke voldelige episoder fulgte i kjølvannet, noe heller ikke Norge ble skånet for. Aschehougs forlegger William Nygaard hadde insistert på prinsippet om ytringsfrihet og utgitt boken på tross av alle advarsler. 11. Oktober 1993 ble han utsatt for et attentatforsøk på parkeringsplassen sin. Få var i tvil om den ukjente gjerningsmannens motiver, men koblingen mot blasfemi og ytringsfrihet ble ikke uttrykt av de offentlige instanser som stod bak etterforskningen. Det gikk flere år før politiet offentlig satte drapsforsøket i sammenheng med fatwaen mot

---

<sup>97</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:276

<sup>98</sup> Store Norske Leksikon <https://snl.no/fatwa>

<sup>99</sup> Nore 2009:151

Rushdie.<sup>100</sup> At dette var en markering fra styret i Iran, var imidlertid mange av de iranske politiske flyktningene som bodde i Norge overbevist om.<sup>101</sup>

Var Rushdies bok den første som hadde utfordret islam på denne måten? Svaret er nei. Så hva hadde da forandret seg på slutten av 80-tallet, som førte til slike voldsomme reaksjoner?

Kenan Malik gjorde en grundig analyse av endringene i det engelske samfunnet i boken *From Fatwa to Jihad. The Rushdie Affair and its Legacy*. (2009) Malik sammenligner opptøyene i forbindelse med Rushdie-saken med de såkalte Birmingham-opptøyene i 1985, bare et par år tidligere. Her hadde det funnet sted antirasistiske demonstrasjoner, der fokuset var på diskriminering på grunnlag av hudfarge. Britiske myndigheter hadde i etterkant tatt politiske initiativ for å trekke minoritetsgruppene inn i det demokratiske system. Mange paraplyorganisasjoner basert på tro ble tildelt midler. Om man trengte statlige midler var det en fordel å presentere seg som muslim, fordi det ifølge den multikulturelle byråkratiske tankegangen var en autentisk identitet, i motsetning til å være fattig eller vanskeligstilt. Slik ble den muslimske identiteten styrket, både gjennom mulighet for makt og penger, og gjennom konstant bekreftelse.<sup>102</sup>

Unge minoritetsungdommer som tidligere hadde organisert seg i antirasistiske organisasjoner med tilhold på den politiske venstresiden kanaliserte nå sitt engasjement annetsteds. Dette sammenfalt med en global fremvekst av radikal islam, blant annet i Iran, Afghanistan og Pakistan. Malik hevdet den antirasistiske kampen i denne perioden forandret seg fra å være et spørsmål om retten til likeverd til et spørsmål om retten til å være forskjellig, og fra å handle om hudfarge til å handle om religion. Det å være «radikal» hadde betydd at man som innvandrer var tvers igjennom sekulær, bevisst vestlig innstilt og venstreorientert. Nå ble betegnelsen brukt om religiøse fundamentalister.<sup>103</sup> En konsekvens av Rushdie-affæren var altså et gjennombrudd på mange måter for Martin Barkers «nye» rasismebegrep.

Grunnlaget for omfattende religiøst motiverte protester av den typen som Rushdie-saken representerte var dermed todelt. Den muslimske identiteten hadde siden 80-tallet blitt styrket, både av stadig bekreftelse fra vestlige myndigheter og av den økte innflytelsen til religiøse autoriteter. En konsekvens av europeiske myndigheters ønske om å identifisere autoriteter i innvandrer miljøene for å utvikle kontaktflater, var at de religiøse autoritetene som allerede

---

<sup>100</sup> Nore 2009:137

<sup>101</sup> Intervju Lily Bandehy 22.10.2016

<sup>102</sup> Malik 2009:85

<sup>103</sup> Malik 2009:14

befant seg i gunstig posisjon for dette ble ytterligere styrket. Samtidig hadde kulturelle konflikter stadig oftere blitt brakt på banen av høyrebevegelser, der budskapet i bunn og grunn var det samme som islamistenes: de ikke-vestlige innvandrerne var ikke kompatible med det sekulære samfunnet. Selv om dramatikken som utspilte seg var utslag av prosesser som hadde pågått over lengre tid, representerte Rushdie-affæren et brudd i den forstand at identitetskonfliktene ble synlige i en helt annen grad enn tidligere. For første gang fant det sted en større muslimsk demonstrasjon i Norge, og konflikten forble i etterkant i bevisstheten til både innvandrerne og majoritetsbefolkningen.

### ***Religion kommer i fokus. Rasismebegrepet endrer seg.***

Etter all diskusjonen rundt innvandrernes muslimske identitet som fulgte Rushdie-saken, ble religion det helt sentrale temaet i nye spørsmål om diskriminering og utestenging. Jeg skal her undersøke hvordan ordsiftet i innvandringsdebatten endret seg som følge av dette nye fokuset på religion som identitetsmarkør.

Offentlige holdninger til religiøse forhold ble nå også sett på som uttrykk for holdninger i forhold til rasisme. Ettersom ordet rase var forsvunnet fra retorikken, mente mange at det nå var viktigere å se på etnisk segregerende konsekvenser av kritikk av islam enn å debattere hvorvidt intensjonene bak var direkte motivert av «rase». Ikke alle var enige i denne utviskingen av skillet mellom rasisme og religionskritikk, heller ikke i innvandrerbefolkningen. I tillegg stilte mange spørsmålstegn ved bildet av en minoritetsbefolkning som for det meste ble formet utenfra. Segregerende drivkrefter kunne også tenkes å finnes i minoritetsbefolkningene selv.

Da Bente Puntervold Bø beskrev diskriminering på boligmarkedet i *Innvandring eller Utestenging?* (1987), var det forskjellsbehandling på grunnlag av hudfarge som var tema. Hun brukte også begrepet *utstøting* om hvordan innvandrere på ulike nivåer, fra personlige til strukturelle, ble ekskludert. Objektet for denne utstøtingen kunne ifølge Bø være alle innvandrere, bestemte nasjonalitetsgrupper eller enkeltpersoner. Religiøse og kulturelle grupperinger var ikke med i vurderingen hennes. Etter opprøret som fulgte utgivelsen av *Sataniske Vers* (1988) ville dette vært utenkelig.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Bø 1987:106

Denne nye forståelse av rasismen fikk etter hvert stor innflytelse i antirasistiske miljøer i Norge, som Antirasistisk senter. Sosiologen Mette Andersson var blant dem som hevdet at fordi norske myndigheter tradisjonelt har operert med den klassiske definisjonen rasisme, så har man kunnet drøfte innvandring uten å problematisere diskriminering på makronivå.<sup>105</sup> Det var altså ikke slik at den strukturelle forskjellsbehandlingen hadde opphørt fordi rase eller hudfarge ikke lenger var et tema. Muslim var blitt et av de nye kodeordene for mørkhudet innvandrere. Det som skulle kunne kalles en diskriminerende ytring, eller en diskriminerende politikk, måtte derfor ikke begrenses til eksplisitt forskjellsbehandling på grunnlag av rase/etnisitet. Også diskriminering på grunnlag av religion måtte sees som i bunn uttrykk for rasisme. Det viktige var om konsekvensene av handlingene ble negative utslag for de etniske minoritetene, ikke om motivasjonen påviselig var basert på negativt syn på en «rase».

Kritikk av denne vide forståelsen kom fra blant annet sosialantropologen Inger-Lise Lien. I boken *Ordet som stempler djevlene* (1997) ønsket hun å se på forholdet mellom ordet rasisme og virkeligheten, altså «sannhetskriteriet». Negative ytringer om innvandrere kan være sanne, og derfor ikke rasistiske. Om man så på utsagn helt uten negative intensjoner som rasistiske, om de førte til at andre fikk økt frykt for innvandrere, da ville det være problematisk for de som ønsket å bedre innvandrernes kår ved å ta opp dårlige sider ved innvandrernes tradisjoner i møtet med den norske virkeligheten. I hennes undersøkelser av innvandrere på 90-tallet stilte de seg uforstående til at nordmenn hadde blitt spesielt rasistiske, og så på det som en feilfremstilling i media. Dette mente hun kunne skyldes at innvandrernes rasismegrep var knyttet til deres erfaringer fra kastesystemet på landsbygda, der den klassiske formen for rasisme slett ikke var et smalt fenomen, mens mediene nå lå nærmere nyrasisme i begrepsbruken. Hun advarte mot at jevne antirasismekampanjer som fremstilte nordmenn som jevnt over rasister kunne fyre opp under innvandrernes mistro mot nordmenn.<sup>106</sup>

Andre hadde forsøkt å forklare strukturell segregering i samfunnet uten å anvende rasisme som forklaring. Den amerikanske økonomen Thomas Schelling beskrev sent på 70-tallet hvordan den segregerende «usynlige hånden» av mange små preferanser kan ende opp med samme konsekvenser som institusjonell forskjellsbehandling. For eksempel kan to nystartede restauranter i starten tiltrekke seg like mengder kunstnere og forretningsfolk, mens relasjoner og små preferanser over tid segregerer de to gruppene fullkomment, uten at det trenger å ligge

---

<sup>105</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:67

<sup>106</sup> Lien 1997:188

noen intensjon om dette bak.<sup>107</sup> Det er i sving en snøballeffekt, der likheter tiltrekkes av hverandre. At et mangfoldig samfunn i enkelte henseender er segregert gjør det altså ikke åpenbart at en bevisst eller ubevisst strukturell forskjellsbehandling finner sted, årsakene kan også tenkes å finnes hos de adskilte minoritetene. I løpet av tiåret ble både den skjulte rasismen og den selvpåførte isolasjonen temaer i norsk politikk. Minoritetene skulle delta i samfunnet, og storsamfunnet skulle ikke vanskeliggjøre dette gjennom kritikk av deres religion. Religionskritikk var dermed blitt et uheldig hinder for integrering.

### ***Multikulturalismen funderes i dypere ulikheter. Diasporamentalitet og Euroislam.***

Ulikhetene som kom til syne ble lagt merke til. I løpet av 1990-tallet gjennomgikk multikulturalismen konstant intern kritikk fra dens egne ledende teoretikere. Her skal jeg redegjøre for de endringene som fant sted, etter hvert som utfordringene i det flerkulturelle samfunnet ble tydelige. Både Charles Taylor og Will Kymlicka var dypt kritiske til statenes refleksjoner rundt integreringspolitikken og dens implementering i praksis. Rogers Brubaker gikk så langt som å si at til tross for den vedvarende multikulturalistiske retorikken var assimilasjon på full fart tilbake, om enn i en modifisert utgave.

Også muslimske lærde reflekterte over forskjellene. De europeiske muslimske tenkerne innvendte at integrasjon ikke kunne lykkes om målet var å gjøre innvandrerne sekulære, så essensiell del av deres identitet var religionen. Dette kom fra religiøse autoriteter, men påstanden ble likevel underbygget av forskning på hvordan religion påvirker identitet i migrasjons-situasjoner. Fenomenet ble kalt for *diaspora mentalitet*. Som vi skal se, måtte det flerkulturelle samfunnet tuftes på større forskjeller enn det myndighetenes integreringspolitikk til da hadde åpnet opp for.

Rushdie-affæren satte et helt nytt fokus på kulturforskjeller. Hvordan ulike kulturer kan sameksistere i et samfunn ble en stadig tilbakevendende diskusjon i løpet av nittitallet. På mange måter ble den moderne multikulturalistiske teorien utviklet i denne perioden, og jeg skal bruke litt tid på å synliggjøre endringene i tankegang. Den canadiske filosofen Charles Taylor, en av de sentrale bidragsyterne i debatten, formulerte i *The Politics of Recognition* (1994) det multikulturalistiske dilemmaet som et spenningsforhold mellom *equal dignity* og

---

<sup>107</sup> Lien 1997:165

*distinctiveness*. Menneskene og gruppene har verdi i kraft av å være grunnleggende likeverdige, men også i kraft av deres unikheter. Vesten hadde sett en progresjon i anerkjennelse av individuell identitet under likhetsprinsippet. Adelige titler hadde forsvunnet. Skillet mellom Mrs. Og Miss hadde forsvunnet som tiltaleformer. Likheten var blitt individualisert til det autentiske individet, mente han. Å være autentisk innebar å være tro mot sin egenart, og det også i kulturell forstand, som medlem av et folk. Å tillegge noen universelle rettigheter som mennesker måtte ifølge Taylor innebære anerkjennelse av at det eksisterte grunnleggende forskjeller, også i tro og menneskesyn.<sup>108</sup>

Likeverdigheten var også for Taylor individuell, men individene ble samtidig sett på som innehavere av kulturelle identiteter som var særegne, og som burde anerkjennes.<sup>109</sup> Identitet er hvor vi kommer fra. Måten disse kulturelle identitetene kunne anerkjennes på, var at kulturen selv, gruppen av mennesker, ble tilkjent rettigheter. Rushdie-affæren var for Taylor et eksempel på hvor feilslått de liberales insistering på et skarpt skille mellom religion og politikk var. Liberalismen er ingen mulig møteplass for kulturer, skrev han. Den er selv en kjempende tro. Sekularisme er en del av dens eget vokabular.<sup>110</sup> Det var altså på tide å gjøre alvor av de multikulturalistiske intensjonene for vestens del, og problematisere selv de mest etablerte og fundamentale sekulære verdiene. Rushdies kritikere var en naturlig del av meningsmangfoldet i det flerkulturelle samfunnet. Taylor ønsket å ta multikulturalismen et steg videre, til et mangfold av dypere forskjeller.

En annen svært innflytelsesrik canadier i 1990-tallets debatter var Will Kymlicka. At Canada skulle bli så toneangivende for den teoretiske utviklingen kan ha mange årsaker. Kymlicka selv understreket at Canada var et land med en meget ambisiøs innvandringspolitikk, med prosentvis dobbelt så mange innvandrere som USA. Canada hadde offisielt erklært å føre en multikulturalistisk politikk allerede i 1971, og på 90-tallet var kritikken mot den i ferd med å forsterke seg. Det ble sagt at den multikulturalistiske tilnærmingen underminerte innvandrernes historiske tendens til å integrere seg. Kymlicka mente tilhengerne av politikken måtte ta en del av skylden for meningsklimaet. Omtrent alle undersøkelser gjort på emnet hadde konkludert med at liten innsats av politikere hadde blitt satt inn på argumentasjon. Man hadde anvendt «kulturell diversitet» og «toleranse» som om dette var selvforklarende positive begreper. Multikulturalismen hadde blitt innført uten en godt utviklet teori eller langsiktig

---

<sup>108</sup> Gressgård 2005:13

<sup>109</sup> Gressgård 2005:13

<sup>110</sup> Taylor 1994:40

strategi i bunn. Resultatet hadde blitt en virkelighetsfjern debatt, der uinformerte kritikere kom med anklager om hvordan integreringspolitikken feilet som ikke hadde rot i virkeligheten, mens multikulturalismens tilhengere gjentok mantraene om toleranse og diversitet uten å forklare prinsippene mangfoldet og toleransen skulle tuftes på.<sup>111</sup>

Kymlickas egen versjon av multikulturalisme inkluderte de samme grupperettighetene som Taylor, men for å unngå relativismen satt han som en forutsetning at gruppene måtte være liberale innad. Dermed hadde fortsatt individuelle rettigheter forrang. Friheten til å velge å tilslutte seg majoriteten eller ikke stod som grunnleggende verdi, men man kunne altså ikke velge å være intolerant.<sup>112</sup> Dette sentrale ankepunktet mot grupperettigheter var altså en del av den teoretiske debatten allerede på 90-tallet. Det skulle gå lengre tid før problemstillingen ble løftet i utstrakt grad i politikken. Kymlickas multikulturalisme var samtidig basert på hans syn på liberalismen som historisk tett knyttet til nasjonalismen. Staten hadde pliktet å promotere individuell frihet, men også et bestemt folk med en bestemt kultur: en nasjon. Indianerne i Nord-Amerika krevde å bli anerkjent gjennom lovverket på en måte som lot dem overleve som en distinkt gruppe. Kymlickas mål var å utarbeide en liberal teori som ivaretok slike minoriteter. Han hevdet som Taylor at en verdinøytral offentlighet var en umulighet. Det samme var et strengt skille mellom etnisitet og stat. Staten ville alltid ende opp med å promotere en viss kulturell identitet, dermed ville behandlingen av minoriteter kontinuerlig være et viktig tema.<sup>113</sup>

Disse tankene fikk stor innflytelse også i Europa, samtidig som det ble debattert hvorvidt en slik politikk var overførbar på den europeiske minoritetssituasjonen. Kymlicka selv understreket i *Finding Our Way* (1998) at historien viste en annen kapasitet og motivasjon til å delta i ambisiøse nasjonsbyggende prosjekter som multikulturalismen hos ikke-innvandrede nasjonale minoriteter. Innvandrere hadde gjennom historien stort sett akseptert assimilering, etter frivillig å ha forlatt sin egen kultur. Kritikerne mente den multikulturalistiske politikken effektivt hindret dette, og det var de muslimske innvandrernes iøynefallende bevaring av eget levesett som var årsaken til bekymringene. Kymlickas dom over multikulturalismen i Canada hadde en annen konklusjon. Den hadde lyktes på det viktigste punktet: å reforhandle vilkårene for integrering. Men resultatet av disse reforhandlingene hadde man altså mislykkes

---

<sup>111</sup> Kymlicka 1998:16

<sup>112</sup> Gressgård 2005:16

<sup>113</sup> Modood 2007:25



med å synliggjøre i offentlige dokumenter og debatt. Hvilke rettigheter hadde minoritetene ervervet? Hvor gikk toleransens grenser?<sup>114</sup>

Endringene i holdninger til assimilasjon på 90-tallet ble gjenstand for undersøkelse i Rogers Brubakers artikkel *The Return of Assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany and the United States* (2001). Ut ifra forskning på offentlig diskurs i Frankrike, offentlig politikk i Tyskland og akademiske undersøkelser i USA, mente han å se at assimilasjon var på vei tilbake, etter flere tiår med i praksis multikulturalisme. Det var likevel ikke den klassiske, i stor grad diskrediterte, formen for assimilasjonsteori som vendte tilbake, men en mer analytisk kompleks forståelse. Assimilasjon hadde blitt et meget belastet ord, som vakte assosiasjoner til historiske overgrep overfor minoriteter både i USA, Frankrike og Tyskland. Nyanseringen Brubaker ønsket å gjøre, var mellom assimilasjon forstått som ren absorbering, å bli tatt opp i et større hele og på sett og vis få sin identitet tilintetgjort, og assimilasjon forstått som en prosess, en utviklingsretning, der det med hensyn til visse aspekter er i ferd med å oppstå høyere grad av likhet. Selv om begrepet assimilering var tilbake, var konseptet endret. Det dreide seg ikke lenger om en automatisk oppvurdering av majoritetskulturen, men om integreringshensyn. De som skulle assimileres var ikke passive objekter, leirklumper som skulle formes, men aktive subjekter i assimilasjonsprosessene.<sup>115</sup> Å være aktive subjekter i en slik prosess på vestlige premisser var imidlertid ikke aktuelt for de toneangivende muslimske autoritetene.

En av de mest innflytelsesrike muslimske tenkerne i perioden var sveitseren Tariq Ramadan. Hans doktoravhandling i filosofi omhandlet Nietzsche som filosofisk historiker, men det var som (kanskje den fremste) talsmann for den muslimske minoriteten i Europa han gjorde seg bemerket. I hans bok *To be a European Muslim* (1999) tok han til orde for at tendensen blant unge, europeiske muslimer mot slutten av forrige århundre til å gjenopplive islamsk spiritualitet og praksis, ikke bare måtte sees på som uttrykk for en motstand mot Vesten, men som en positiv selvbekreftelse blant unge mennesker som gjenoppdaget sine røtter.<sup>116</sup> Den dynamikken disse muslimene så seg som en motkraft til, var vestliggjøringen. Ramadan argumenterte at den tradisjonelle islamske todelingen av verden i Dar al-Islam (Islams hus) og Dar al-Harb (krigens hus) ikke lenger hadde noe å gjøre med overmaktens virkelige innflytelsesområder med hensyn til sivilisasjon, kultur og politikk, og at vestliggjøringen nå

---

<sup>114</sup> Kymlicka 1998:65

<sup>115</sup> Brubaker 2001:543

<sup>116</sup> Ramadan 1999:142

kunne utrykkes bedre med begrepene sentrum og periferi.<sup>117</sup> For muslimene som befant seg i vesten, i systemets hjerte, oppstod det et spesielt krav for dem om å bære vitnesbyrd, å vise hvem de var. Samtidig insisterte Ramadan på at muslimsk identitet var et fundamentalt spørsmål om væren, mens begrepet nasjonalitet var av en helt annen karakter som identitets-element. Om noen skulle stille spørsmålsteget ved hvorvidt en muslim overhodet så på seg selv som en europeer, var dette helt misforstått, mente han. Muslimske identitet var svaret på et «hvorfor» spørsmål, nasjonal identitet svaret på et «hvordan».<sup>118</sup>

For Ramadan var det sekteriske, isoleringsprosessene, et av to naturlige instinktive reaksjonsmønstre en minoritet hadde som alternativer. Man kunne enten akseptere majoritetens verdier, og miste sin identitet gjennom assimilasjon, eller man kunne avvise den, og bekrefte sin annerledeshet gjennom klar adskillelse.<sup>119</sup> Ramadan var sterkt kritisk til det han mente var valget europeiske muslimer ble stilt overfor: fremskritt eller islam. Vesten ønsket muslimer uten islam. De ble påkrevd å velge bort det religiøse, og bli medborgere, forkjempere for frihet og individualitet. Hovedpoenget hans var altså at den gjengse vestlige forståelsen av integrering ikke tok høyde for mer enn rent overfladiske former for annerledeshet hos minoritetene. En slik multikulturalisme fremstod for Ramadan som meningsløs. På et punkt var han derimot helt på linje med europeiske myndigheter, og det var betydningen av å begrense innflytelsen tilskuddsgivende stater som Saudi-Arabia, Marokko, Algerie og Tyrkia hadde over moskéer og islamske organisasjoner.<sup>120</sup> Et spørsmål Ramadan i liten grad forsøkte å svare på, var hvorfor islamsk identitet tilsynelatende ble truet i en helt annen grad av vestliggjøringen enn tilfellet var for Europas øvrige religiøse minoriteter. Muligens kan en fremstilling av utfordringene til de sekulære innvandrerne også kaste lys over dette.

De psykologiske utfordringene i å bryte opp fra sitt hjemland og til en helt annerledes kultur forsvinner fort av syne når man diskuterer integreringsteori. Migrasjonsprosessers påvirkning på identitet er det forsket mye på. Den britiske sosiologen Robin Cohens *Global Diasporas* (1994) har utgjort en stor del av grunnlaget for dagens diasporastudie-felt. Seks faktorer, mente han, dannet sammen fenomenet *diaspora mentalitet*. (1) Utvandring fra et opprinnelig hjemland, ofte traumatisk. (2) Eventuelt på søken etter arbeid. (3) Et kollektivt minne og myte om hjemlandet. (4) En idealisering av forfedrenes land. (5) En bevegelse for tilbakevending til

---

<sup>117</sup> Ramadan 1999:177

<sup>118</sup> Ramadan 1999:194

<sup>119</sup> Ramadan 1999:213

<sup>120</sup> Ramadan 1999:255

hjemlandet. (6) En sterk etnisk gruppebevissthet opprettholdt over lang tid (7) En problematisk relasjon til vertsamfunnet. (8) En følelse av samhörighet med mennesker av samme etnisitet med mennesker i andre land. (9) Muligheten for kreative, berikende liv i tolerante vertsamfunn.<sup>121</sup> Et spørsmål som reiste seg, var om det fantes en sammenheng mellom utviklingen av en slik diaspora mentalitet og religion.

Jacqueline Hagan og Helen Rose Ebaugh publiserte i 2003 artikkelen *Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process*. Deres konklusjon var at religion måtte inkluderes i teorier om internasjonal migrasjon i samtiden. Migrasjonsforskere hadde hatt en tendens til å utelukkende fremheve økonomiske motivasjoner og sosiale nettverk som årsaksforklaring på utvandring, mens religiøs forskning hadde begrenset sin interesse for immigrasjon til rollen religion spilte i innvandremiljøene. Hagan og Ebaughs hypotese var at innvandrerne som regel tydde til religion når situasjonen følte utenfor kontroll, og at den dermed spilte en helt avgjørende rolle både for beslutningen om å emigrere, for å håndtere problemer på reisen og i konstruksjonen av transnasjonale sosiale strukturer.<sup>122</sup> Vi burde med andre ord forvente å se en forandring i religionens rolle i den kollektive identiteten i alle stadier av en migrasjonsprosess. Historien om de ikke-vestlige innvandrerne i Europa svekker ikke teorien. Religionens betydning ble her meget stor i eksil. Hadde da vestlige myndigheter bare forholdt seg til realitetene når de etter hvert anså de ikke-vestlige innvandrerne som essensielt religiøse? Stadig færre holdt fast ved tanken om grunnleggende likheter. Dommen fra både vestlige multikulturalisme-teoretikere og muslimske tenkere var utover 90-tallet klar: integreringstanken hadde ikke tatt høyde for hvor stor grad av forskjellighet som måtte inngå i det multikulturelle samfunnet. Sekularisme var ikke nødvendigvis en del av den felles verdiplattformen.

### ***Norsk integreringspolitikk på 90-tallet. Uklare verdier?***

Den norske integreringspolitikken på 90-tallet beholdt den multikulturalistiske retorikken, men var sjelden villig til å snakke med presisjon om verdier eller identitet. Multikulturalistisk teori hadde tatt konsekvensen av den graden av forskjellighet som ble avdekket i det multikulturelle samfunnet, ved å problematisere den nødvendige felles verdiplattformen. Hvorfor mislyktes norske myndigheter i dette? Det skal jeg prøve å gi et svar på her.

---

<sup>121</sup> Toticagüena 2000:16

<sup>122</sup> Hagan/Ebaugh 2003:1153

Kritikken mot innvandrere vokste i den generelle befolkning, dels på grunn av hendelser der innvandrerne selv synliggjorde verdiforskjeller, dels på grunn av politisk populisme. Stortingsmelding nr. 17 1996-97 *Integreringsmeldingen. Om innvandring og det flerkulturelle Norge* skulle redegjøre for den norske integreringspolitikken, men var grunnleggende uklar om alle de sentrale begrepene, som integrering, rettigheter, plikter og verdier. Innvandringspolitikken var i ferd med å endres, selv om argumentasjonen forble omtrent den samme.

Det var stor avstand fra multikulturalisme-teoretikernes debatter til det norske offentlige ordskiftet. Brochmann og Hagelund mener at det i Norge i hele perioden fra 70-tallet og frem til årtusenskiftet var et fravær av refleksjoner rundt nasjonen, og da «nasjon» i betydningen av både majoritetens nasjonale identitet, bevaringsverdige grunnverdier, samholdsproduksjon og vilkår for samfunnsolidaritet. Hva var det norske, og hvordan ble det påvirket av globalisering? Myndighetene unngikk å snakke om det i stortingsmeldingene, og simpelthen konstaterte at mangfoldet var berikende.<sup>123</sup> Den stadig sterkere understrekingen av forskjeller hos teoretikerne kom sjeldent til uttrykk i politisk retorikk. På tross av dette forsterket kritikken av innvandrerne seg i den offentlige debatt. Marianne Gullestad beskrev i *Det norske sett med nye øyne* (2002) et mulig politisk skille ved Rune Gerhardsens snillisme-kampanje i 1991, som hun selv satt i kontekst av nyliberalismen. Myndighetenes understøttende politikk ble kritisert av Gerhardsen, og selv om politikken overfor innvandrerne kun var et av flere eksempler kritikken tok for seg var det denne som fikk mest oppmerksomhet i offentligheten<sup>124</sup>. Det virker som om det eksisterte et økende krav til at politikerne skulle forholde seg til innvandringsproblematikk, men var det virkelig snakk om en gradvis økende skepsis i perioden? Hang dette i så fall sammen med populisme?

Meningsmålinger som omhandler innvandringsproblematikk er like gamle som første bølgen med arbeidsinnvandring til Norge, men systematiske og bredt anlagte holdningsundersøkelser som MMI og SSB ble en realitet først på første halvdel av 1980-tallet. Et spørsmål som har inngått i MMIs monitor siden 1985 er hvorvidt utlendinger i Norge bør leve som nordmenn. Her viser et viktig funn at holdningene varierte betydelig mellom 1985 og 2005. Norsk opinion var minst ambivalente til kulturelle konsekvenser av innvandring i starten. Så økte andelen nordmenn som mente innvandrerne burde tilpasse seg majoritetskulturen frem til 1993, før den begynte å synke igjen. Så når den et nytt toppunkt igjen i 2003, sannsynligvis

---

<sup>123</sup> Brochmann/Hagelund 2010:258

<sup>124</sup> Gullestad 2002:30

som følge av terroranslaget i New York. Utviklingen sammenfaller også med generelle utviklingstrekk i norsk økonomi, noe som bygger opp under påstanden om at innvandrerskepsis og lavkonjunktur henger sammen.<sup>125</sup> Dermed er det grunn til å både å mistenke at populistisk mistenkeliggjøring spilte inn på opinionen, og samtidig hevde at konkrete hendelser som terror fikk avgjørende konsekvenser for nordmenns holdninger til innvandrere i perioden.

Det fremgår også av undersøkelsene at politiske sympatier hadde stor betydning for holdningene. Venstre, AKP og SV-velgere var minst skeptiske til konsekvenser av innvandring. Ap, Sp, Krf og Høyre dannet en mellomposisjon, og de som stemte Frp skilte seg ut som grunnleggende avvisende til verdien av fremmedkulturelle innslag. Da kravet om at innvandrerne burde leve som nordmenn fikk økt tilslutning på 1990- og 2000-tallet ble det rekruttert ulikt fra de forskjellige partiene. Den største nedgangen i toleranse fant sted på venstresiden, hos SV og RV.<sup>126</sup>

Det var imidlertid ikke slik at innvandringspolitikk for alle dreide seg om å ha meninger om andre. Innvandrerne var også selv mye lengre på vei inn i politikken. Rundt årtusenskiftet ble det også gjort undersøkelser på forholdet mellom integrering og politisk deltakelse. En analyse av kommunevalget i Oslo i 1999, utført av Tor Bjørklund og Karl-Eirik Kval for Institutt for samfunnsforskning, hadde tre sentrale konklusjoner: (1) «Gettoisering» øker sannsynligheten for politisk deltakelse. Dette stred mot tidligere antakelser om motsetningsforholdet mellom segregering og integrering slik disse ble forstått. (2) Valgdeltakelsen blant norsk-pakistanere var over gjennomsnittet for Oslos befolkning. Og (3) De norsk-pakistanske kvinnene var spesielt aktive. Bjørklund og Kval forklarte resultatene med at bokonsentrasjon gjorde sosial mobilisering enklere.<sup>127</sup> Uavhengig av hvordan man forklarte det, var faktum at ikke-vestlige innvandrere var overrepresenterte i Oslo bystyre etter valget i 1999. Om politisk deltakelse er å anse som et sikkert tegn på integrering, var det altså en ganske godt integrert minoritetsbefolkning i hovedstaden på dette tidspunkt.

Hvilke forandringer i norsk innvandringspolitikk hadde 90-tallet ført med seg? Det er mulig å se terminologiske endringer i den politiske kursen i den neste meldingen om integrering,

---

<sup>125</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:261

<sup>126</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:261

<sup>127</sup> Rogstad 2007:37

Stortingsmelding nr. 17 1996-97 *Integreringsmeldingen. Om innvandring og det flerkulturelle Norge*. Norge ble nå konsekvent omtalt som flerkulturelt samfunn, og dette kulturelle mangfoldet var en ressurs som kunne maksimeres gjennom fokus på likestilling, deltakelse og integrering. Hovedbudskapet dreide seg i stor grad om verdier, og var tydelig ment å være et tilsvarende til bekymringer om at norske verdier nå var utfordret. Det var ikke slik at nasjonen nå for første gang måtte forholde seg til verdipluralisme. Norge har «betydelig erfaring» med verdikonflikter» ble det hevdet, og som eksempler ble spørsmål om kjønnsroller, samlivsformer og alkoholbruk gjennom historien trukket frem. Samfunnet skulle være åpent for et mangfold av verdier, men det ble samtidig presisert i den samme innledningen at rasisme og diskriminering stred mot «grunnleggende verdier». <sup>128</sup> Hva som var grunnleggende verdier utover dette, ble ikke tydeliggjort.

Hovedbudskapet i meldingen var altså tilsynelatende fundert på en antakelse om at det eksisterte en felles forståelse for hva som utgjorde grunnleggende verdier, også i et samfunn med mangfold av verdier. Det gjorde det neppe. Dette kan tolkes enten som en overvurdering av Norges erfaringsgrunnlag som heterogent samfunn, eller som et forøk på å kle i multikulturalistisk språkdrakt noe som i realiteten var en moderert assimilasjonspolitik. Det sterke fokuset på deltakelse var nytt, men regjeringen Jagland presiserte at dette var en videreutvikling av Stortingsmelding nr. 39 (1987-88). Mer enn lik tilgang på velferd var det nå interessant med lik mulighet til deltakelse, skriver Ingvild Andresen. <sup>129</sup> Men denne deltakelsen var også en plikt. «Alle, uansett bakgrunn, skal ha like muligheter, rettigheter og plikter til å delta i samfunnet og bruke sine ressurser. Deltakelse på like vilkår forutsetter at alle tar ansvar og gjør sine plikter i forhold til samfunnet.» <sup>130</sup> Borte virket frykten for assimilering å være, erstattet med en bekymring for segregering, marginalisering, og mangel på deltakelse. <sup>131</sup> I sin artikkel *En studie av to integreringstiltak og deres underliggende ideologi* (2011) kritiserer Ariana Fernandes meldingen for å være uklar på flere måter. Den spesifiserer ikke hvilke muligheter det henvises til, og heller ikke hvilke rettigheter og plikter som omtales. Innvandrersorganisasjonene, selv om de ble anerkjent som viktige for integreringsprosessen, ble ikke sett som viktige i rollen med å opprettholde innvandrernes kultur. Konklusjonen hennes er at selv om regjeringen brukte en multikulturell diskurs, fremgår det tydelig at de ikke inkluderte de grunnleggende ideene gjennom faktisk

---

<sup>128</sup> St.melding nr. 17 1996-97: 7

<sup>129</sup> Andresen 2005:44

<sup>130</sup> St. melding nr. 17 1996-97: 8

<sup>131</sup> Andresen 2005:45

implementering og praksis.<sup>132</sup> Den norske integreringspolitikken var altså fortsatt preget av multikulturalisme i retorikken, men ikke i politikken. Jørgen Melve kritiserte også selve integreringsbegrepet i meldingen for å være vagt. Integrering var ment å forstås som en motsats til assimilering, der innvandrerne «innen visse rammer» kunne videreføre kulturell eller religiøs egenart.<sup>133</sup> Det som ble gjort mest eksplisitt når det kom til hva som utgjorde god integrering, var at assimilasjon fortsatt skulle unngås. Men assimileringen man advarte mot var fortsatt den foreldede, klassiske varianten, og på mange måter en stråmann som gjorde at man fortsatt kunne snakke om integrering som «ikke-assimilering» uten å måtte presisere hvilke rammer for pluralisme som gjaldt.

Den norske integreringspolitikken på 90-tallet fremstår som splittet. På den ene siden hadde diskusjonen om store forskjeller og grunnleggende verdier som preget både den teoretiske og den folkelige debatten funnet veien inn i de politiske dokumenter, men på den andre siden valgte man å holde fast ved multikulturalistisk retorikk i en slik grad at den eneste grunnleggende verdien som ble fremhevet var toleranse. Ved å unngå å være tydelig på verdiene man fremhevet som så viktige, og hvilke rettigheter og plikter innvandrerne hadde, hadde man fortsatt å rulle tilbake den multikulturalistiske politikken uten egentlig å ha gjort det enklere verken å offentlig kritisere forhold hos innvandrerne eller debattere verdiforskjeller.

Det er også verdt å poengtere at så komplekse prosesser som integrering neppe lar seg fullkomment styre. Politiske endringer kunne også virke inn på integrering utilsiktet. Et eksempel på det er kontantstøtten, innført av Bondevik-regjeringen i 1998. Det var mange som mente dette ville få svært uheldige følger for integreringen av innvandrerfamilier. Barn som møtte opp første skoledag uten å ha vært i barnehage tidligere kunne mangle grunnleggende basiskunnskaper i norsk. Abid Raja (V) distanserte seg fra Venstres offisielle politikk i saken, og mente at den for mange slett ikke fungerte etter liberale intensjoner, men som en ny barriere mot barnas integrering.<sup>134</sup> Integreringshensynet ble imidlertid ikke funnet som tungtveiende argument. Slik kunne saker som ikke i utgangspunktet sorterte under innvandringspolitikk likevel få stor innvirkning på i hvilken grad integreringsmålene ble nådd.

---

<sup>132</sup> Bø 2011:66

<sup>133</sup> Mikkelsen 2003:188

<sup>134</sup> Raja 2008:58

### ***Staten og de muslimske organisasjonene knytter bånd.***

Hvordan virket den norske integreringspolitikken beskrevet i forrige kapittel, og det fokuset på religiøs forskjellighet som kom fra andre hold, inn på de sekulære innvandrerne i Norge på 90-tallet? Det forsøker jeg å gi et svar på i dette kapitlet.

Spørsmålet om lederskap blant innvandrerne i Norge ble stadig viktigere, også for myndighetene. Myndighetene strakte seg mot de muslimske organisasjonene for å innlede samarbeid, og organisasjonene på sin side innrettet seg etter myndighetenes ønsker for å oppnå tilskudd og politisk innflytelse. Det ble ønskelig både fra offentlig side og fra imamene å innlemme flest mulig av innvandrerne i organiserte religiøse fellesskap. 1990-årene blir karakterisert som en institusjonaliseringsfase av islam i Norge. Sekulære innvandrernettverk ble ikke utviklet på samme måten. Innvandrere som var kritiske til islam ble stadig advart om at deres kritikk kunne føre til rasisme. Konflikter innvandrerne i mellom måtte unngås, og i mangfoldets navn valgte myndigheter og media jevnt over å ta parti med dem som stod for andre verdier enn majoritetsbefolkningen.

På slutten av nittitallet ble det samlet sammen en rekke studier av utviklingen av muslimske samfunn i Europa og Nord-Amerika. Undersøkelsene så nærmere på utfordringene muslimene hadde hatt med å integrere seg i sine nye hjemland, og de politiske tiltakene statene hadde implementert for å inkorporere muslimene som innbyggere. Resultatet var boken *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens* (2002), redigert av Yvonne Yazbeck Haddad. Det norske bidraget stod Kari Vogt for. Av de generelle problemstillingene for muslimske innvandrere i vesten, ble spørsmålet om lederskap trukket frem som sentralt for identitetsdannelsen. Imamer med utdanning fra tradisjonelle islamske institusjoner kom til eller ble hentet til vestlige land for å overta lederskapet over trossamfunn og organisasjoner. De hadde svært varierende kunnskap om samfunnene de var kom til. Innflytelsen de religiøse autoritetene i muslimenes hjemland hadde over korantolkning og emigrantenes dagligliv holdt seg sterk. Det var dermed flere ulike krefter som etter hvert sørget for at nettverkene og organisasjonslivet, i det hele tatt integreringspremissene, ble ytterligere sentrert rundt den religiøse ledelsen for de ikke-vestlige innvandrerne til Europa. Både styresmaktens ønske om å identifisere et lederskap for direkte samarbeid, og samtidig de selvutnevnte religiøse lederne



som villig tilpasset seg kravene for å kunne motta mer offentlig støtte. En stor vekst i religiøse organisasjoner fant sted.<sup>135</sup>

I sin artikkel i denne boken om muslimene i Norge, påpeker Kari Vogt den norske politikken med utdeling av midler direkte til moskéene, basert på en fast sum per medlem. Denne ordningen gjorde det viktig for moskéene å ha orden i sine registreringer, et incentiv til å styrke de organisatoriske forhold. Samtidig er det åpenbart at denne samarbeidsdynamikken skapte et felles ønske for både den norske staten og det religiøse lederskapet om å innlemme flest mulig av innvandrerne i det religiøse fellesskapet rundt de islamske organisasjonene. For moskéene førte høye medlemstall til økt finansiell offentlig støtte, for myndighetene førte ledere for innvandrerorganisasjoner med høye medlemstall i ryggen til en følelse av å være i dialog med større deler av minoritetsbefolkningen. Innvandrerens identitet var med andre ord utsatt for et homogeniserende press fra både innsiden og utsiden. En positiv konsekvens av denne statlige støtten var at de muslimske organisasjonene ble mindre avhengige av sine utenlandske investorer. Dette forandrer ikke det faktum at det muslimske miljøet i Norge som ellers i Europa utviklet seg til å bli svært fragmentert, med et stort antall menigheter, og vanskeligheter med å enes om så fundamentale saker som å finne en felles dato for ramadan.<sup>136</sup> Det første vellykkede forsøket på å opprette en muslimsk paraplyorganisasjon var pakistanske Barelwi-organisasjoner og Shia muslimene i Oslo som forente seg for å gå til rettsak mot utgivelsen av *Sataniske Vers*.<sup>137</sup>

I løpet av nittitallet ble det i tillegg til opprettelsen av nye moskeer også stiftet en rekke nye religiøst funderte foreninger blant muslimer, som Islamsk Kvinnegruppe Norge (1991), Muslimsk Ungdom Norge (1996) og Muslimsk Studentsamfunn (1995). Felles for alle var at integrering var en sentral del av deres agenda. I tillegg dukket nå større paraplyorganisasjoner opp, som Islamsk Råd Norge (stiftet 1993), som ved utgangen av 90-tallet hadde over 20 000 medlemmer. Religionspedagogen Sissel Østberg karakteriserer dette som en ny institusjonaliseringsfase av Islam i Norge, med etablering av formelle og uformelle nettverk.<sup>138</sup> Jørgen Melve oppsummerte i 2003 utviklingen i norske innvandrerorganisasjoner med å si at den gikk i to kryssende retninger. På den ene siden forekom en stadig større grad av differensiering, både på trosmessig grunnlag, men også etter hvert etnisitet. På den andre siden utviklet de ulike organisasjonene et tettere samarbeid, også i formaliserte organisasjoner

---

<sup>135</sup> Haddad 2002:13

<sup>136</sup> Haddad 2002:95

<sup>137</sup> Haddad 2002:97

<sup>138</sup> Kjeldstadli (bind 3) 2003:350

og i fremveksten av ungdomsorganisasjonene som opererte på tvers av trosretning og etniske skillelinjer. Dette dreide seg om islamsk organisering, siden islam var den dominerende innvandrerreligionen.<sup>139</sup>

I 1990-årene eksisterte det et sted mellom 350 og 1000 innvandrerorganisasjoner i Norge. Den store variasjonen i anslagene skyldes ulike kriterier for å telle med en organisasjon. Regnet man kun med organisasjoner som fikk driftsstøtte får man et lavt anslag. De høyere tallene baserte seg på ulike undersøkelser gjort av for Norsk institutt for by- og regionforskning (NIBR), som igjen bygget på fylkeskommunale undersøkelser der kriteriene varierte. En fellesnevner er at organisasjoner som ikke søkte om offentlige midler mye sjeldnere dukker opp i oversiktene.<sup>140</sup>

Ingen sekulære innvandrernettverk sammenlignbare med de muslimske eksisterte. I perioden begynte så smått de uformelle møtene mellom medlemmer av det iranske kommunistpartiet å anta mer organiserte former, og de involverte engasjerte seg stadig mer i norske forhold, ikke bare situasjonen i hjemlandet. Dette hang naturlig nok sammen med at man innså at oppholdet i Norge ville bli langvarig. De var likevel for få og for lavmælte til å være synlige i den norske offentligheten.<sup>141</sup> I løpet av perioden dukket likevel den første interne kritiker opp i mediebildet, irakeren Walid al-Kubaisi, omtalt som «Salman Rushdie nr.2».

Al-Kubaisi hadde kommet til Norge i 1986, til Hove i Arendal. I forbindelse med Gulfkrigen i 1991 begynte han å skrive i Agderposten, om viktigheten av å forstå funksjonen religion hadde i Saddams politikk. Selv var han åpent kritisk til religion, fordi han oppfattet at klimaet for religionskritikk i Norge åpnet for dette. Mange norske muslimer reagerte. Resultatet ble regelmessige sammenstøt, og telefontrusler fra andre muslimer som mente han «kastet skitt» på islam. Bare etter nøye overveielse kom han frem til at han skulle våge å fortsette å si sin mening<sup>142</sup>. Den norske offentligheten hadde vanskelig for å forholde seg til kritikk av interne forhold hos innvandrerne som kom fra innvandrerne selv. Etter et lokalprogram på radioen der han snakket om behandlingen muslimer får ved frafall, ble Al-Kubaisi og hans fetter angrepet med stokker og truet på livet. Politiet oppfattet det som en religionskonflikt, og Flyktningekontoret advarte mot å snakke om disse konfliktene, fordi det kunne nøre opp under rasismen. Ordfører Einar Livolden (Sp) uttalte om hendelsene rundt Al-Kubaisi til

---

<sup>139</sup> Mikkelsen 2003:201

<sup>140</sup> Mikkelsen 2003:203

<sup>141</sup> Intervju med Hadi Rah 22.11.2016

<sup>142</sup> Al-Kubaisi 1998:129

Agderposten 12.juni 1993 at disse konfliktene måtte tas mer på alvor, og karakteriserte det som «etniske og religiøse motsetninger». <sup>143</sup> Disse stadige advarslene om at å belyse kritikkverdige forhold i innvandremiljøene kunne føre til rasisme gjorde dypt inntrykk på innvandrerne selv. Artisten Deeyah Khan, født i Norge av pakistanske foreldre, opplevde i starten av sin artistkarriere på 90-tallet vedvarende hets fra konservative muslimer som mente det hun drev med var i strid med islam. Hun ble truet, forsøkt bortført, og under en konsertfremføring i Oslo sprayet i øynene med ukjente kjemikalier. Hun holdt lenge hetsen for seg selv, dels fordi hun fryktet represalier, men også fordi hun var redd for å underminere rollen hun hadde blitt tildelt som kulturell brobygger. <sup>144</sup> I 1995 måtte hun likevel se seg nødt til å forlate Norge, av hensyn til sin egen sikkerhet, 17 år gammel.

Al-Kubaisi endte etter hvert opp med politibeskyttelse. Andre innvandrere som forfektet sekulære syn hadde vanskeligheter med å få innpass i ordskiftet i utgangspunktet. Al-Kubaisi forteller i boken *Min Tro, din myte* (1996) om hvordan en venn hadde forfattet et brev til støtte for ytringsfriheten rett etter Rushdie-affæren. Ingen norske aviser ønsket å trykke det, og på direkte spørsmål om hvorfor, svarte en norsk avisredaktør at innvandrere hadde forskjellig syn på politikk og religion, og at man ikke ville bidra til å øke motsetninger mellom innvandrere <sup>145</sup>. Mange så altså på det som en vanskelighet at det eksisterte ulike synspunkter blant innvandrerne, og det synspunktet man ønsket å forsvare var det som understreket de kulturelle forskjellene. I en periode der den norske styrende politikken i praksis (men ikke i retorikken) selv var på vei bort fra multikulturalismens verdipluralisme, virker det som det ble ansett som ekstra viktig å være varsom i kritikk av minoritetskulturer. Religionskritikk fra sekulære innvandrere ble sett på som integreringshemmende. Islam ble vernet og ytterligere styrket blant innvandrerbefolkningen.

Det er grunn til å hevde at Rushdie-affæren ble utslagsgivende for fokuset på religion, og da i særskilt grad islam, som skulle prege innvandringsspørsmål utover 90-tallet. Ikke fordi hendelsen medførte noe egentlig brudd politisk, men fordi det var episoden der parallelle pågående prosesser med fokus på identitetsformende verdier (både i innvandrerbefolkningen

---

<sup>143</sup> Al-Kubaisi 1998:132

<sup>144</sup> Khan 2014

<sup>145</sup> Al-Kubaisi 1996:26

og blant majoritetsbefolkningen) fikk et gjennombrudd og etablerte en konflikt i folks bevissthet. Når dette først var gjort, var tanken om fellesskapets premisser, utenforskap og diskriminering ugjenkallelig endret. Fokuset på religion som den sentrale identitetsmarkør gav konkret utslag i det nye rasismebegrepet. Rasismedebatt var dermed ikke lenger en relativt oversiktlig normativ diskusjon, hovedsakelig om diskriminering på grunnlag av etnisitet, men en ganske kompleks affære som også inkluderte kultur- og religionskritikk. Rasistene var i manges øyne nå ansett å være de som gjennom å karakterisere enkelte minoriteters kulturtrekk som ikke integrerbare, i realiteten forårsaket diskriminering og utestenging.

Teoretikere som fortsatt holdt fast ved multikulturalismen, tok på alvor at forskjellene i det multikulturelle samfunnet gikk dypere enn myndighetene i sin politikk hadde tatt høyde for. Samfunnet, mente de, måtte basere seg på en ganske smal plattform av helt grunnleggende, felles verdier. Disse måtte inkludere toleranse, men sekularisme kunne ikke være en av dem. De muslimske tenkerne var enige, integreringen kunne ikke lykkes om sekularisering var et premiss. Den norske integreringspolitikken på 90-tallet var påvirket av denne problematiseringen av graden av forskjell i det multikulturelle samfunnet. Gradvis beveget politikken seg ytterligere bort fra multikulturalisme, men uten vesentlige endringer i den etablerte multikulturalistiske retorikken utover et nytt fokus på et vagt definert sett verdier. Det virker som om man hadde fått en ny og sterkere motivasjon til å ivareta tradisjonelle verdier, samtidig som man ikke ønsket å komme med kritikk av minoritetskulturer som kunne føre til diskriminering. Dermed gikk norsk integreringspolitikk inn i en litt paradoksal periode der man ønsket å inkludere innvandrerne i et verdifellesskap man var forsiktig med å definere av frykt for å ekskludere noen. De sekulære innvandrernes religionskritikk ble ikke sett på som tilnærming mellom kulturer, men som hinder for integreringen av muslimer. Myndighetenes arbeid med å involvere innvandrerne i demokratiske maktstrukturer og opprette kontaktflater mellom myndigheter og minoritetene, endte opp med å styrke islams posisjon i den ikke-vestlige befolkningen. Ute av stand til å trenge gjennom veggen til mediene, som i hovedsak delte myndighetenes syn på konsekvensene av islamkritikk, forble de sekulære kreftene blant innvandrerne relativt usynlige.

## ***Kapittel 5: «Trusselen» Islam 2001-2006***

### ***Innledning***

11. september 2001 ble det amerikanske samfunnet rystet til sine grunnvoller av terror i inntil da ukjent omfang. 4 passasjerfly lastet med passasjerer på vei til sine jobber ble kapret og tatt i bruk som missiler. To av dem traff og forårsaket kollapsen av et av kapitalismens viktigste sentre, World Trade Center i New York, hvor nesten 3000 mennesker omkom. Et tredje traff landets senter for overvåking og sikkerhet, Pentagon, mens et fjerde bommet på vitale mål etter å ha blitt tvunget ned av gislene. Den islamistiske terrorgruppen al-Qaeda tok etter hvert på seg ansvaret for aksjonen, som med deres egne ord skulle være starten på en muslimsk vekkelse. 7. Oktober svarte USA med å invadere Afghanistan, der terroraksjonens bakmenn ble antatt å befinne seg, og NATO-forpliktelser gjorde at også norske styrker deltok. Hva ble konsekvensene av dette for norsk integreringspolitikk og de sekulære innvandrerne? Det er hovedspørsmålene som reises i dette kapitlet.

Terroraksjonen mot World Trade Center 2001 og de påfølgende amerikanske invasjonene av Afghanistan og Irak har fått så synlige konsekvenser at den nesten refleksivt blir antatt som et paradigmeskifte i forholdet mellom vestlige styresmakter og ikke-vestlige innvandrere. Det er imidlertid ikke klart hva forandringene bestod i. Hva var egentlig de umiddelbare internasjonale konsekvensene for integrering av ikke-vestlige innvandrere? Jeg skal først prøve å gi et svar på dette.

Terrorangrepet var et tydelig vendepunkt idet de muslimske minoritetene i vesten nå også var blitt et sikkerhetspolitisk tema. Myndighetene var i mye sterkere grad enn tidligere motivert til å skape kontaktflater i innvandrerbefolkningen for å bekjempe trusselen fra radikal islam. Konsekvensene for teori om integrering er også av betydning. Multikulturalisme ble mer eller mindre et skjellsord, som politikere konkurrerte om å ta avstand fra, selv om det ofte var svært utydelig hvilke konkrete tidligere politiske feilgrep de refererte til når de kritiserte fortidens politikk. Borgerskap og plikt som samfunnsborger ble nye moteord.

Hvordan virket så alt dette inn på den norske integreringspolitikken? De nye moteordene ble også plukket opp av norske politikere, noe som fremgikk tydelig av Stortingsmelding. nr. 49 (2003-2004). Grupperettighetene ble svekket, det var enkeltmennesket som skulle være i sentrum. Samtidig eksisterte det et kontinuerlig sterkt behov for å få representative uttalelser fra den «muslimske» befolkningen i saker der de ikke-vestlige innvandrernes verdier kunne

tenkes å være i konflikt med majoritetsbefolkningen. Disse konsekvensene for de sekulære innvandrerne er det siste som skal redegjøres for i dette kapitlet. Innvandrerne følte seg i stadig større grad redusert til representant for en religiøst definert gruppe, på samme tid som myndighetene stadig oftere slo fast at man skulle ta mindre hensyn til gruppene.

### ***9.11. Myndigheter og «moderat islam» i felles kamp mot radikaliserings.***

De voldsomme begivenhetene 11. september 2001 gjorde stort inntrykk på en hel verden. Hva var de umiddelbare internasjonale konsekvensene av dette for vestlige styresmakter og majoritetsbefolknings tanker om integrering av ikke-vestlige innvandrere? Jeg skal her undersøke de brå endringene som fant sted.

Terrorangrepet i markerte et vendepunkt i integreringspolitikk over hele verden, men kanskje tydeligst i Europa. De ikke-vestlige innvandrernes identitet ble et interessant tema for offentligheten i langt større grad enn tidligere. En evaluering av integreringen var nå samtidig en evaluering av nasjonal sikkerhet. Var innvandrerne blitt europeere, eller var de først og fremst muslimer? Radikal islam ble ansett som den store trusselen, og strategien europeiske myndigheter valgte for å bekjempe ytterligere radikaliserings ble å bygge kontaktnett med organisasjoner man definerte som moderat muslimske.

Selv om den umiddelbare responsen artet seg som militære operasjoner mot havner for terrorister utenfor den vestlige verden, ble terroraksjonene denne gang ikke sett på som kun en partikulær islamistisk gruppes motstand mot USA og Vesten, men også som et uttrykk for en generell anti-vestlig holdning hos verdens muslimer. Europa hadde i 2001 omtrent 40 millioner muslimer<sup>146</sup>, mot (etter de beste estimeringer) vel 6-7 millioner i USA på samme tid.<sup>147</sup> Etter at mange europeiske ikke-vestlige innvandrere hadde tydelig markert sin identitet som først og fremst muslimer i saker som Rushdie-affæren, eksisterte det en usikkerhet i majoritetsbefolkningen rundt deres følelse av tilhørighet i lys av de nye begivenhetene. I lys av angrepet på New York fremstod nå integreringsspørsmålet også som et spørsmål om nasjonal sikkerhet, og både amerikanske og europeiske myndigheter rettet oppmerksomheten mot islam i større grad enn noen gang før. Det ble foretatt undersøkelser av integreringspolitikkenes konkrete resultater og konsekvenser, og motivasjonen var nå ikke

---

<sup>146</sup> Kettani 2010:162

<sup>147</sup> Bagby/Perl/Froehle 2001:3

bare å reparere uheldige konsekvenser for minoritetsgruppen, men også å kartlegge radikale som kunne utgjøre en trussel mot staten og det sivile samfunn. Storbritannia kan også her fungere som et godt dokumentert eksempel.

Den britiske regjeringen hadde gått inn som nær alliert av USA i den militære responsen på terrorangrepet 9.11, og myndighetene anså landet som et mål for samme type aksjon. Britiske myndigheter diskuterte rollen muslimske religiøse ledere kunne spille i arbeidet med å skape et sunt offentlig liv gjennom brobygging og dialog. Det skulle introduseres mekanismer for å hjelpe muslimske ledere i kampen mot ekstremisme. Dette innebar å bygge nettverk av direkte relasjoner mellom myndigheter og menigheter, en «dialog-infrastruktur.» Et problem ved gjennomføringen av denne politikken, var at den i stor grad baserte seg på utydelige definisjoner på skillet ekstrem/moderat fra myndighetenes side, og et samarbeid med muslimske miljøer som hadde et annet syn på forholdet mellom utenrikspolitikk og radikaliserings<sup>148</sup>.

Svaret fra britiske myndigheter var representativt for responsen hos europeiske myndigheter for øvrig. Historikeren Yvonne Yasbeck Haddad har i samarbeid med medieanalytiker Tyler Golson undersøkt hvordan europeiske myndigheter endret innstilling overfor de muslimske minoritetene i etterkant av terrorangrepene 2001. Deres hovedkonklusjon er at det var en klar trend i Vest-Europa, der statene satt i verk kontroversielle tiltak som tok sikte på å institusjonalisere et moderat «Euro-vennlig» islam. Om statene hadde vidt ulike historiske kirke-stat relasjoner og nasjonalistiske tradisjoner, ble målet om å konstruere et «akseptabelt» islam fellesnevner<sup>149</sup> Styresmaktens retorikk fortsatte å vektlegge dialog og inkludering i multikulturalismens og pluralismens ånd, mens politikken i praksis tydet på at myndighetene for alvor hadde begynt å revurdere konsekvensene av multikulturalisme kombinert med den voksende muslimske befolkningen. Deres strategier, hvis mål var å fremme integrering i Europa gjennom å forsøke å reformere islam, kunne deles i tre kategorier: anerkjennelse og inkorporering av islamske organisasjoner, bygging av moskéer og islamske skoler, og styrking av utvalgte kontaktpersoner i det islamske presteskaper. Alle disse strategiene ble betydelig forsterket etter 2001.<sup>150</sup> Alt dette, kombinert med et syn på den ikke-vestlige innvandrerbefolkningen som en homogen gruppe (definert som muslimsk), førte kanskje til en svekking av de mest radikale variantene av islam i Europa, men det er ikke vanskelig å

---

<sup>148</sup> McGhee 2008:58

<sup>149</sup> Haddad/Golson 2007:488

<sup>150</sup> Haddad/Golson 2007:499

forestille seg at man spesielt sett fra innsiden av innvandrerbefolkningen så en ganske klar styrking av et ganske vagt definert «moderat» islam. Det var ikke lenger bare slik at man som ikke-vestlig innvandrer i Europa automatisk ble kategorisert i første rekke ut fra en religiøs, muslimsk identitet. Det var nå også *ønskelig* fra myndighetenes side at man var «moderat muslim», så man kunne inngå i det nye, forsterkede samarbeidet mellom det offentlige og islamske organisasjoner, i en felles kamp mot de «radikale». Innvandrerne trengtes i moskéene.

Samtidig fantes det en utbredt oppfatning om at denne nye trusselen ikke måtte tolkes som i hovedsak uttrykk for en verdikonflikt. Blant intellektuelle, og kanskje særlig på venstresiden, både internasjonalt og i Norge, var det mange som satt terror-angrepene i en materiell kontekst, med klassekamp og vestlig imperialisme som viktige forklaringer. Dette ble imøtegått av blant andre Terje Tvedt, som i sin bok *Verdensbilder og selvbilder. En humanitær stormakts intellektuelle historie* (2002) karakteriserte norske intellektuelle som «narsissistiske kosmopolitter», som låst i sin egen universalistiske tankegang var ute av stand til å se det radikale islams annerledeshet. Han mente eksempelvis at Ole Paus sin uttalelse om at Bin Laden var en «milliardærutgave av Che Guevara» var talende for den dominerende tenkemåten.<sup>151</sup> Uavhengig av syn på hva slags konflikt dette var, kan man si at islam nå hadde inntatt en altoverskyggende rolle i debatten om det flerkulturelle samfunn. En debatt om verdier var blitt nærmest ensbetydende med en debatt om islam.

### **«Multikulturalisme» - roten til alt ondt? Borgerplikt, Islamofobi og verdimangfold.**

Hvordan virket begivenhetene 11. september 2001 inn på den teoretiske diskusjonen om multikulturalisme? Det er spørsmålet som skal besvares her.

Kritikken av multikulturalistisk politikk økte betydelig i omfang. Grupperettigheter ble kraftig kritisert, og mangfoldet ble av stadig flere sett på som et nødvendig onde, ikke et mål. Likevel var mye av kritikken av tidligere integreringspolitikk svært generell, og «multikulturalistisk politikk» ble et skjellsord det ofte var vanskelig å finne en konkret kritikk i. Det som nå ble ansett av de fleste som viktig, var å finne frem til et verdifelleskap. De nye moteordene ble borgerskap, lojalitet og plikt. I dette henseende ble islam i de fleste europeiske land utpekt

---

<sup>151</sup> Braanen 2002



som en spesiell utfordring, med sine sterke transnasjonale bånd. Uttrykket «islamofobi» ble tatt i bruk om det mange anså som overdreven bekymring for dette, både på person- og statlig nivå.

Hvordan utviklet debatten seg i Norge? Her ble multikulturalismen utfordret av blant annet Unni Wikan. Motstemmer som hennes ble igjen kritisert for å ikke være bevisst sine utgangspunkt i norsk identitet og norske verdier. Talsmenn for det kulturelle mangfold tok til seg den nye retorikken om viktigheten av felles verdier, og forsøkte etter beste evne å kombinere dette med å understreke ønskeligheten av et verdimangfold. Trenden gikk i likevel i retning av et fokus på individuelle rettigheter, der stikkordene var borgerskap og plikt.

2001 fremstår som et relativt tydelig skille i debatten om det flerkulturelle. To år i forveien kunne Will Kymlicka si at multikulturalismen hadde «vunnet»<sup>152</sup> Nå fikk derimot kritikerne god tid på talestolen, og multikulturalismens insistering på anerkjennelse av minoriteters kollektive rettigheter kom under ny og sterkere kritikk. Brian Barry sa i 2001 om slike grupperettigheter at de eneste som trenger å appellere til kulturell anerkjennelse av særegenhet for å kunne opprettholdes, er grupper som er tuftet på urettferdige ulikheter.<sup>153</sup> Det er en kategorisk forskjell, hevdet han, på å nekte en gruppe like rettigheter (som å nekte Sikher å kjøre motorsykkel) og det å tilby like muligheter, som kan benyttes eller ikke ut fra religiøse standpunkt. Det var med andre ord ikke slik at minoriteter skulle kunne fritas fra for eksempel loven om dyrevelferd i slakterier. Jacob Levy argumenterte at om multikulturalismen fortsatt kunne forsvares, var det nå ikke som en håpefull «rettighets-multikulturalisme», men som en realistisk «multiculturalism of fear». Mangfoldet var et faktum å forholde seg til, ikke et statlig mål.<sup>154</sup>

Det manglet imidlertid ikke forsvarene av former for multikulturalisme også etter at det nye årtuset var påbegynt. Den britiske sosiologen Tariq Modood hevdet i *Multiculturalism* (2005) at Kymlicka i sin teori fremviser et sekulært bias, gjennom å først og fremst se på språk, og i liten grad på religion, både i synet på verdinøytralitet og på skillet mellom etnisitet og stat som en umulighet. Kymlicka hadde ment at å gi en gruppe rettigheter til å begrense adferden til dens medlemmer hadde potensiale for urettferdighet, så grupperettighetene måtte først og fremst gi gruppen rett til å beskytte seg mot eksterne personer og krefter. Intensjonen var nok å unngå styrking av religiøse autoriteter. Modoods innvending var at det ikke

---

<sup>152</sup> Joppke/Lukes 1999:113

<sup>153</sup> Gressgård 2005:17

<sup>154</sup> Joppke 2003:3

eksisterte et klart skille mellom kulturelle og religiøse grupper når det kom til internt press. Dermed, hevdet Modood, havnet religiøse grupper, og spesielt muslimer, på utsiden av Kymlickas multikulturalisme. Den kunne ikke fungere i Europa som den har gjort i USA.<sup>155</sup>

Modood og hans meningsfeller representerte imidlertid intet flertall. I løpet av ganske kort tid på 2000-tallet, forsvant ordet «multikulturell» i stor grad ut av europeiske styresmakters politiske vokabular. Spørsmålet om hvorvidt dette skulle tolkes som en motreaksjon mot kulturelt mangfold og ulikhet i Europa, var utgangspunktet for *The Multiculturalism Backlash. European discourses, policies and practises*. (2010), redigert av Steven Vertovec og Susanne Wessendorf. Den britiske avisen Daily Mails overskrift 7.juli 2006, årsdagen for terroraksjonen i London, hadde vært «Multiculturalism is dead». En sterk kritikk hadde vokst frem av det som ble oppfattet som en offentlig politikk dominert av liberal ideologi, og det var nå i stor grad tverrpolitisk enighet blant de store partiene i Storbritannia om at multikulturalismen hadde vært et naivt blindspor.<sup>156</sup> Debatten på de britiske øyer var preget av svart/hvit tenkning, men også representativ for stemningen i Europa på denne tiden. Vertovec og Wessendorf mente at å beskrive multikulturalisme som en enhetlig, fast ideologi eller dogme, var forsøk på å overse alle de utallige historiske justeringer og variasjoner for å kunne ha noe konkret å fordømme. Denne forenklingen foregikk på høyeste politiske nivå, for eksempel uttalte statsminister David Cameron at han ønsket å ta et oppgjør med «den diskrediterte doktrinen statlig multikulturalisme».<sup>157</sup>

I Norge var Thomas Hylland Eriksen kritisk til det han mente var en ny ideologisk dreining mot nyliberalisme, som enten hevdet at grupper ikke finnes, eller at de står i veien for individets frie utfoldelse. Denne nyliberalismens kritikk av «snillismen» som skulle ha eksistert på 1970- og 1980-tallet var basert på myter om at organisasjoner og forskere bygget seg luftslott kalt «det fargerike fellesskap», mente han.<sup>158</sup>

Kritikken av de siste tiårenes statlige underbygging av identitetspolitikk og grupperettigheter antok altså i stor grad karakter av en forenklet stråmannsargumentasjon, der en vagt definert multikulturalisme fikk representere alt som hadde gått galt i integreringsarbeidet. I og med at ingen lenger ønsket å vedkjenne seg denne ideologien, og fordi tolkningsrommet for hva som kjennetegnet en multikulturalist var vidåpent, ble det etter hvert flittig tatt i bruk som

---

<sup>155</sup> Modood 2007:29

<sup>156</sup> Vertovec/Wessendorf 2010:1

<sup>157</sup> Vertovec/Wessendorf 2010:7

<sup>158</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:126

skjellsord. Til tross for vel etablert enighet om at europeisk integreringspolitikk ikke hadde fungert som man ønsket, klarte man sjeldent å stable på bena en konstruktiv debatt om hva som konkret hadde vært mislykket politikk.

Dette hindret ikke Europakommisjonen i å legge frem et forslag til et overordnet europeisk rammeverk for integrering i 2005. *A Common Agenda for Integration* ble vedtatt, og skulle siden utgjøre grunnlaget for EUs videreutvikling av sin integreringspolitikk. Det sentrale prinsipp var at integrering skulle være en toveisprosess, der både innvandrere og vertsland skulle tilpasse seg hverandre. Det måtte likevel innebære respekt for EUs grunnverdier.<sup>159</sup> Men om det var vanskelig å definere felles verdier innad i en nasjon, hvordan skulle det la seg løse i et flerstatlig samarbeid som EU?

David Willets, en britisk konservativ politiker, formulerte i 1998 en bekymring flere hadde uttrykt tidligere, i frasen «the progressive dilemma». Grunnlaget for å hente inn store summer i skatt og betale disse ut i velferdsoverføringer hadde historisk vært at folk flest tenker på mottakerne som mennesker lik dem selv. Når verdiene blir mer mangfoldige blir velferdsstatens legitimitet satt under press.<sup>160</sup> Dette, mente han, var grunnen til at velferdsstaten hadde kunnet fungere i homogene samfunn som de skandinaviske, i motsetning til det heterogene, individualistiske amerikanske samfunnet. Progressive som ønsket et slikt mangfold også i tradisjonelt homogene stater, undergravde samtidig disse statenes velferdsfundament. En mulig løsning lå i et fellesskap basert på et sett felles verdier snarere enn etnisitet.<sup>161</sup> Om ikke alle var enige analysen, var det etter 2001 ikke lenger mange som protesterte på fokuset på verdier. I løpet av overgangen til det nye årtusen stod etter hvert det å definere et felles verdigrunnlag som det sentrale både for hver enkelt nasjon i Europa, og for den europeiske union som helhet.

De største utfordringene var helt klart knyttet til de muslimske minoritetsbefolkningene. Jonathan Laurence beskrev i 2006 hvordan islams transnasjonalisme nå ble sett av europeiske stater som en trussel mot de nasjonale prosjekter. Innflytelsen de religiøse autoriteter i hjemlandene hadde på muslimene i eksil var et stort hinder for arbeidet med å komme frem til en felles nasjonal verdiplattform. Disse bekymringene gikk inn i en lang historisk tradisjon av

---

<sup>159</sup> Sandbæk/Tronstad 2011:10

<sup>160</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:14

<sup>161</sup> Goodhart 2004:31

myndigheters problemer med transnasjonale religiøse: deres konflikter mellom plikten som borger av samfunnet og kravene stilt av troen.<sup>162</sup>

Uavhengig av hvor vel begrunnet disse bekymringene var i faktiske forhold, førte de til reelle praktiske utslag. Nye sikkerhetsregimer ble innført i hele Europa. Forsvarsjef Sverre Diesen omtalte det som et «sikkerhetspolitisk paradigmeskifte» i Norge.<sup>163</sup> Disse nye sikkerhetstiltakene var kontroversielle. I boken *The End of Multiculturalism?* (2008) tok den britiske sosiologen Derek McGhee opp de dyptgripende konsekvensene av terrorhandlingene i Storbritannia. Muslimer hadde en god stund allerede vært utpekt som et særphenomen i integreringsspørsmål. Begrepet «islamofobi» hadde i 1997 blitt definert av den antirasistiske tenketanken The Runnymede Trust som en «ufundert fiendtlig innstilling til islam. Det refererer også til de praktiske konsekvensene av slikt fiendskap i urettferdig diskriminering mot muslimske individer og samfunn, og utestenging av muslimer fra politikk og sosiale sammenhenger.»<sup>164</sup>

Et nye terrorlovverket kom på plass, som medførte nye rutiner for politiet med fokus på den ekstremistiske trusselen. Disse ble av McGhee og flere med ham sett på som en institusjonalisering av denne islamofobien, ved å bidra til å gjøre det enda vanskeligere for offentligheten å skille unge muslimske menn fra bildet av vold man assosierte med terroraksjonene

Den oppfattede transnasjonale, religiøse trusselen førte til fornyet interesse for borger-rollen, lojalitet og plikter overfor samfunnet. Den nye britiske integreringsstrategien skulle skille seg fra assimilering og multikulturalisme gjennom å kombinere integreringskonseptet med konseptet «aktivt borgerskap». I dette konseptet lå det, i tillegg til rettigheter til individuell frihet, også her en plikt til aktiv oppslutning om felles verdier. En borger motiveres av sin identitet som medlem av samfunnet til å utføre sine borgerlige plikter.<sup>165</sup> Det skulle altså ikke lenger være mulig å bare melde seg ut av samfunnet. I integreringsbegrepet skulle det ligge rett til like muligheter, ikke sammensmelting med majoriteten, og gjensidig toleranse.<sup>166</sup> Den nye måten å integrere på var altså ikke lenger å regne som multikulturalisme, og endringen ble fremstilt som at man hadde lagt til et knippe plikter. I realiteten var dette ensbetydende med at rettighetene til forskjellighet var blitt innskrenket. Denne såkalte universaliserende

---

<sup>162</sup> Parsons 2006:256

<sup>163</sup> <https://www.civita.no/2007/11/09/forsvaret>

<sup>164</sup> McGhee 2008:32

<sup>165</sup> Leydet 2006

<sup>166</sup> McGhee 2008:84

versjonen av borgerskap-teorien sporet sine røtter tilbake til Thomas Marshalls *Citizenship and Social Class* (1950), men hadde gjennom 70- og 80-årene blitt sterkt kritisert av multikulturalistene for å lede til majoritetstyranni.<sup>167</sup> Nå ble den igjen tatt alvorlig.

Multikulturalisme-debatten hadde også norske avleggere. Unni Wikan var representant for den individuelle rettighetstankegangen, og antropolog spesialisert på islam og Midtøsten. Om ikke respekt for individet, men respekt for kultur, fikk prege myndighetenes relasjoner til innvandrerne, ville innvandrermenns makt øke på bekostning av kvinner og barn. Styrking av grupper endte i praksis opp med å styrke gruppenes ledelse. Norske myndigheter gjorde «ondt i godhetens navn», mente hun.<sup>168</sup> På mange vis tok hun opp problemstillinger her som allerede var anerkjent av multikulturalisme-teoretikere. Flere hadde likevel innvendinger. En av dem som tok til orde mot Wikan var Marianne Gullestad. Gullestads svar til Wikan var at hennes innlegg i debatten nok ikke bare var basert på hennes kunnskap som spesialist på muslimske samfunn, men også på hennes ikke-erkjente hegemoniske tolkningsramme som norsk. Wikans bidrag, hevdet hun, «reiser derfor interessante spørsmål om antropologens rolle i offentligheten i forhold til de former for nasjonalisme som etnifiserer staten»<sup>169</sup> Selv som antropolog burde Wikan anerkjenne at hun først og fremst var *norsk* forsker. Innflytelsen fra Saids *Orientalisme* på norsk debatt var fortsatt stor. Ikke alle var enige om at dette kun innebar en sunn erkjennelse for forskerne av sitt eget epistemologiske utgangspunkt.

Øyvind Fuglerud hevdet det var fare for at opposisjonsforholdet mellom «oss» og «de andre» kunne bli reproduert gjennom problemstillinger og tilnærminger som preget den offentlige debatten. Der forskningen hadde vært kritisk til fremskrittsoptimismen, hadde det vært en tendens til at man projiserte fellesskapsverdier over på etniske minoriteter, verdier som «vi» angivelig hadde fjernet oss ifra, som respekt for eldre, og familieverdier.<sup>170</sup> Dette synet ble så reproduert i offentlig retorikk. Dermed hadde man uten rasistiske motiver understreket en delelinje mellom «våre» og «deres» verdier. Denne delelinjen virket også inn på selvforståelsen til unge med innvandrerbakgrunn som vokste opp i Norge.

Det nye sterke fokuset på verdier som basis for fellesskap, kombinert med verdipluralismen som hang igjen som en arv fra tiårene med multikulturalistisk politikk, skapte i manges øyne et integreringsparadoks. Man ville på samme tid si at det som skaper et «oss» er felles verdier,

---

<sup>167</sup> Leydet 2006

<sup>168</sup> Gullestad 2002:94

<sup>169</sup> Gullestad 2002:103

<sup>170</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:99

at vi skulle akseptere at andre ikke deler alle disse verdiene, samtidig som man ville prøve å innlemme dem i dette «oss». Jo sterkere man understreket verdimangfold, jo lengre fremstod avstanden mellom majoritetsbefolkningen og innvandrerne. For mange virket det nærliggende å anta, at om man inntok man den modernitetskritiske posisjonen der «de andre» ble fremstilt som autentisk menneskelige «edle ville», så ville man ikke klare å forholde seg til representanter fra innvandrerbefolkningen som ikke tar den samme avstand fra det moderne som forventet. Dette synet kunne med andre ord ramme sekulære innvandrere, som i stedet for å bli definert som «oss» ville fremstå som «ikke-autentiske andre». Wikan hadde argumentert i *Mot en ny norsk underklasse* (1995) at å si at et menneske er barn av sin kultur alene er å anvende en automatikk som er like degraderende som den biologiske raseforklaringen.<sup>171</sup> Nå begynte synet på viktigheten av individuelle rettigheter å få bredere politisk feste. Det forpliktende aktive borgerskapet fremstod som en av få måter å referere til fellesskapet politikerne nå var villige til, også i Norge. Tilsynelatende lå ting nå til rette for de sekulære innvandrerne, som lenge hadde tatt til orde for en oppvurdering av deres individuelle rettigheter, ikke deres rettigheter som *muslimer*.

### ***Mangfoldsmelding. Innvandrerne plikter å slutte opp om det «norske». Men hva er dét?***

Stortingsmelding. nr. 49 (2003-2004) var den første norske integreringsmeldingen etter terrorangrepene i New York, og samtidig den første som ikke var formulert av Arbeiderpartiet. Hvilke endringer i den norske integreringsstrategien kan vi lese ut av denne? Det er spørsmålet som behandles her.

Meldingen inneholdt en del nytt, blant annet en klar avstandstaken til multikulturalisme, og et helt nytt fokus på plikt og ansvar for minoritetsbefolkningen. Inspirasjonen fra den nye retorikken om borgerplikter fra spesielt Storbritannia var tydelig. Mangfoldspolitikken var det nye stikkordet, og fundamentet var inkludering og deltakelse. Verdier og identitet ble nå virkelig fremhevet som sentralt, men regjeringen fikk problemer når den skulle snakke om det «norske», og hva som utgjorde den helheten innvandrerne skulle inkluderes og delta i. Hva var den norske identitet? Viktigheten av arbeid for å motarbeide diskriminering ble repetert, men hva som lå i begrepet rasisme forble også uklart. Samme år ble Introduksjonsloven

---

<sup>171</sup> Wikan 1995:20

vedtatt, tuftet på de samme prinsipper om borgerplikter hos innvandrerne. At det nå skulle stilles krav til innvandrerne ble ytterligere understreket her, men hvor og hvordan kreftene i integreringsinnsatsen skulle settes inn var fortsatt åpent for tolkning.

Det gikk altså ikke lang tid før konsekvensene av stemningsskiftet i etterkant av 11. september ble synlige også i norske forhold og dokumenter. I 2004 kom Stortingsmelding. nr. 49 (2003-2004) *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse*. Det var regjeringen Bondevik som stod bak, og følgelig var dette den første innvandringsmeldingen fra en «ikke-sosialistisk» regjering. Den var dels preget av sentrum-høyre ideologi, men som i Arbeiderpartiregjeringens tidligere meldinger var like muligheter og rettigheter, samt valgfrihet, fremhevet som viktige virkemidler for å skape integrering.<sup>172</sup> Likevel var det momenter som representerte tydelige brudd i integreringsforståelsen. Allerede i første setning slås det fast at regjeringen setter enkeltmennesket i sentrum.<sup>173</sup> Man skulle tydelig gå bort fra tanken om grupperettigheter- særtiltak for innvandrere som gruppe er så å si ikke nevnt i meldingen. I tillegg til individfokusets brøt Bondevik-regjeringen med likhetstenkningen de mente preget velferdsstaten i for stor grad. Innvandrerne skulle behandles som individer med egne behov.<sup>174</sup> Særtiltak er så å si ikke nevnt, Hagelund påpeker at integrasjon hadde beveget seg fra å være løsningen på potensiell undertrykking av kulturell forskjellighet til å ha som mål å løse problemer med segregering og eksklusjon og gjøre innvandrerne til aktive deltakere i samfunnet.<sup>175</sup>

Viktigheten av visse felles verdier som lim i samfunnet ble understreket langt tydeligere enn før. Helt nytt var et sterkt fokus på plikter, i tråd med den politiske trenden i Europa. Multikulturalismen ble også her av norske styresmakter eksplisitt kritisert, blant annet for å fremheve kultur som stivnet og uforanderlig.<sup>176</sup> Selv om man understreket den individuelle friheten til å velge, var det samtidig klart at denne valgfriheten skulle strammes inn i større grad enn tidligere, gjennom borgerplikter. Plikt til deltakelse, konkretisert ved for eksempel obligatorisk opplæring i norsk og samfunnskunnskap, har i seg elementer av tvang. Dette og mer indirekte former for tvang som bruk av økonomiske incentiver, viser at regjeringen i sitt

---

<sup>172</sup> Andresen 2005:45

<sup>173</sup> St.melding. nr. 49 (2003-2004):10

<sup>174</sup> St.melding. nr. 49 (2003-2004):115

<sup>175</sup> Andresen 2005:51

<sup>176</sup> St. melding. nr. 49 (2003-2004) :31

arbeid for å motarbeide segregering i stor grad gikk bort fra tidligere prinsipper om valgfrihet, selv om begrepet fortsatt var flittig i bruk.<sup>177</sup>

Integreringsbegrepet var i stor grad byttet ut med betegnelsen mangfold. Her var også inkludering og deltakelse honnørordene. Innvandrernes kollektive kultur nevnes lite, det er snakk om individuelle behov og brukerorientering. Dette må sies å være et ideologisk brudd med Arbeiderpartiets politikk. Den tidligere engstelsen for assimilering var nærmest fullstendig erstattet med frykt for segregering.<sup>178</sup> Mangfoldsmeldingen vektla brukerretting av offentlige tjenester, og tilpassede ordninger som tok hensyn til ulike behov. Dette var helt klart myntet på individer. Kulturen fremstod mer som et hinder man måtte overkomme for å kunne integrere.<sup>179</sup> Denne henvendelsen til individet har også andre funksjoner, lød kritikk fra blant annet Gressgård. Brukernes delaktighet og ansvar fremheves for å styrke politikkenes legitimitet og effektivitet. Praksiser som går på tvers av den dominerende orden respekteres ikke. Den typen integrasjonen meldingen la opp til, munnet i praksis ut i assimilasjon.<sup>180</sup>

I stedet for multikulturalisme, var målet nå mangfoldspolitikk, eller *diversity policy*. Forskjellen mellom disse ble av regjeringen beskrevet som et helt nytt fokus på oppslutning om felles verdier. I meldingen skilte regjeringen også mellom integreringspolitikk og en politikk for mangfold gjennom inkludering og deltakelse. Integreringspolitikken rettet seg spesifikt mot innvandrere, mens mangfoldspolitikken rettet seg både mot innvandrerne, deres etterkommere og majoritetsbefolkningen. Det ble stadfestet at det ikke var riktig å omtale barn og unge som var født og oppvokst i Norge som integrerte eller ikke.<sup>181</sup> Det som ble kalt integreringspolitikk ble altså begrenset til kun å skulle gjelde praktiske tiltak for å få nyankomne raskt i arbeid og inn i samfunnet, mens inkluderingspolitikken skulle være mer rettet mot holdninger i hele samfunnet, for å sikre like muligheter.

Retorikken ble imidlertid ikke nødvendigvis mindre tvetydig av å snakke om deltakelse og inkludering i et norsk samfunn. Ariana Fernandes mener at også Bondevik-regjeringens mangfoldspolitikk er uklar. «Helheten», dette mangfoldet enkeltindividene skal inkluderes i, blir ikke ytterligere forklart.<sup>182</sup> Et helt kapittel er viet identitet og tilhørighet. Spørsmålet om hva det vil si å være norsk ble reist. Var det simpelthen å ha norsk statsborgerskap, eller hadde

---

<sup>177</sup> Andresen 2005:47

<sup>178</sup> Andresen 2005:50

<sup>179</sup> St. melding. nr. 49 (2003-2004): 118

<sup>180</sup> Gressgård 2005:20

<sup>181</sup> Sandbæk/Tronstad 2011:6

<sup>182</sup> Bø 2011:69



det noe med felles levesett og verdier å gjøre? De eneste uomtvistelige verdiene som meldingen trakk frem, menneskerettigheter og kjønnslikestilling, fremhevet den selv som «ikke særnorske».<sup>183</sup> Det virket som man var villig til å gå mye lengre i å snakke om «det norske», uten å lykkes bedre i å definere dette enn tidligere forsøk.

Et forsøk på å forklare dette, er teorien om at det har eksistert en *metodologisk nasjonalisme* i norsk integreringspolitikk. Begrepet refererer da til fravær av nasjonalisme som analytisk fokus, slik at forbindelsen mellom nasjon, stat og samfunn er naturalisert. Det norske folks identitet blir antatt som et konstant «vi». Nasjonalstaten er en selvfølgelig størrelse, og dermed bekreftes også representasjoner av «de andre».<sup>184</sup> Unnlåtelsen av å snakke om et «oss» kan også føre til at denne størrelsen er så internalisert at refleksjoner rundt hvordan andre kan inkluderes i helheten ikke engang starter.

Andre har også påpekt vaghet i begrepsbruk i dokumentet. Gro Gunnhild Vist skriver at myndighetene historisk hadde operert med et uklart skille mellom bruken av det klassiske, smale rasistbegrep sentrert på rase, og rasisme som synet på kulturer som fundamentalt uforenlige. Denne bruken av begrepet rasisme fremstår spesielt utydelig i Mangfoldsmeldingen mener hun.<sup>185</sup>

En lov om introduksjonsordning for nyankomne innvandrere, oftest bare kalt Introduksjonsloven, ble vedtatt 4.juli 2003. Først som frivillig ordning for kommunene, senere gjort obligatorisk. Via denne ble alle bosettingskommuner pålagt å tilby et introduksjonsprogram som skulle gi grunnleggende ferdigheter i norsk, grunnleggende innsikt i norsk arbeidsliv og forberede for deltakelse i yrkeslivet. Deltakerne skulle tildeles økonomisk støtte til livsopphold. I boken *Likestilte Norskheter. Om kjønn og etnisitet* (2010) analyserer Anne-Jorunn Berg og Tone Gunn Kristiansen begrepsbruken i Ot.prp nr.28 (2002-03), som var utgangspunktet for den nye loven. Deres konklusjon er at den er meget utydelig på hva som menes med en «nyankommen innvandrer», men spesifikk i inndelingen i vestlig og ikke-vestlig. Ikke-vestlig deles igjen opp på flere måter<sup>186</sup>. En måte å tolke dette på er at myndighetene fortsatt hadde en del uavklart når det kom til hvor integreringsinnsatsen skulle settes inn, og dermed som konsekvens hva prosessen skulle innebære, selv om tiltak som

---

<sup>183</sup> St. melding. nr. 49 (2003-2004): 61

<sup>184</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:99

<sup>185</sup> Vist 2007:13

<sup>186</sup> Berg/Flemmen/Gullikstad 2010:238

introduksjonsordningen helt tydelig skulle signalisere en større vilje fra myndighetenes side til å stille krav til innvandrerne.

Alt i alt tydet de politiske endringene som kan skimtes i Mangfoldsmeldingen og bak innføringen av Introduksjonsloven på at den norske integreringspolitikken og de sekulære innvandrerne nå var langt mer på linje enn tidligere. Likevel var sekulære innvandrere i stor grad usynlige i offentligheten. Dette må forklares på et vis.

### ***Enkeltmennesker og muslimer.***

Om både myndighetenes uttalte integreringspolitikk, og debatten om innvandring for øvrig, slo fast at det nå var individets rettigheter som skulle stå i sentrum, hvorfor kom ikke da de sekulære innvandrerne som lenge hadde argumentert for en slik integreringsstrategi synlig på banen? Det skal jeg forsøke å gi en forklaring her.

Terrorangrepene skapte skepsis til mennesker av ikke-vestlig opprinnelse i Europa. Om styresmaktene helte mot en mer individuell retorikk, gikk tendensen i befolkningen for øvrig i retning av mer utbredt gruppetenkning. Også mediene bidro til å redusere innvandrerne til talsmenn for sin gruppe. De sekulære innvandrerne ble ikke ansett for å være representative for sin gruppes syn, og ble derfor sjelden oppmuntret til å delta i debatten. Det samme ønsket om å finne samarbeidspartnere som kunne representere «muslimene» som gruppe var til stede hos myndighetene. «Enkeltmennesket i sentrum» måtte vike.

Det er vanskelig å overvurdere den splittende effekten terroren i New York hadde, ikke bare på forholdet mellom majoriteten i vestlige land og konservative muslimer, men også på forholdet mellom majoritetsbefolkningen og de ikke-religiøse fra ikke-vestlige land. Det er ikke vanskelig å finne vitnesbyrd om den utbredte mistroen overfor personer av ikke-vestlig opprinnelse. Shahram Shaygani (SSI) erindrer at han og en venn med en gang merket at noe hadde forandret seg da de rett etter angrepene var i butikken for å kjøpe øl i forbindelse med en fotballkamp. «Se hvordan folk ser på oss» sa de til hverandre.<sup>187</sup>

Om politikken generelt beveget seg bort fra fokus på grupperettigheter over til det individuelle plan, oppstod det altså samtidig sterke dynamikker som dro i motsatt retning. Den massive kritikken av islam i kjølvannet av terrorangrepet 11.september 2001 førte til at

---

<sup>187</sup> Intervju med Shahram Shaygani 20.10.2016

mennesker med muslimsk bakgrunn befant seg i en tilstand av konstant forsvar mot mistenkeliggjøring. Fra å være enkeltindivider som hovedsakelig var opptatt med dagliglivets utfordringer, ble de brått redusert til å være representanter for sin religion, og bare det, blant annet beskrevet av Nazneen Khan-Østrem i *Utilslørt. Muslimske råtekster*. (2011).<sup>188</sup>

Hvorvidt dette representerte noe helt nytt, kan kanskje diskuteres. Merete Lindstad og Øyvind Fjeldstad konkluderte allerede i *Pressen og de fremmede* (1999) at mediene fremstilte innvandrere fra ikke-vestlige land som anonyme medlemmer av en gruppe, mens vestlige innvandrere fremstod som individer.<sup>189</sup> Uavhengig av i hvilken grad man tenker denne tankegangen var tilstede fra før av: uttalelsene om utviklingen på dette området i etterkant av terroren er ganske entydige. Afshan Rafiq, som i 2001 ble valgt inn på Stortinget som første faste representant med ikke-vestlig bakgrunn, for Høyre, beskrev i sin biografiske *Utfordringer og muligheter* (2008) hvordan hun ofte savnet Oslo slik den var i hennes barneår på 80-tallet. Byen følte trygg og folk hadde stort sett positive holdninger til utlendinger. Hun hadde fra starten som politiker vært opptatt av ikke å fremstå som en representant for minoritetene, men en Høyrepolitiker med minoritetsbakgrunn. Ganske raskt etter terrorangrepet i New York forstod hun at hun nå først og fremst var muslimenes (eneste) representant på Stortinget, og måtte diskutere temaet overalt, fra stortingsrestauranten til radio. 11. september sa hun, var et enormt tilbakeslag for norsk integrering.<sup>190</sup>

Etter hvert begynte intern kritikk blant de ikke-vestlige innvandrene å bryte gjennom mediemuren, dog ikke uten at det ble problematisert. Et illustrerende eksempel er debatten som oppstod mellom Shabana Rehman og Marianne Gullestad, om det Rehman så på som fortielse av konflikter i det flerkulturelle samfunnet hos akademikere som Hylland Eriksen. Gullestad på sin side gav uttrykk for at Rehman med den plass hun ble gitt og tok i mediene, skygget for andre med innvandrerbakgrunn.<sup>191</sup> Dette fikk imidlertid ikke stå uimotsagt. I Klassekampen sukket Guri Kulås over at Rehman fortsatt tydeligvis ikke var «integrert nok til å kvalifisere som samtalepartner», tiltalt med en irettesettende tone av de som gav seg ut for å ville viske skillene mellom «oss» og «dem», Gullestad og Hylland Eriksen.<sup>192</sup> Gullestads uttalelser ble utfordret også av politikere, blant annet av stortingsrepresentant Marit Nybakk (Ap) «Med sin ekstreme kulturforståelse hindrer sosialantropologene og andre

---

<sup>188</sup> Østrem/Khan 2011:9

<sup>189</sup> Gressgård 2005:23

<sup>190</sup> Rafiq 2008:48

<sup>191</sup> Aftenposten 06.08.2002

<sup>192</sup> Kulås 2002

venstreintellektuelle framgang i arbeidet for å bedre minoritetsjentenes situasjon i Norge» uttalte hun i Østlandets blad 20.august 2002.<sup>193</sup> Majoritetsbefolkningens bilde av innvandrere virket å vær i ferd med å bli mer sammensatt.

Ved inngangen til 2006 hadde hver fjerde Oslo-borger innvandrerbakgrunn. Nær to av ti hadde ikke-vestlig bakgrunn. Den største gruppen var pakistanere, som talte nesten 30 000.<sup>194</sup> Etter hvert som interessen for minoritetenes verdensbilde vokste, begynte mediene å lete stadig oftere etter representanter som kunne uttale seg på vegne av dem. Moskemiljøene var best organisert, og ble hyppig overrakt mikrofonen. De samme prosessene gjorde seg gjeldende når det gjaldt hvem som ble betraktet som egnede samarbeidspartnere for myndighetene.<sup>195</sup> Jørgen Melve stilte i 2003 spørsmål ved hvorvidt de islamske forsamlingene ønsket å fungere som det offentlige uttrykket for innvandrernes, og karakteriserte deres rolle som «mer påtvunget enn selvvalgt». Interessebaserte og kulturelle organisasjoner måtte få slippe til.<sup>196</sup> Der kontaktnettverkene mellom norske myndigheter og islamske institusjoner (som fra før hadde dominert relasjonen mellom norsk offentlighet og de ikke-vestlige innvandrerne) på 80- og 90-tallet hadde blitt beskrevet som et sammenfall mellom interessene til de selvutnevnte talsmennene for innvandrerne og myndighetenes behov for slike kontaktpersoner, var nå dette presset fra norske styresmakter blitt overskyggende i den grad at det kan kalles hoveddrivkraften. Medienes nevnte tendens til generalisering av ikke-vestlige gjorde dem neppe alltid godt egnet til å problematisere dette.

En umiddelbar konsekvens av terroraksjonen mot World Trade Center i 2001 var at de ikke-vestlige innvandrernes identitet som muslimer ble svært viktig for vestlige styresmakter, ikke bare med tanke på integrering, men nå også med den nasjonale sikkerhet i tankene, all den tid en svært vanskelig definerbar islamisme var å anse som en trussel. Svaret på denne trusselen var å utvikle et tett samarbeid, og en dialog-struktur, der myndigheter og «moderat» islam gjensidig kunne styrke hverandre. Denne ekstra sikkerhetsdimensjonen hadde ført til at det å sortere de fleste ikke-vestlige innvandrere under kategorien «moderate muslimer» ikke lenger

---

<sup>193</sup> Fuglerud/Eriksen 2007:13

<sup>194</sup> Rogstad 2007:33

<sup>195</sup> Intervju med Mahmoud Farahmand 21.10.2016

<sup>196</sup> Mikkelsen 2003:230

bare var en pragmatisk generalisering, men nå også et ønske og en målsetning for vestlige myndigheter. Det var den potensielle motvekten mot radikalisme man klarte å se iblant minoritetene.

Tyngdepunktet i den internasjonale teoretiske debatten om multikulturalisme forskjøv seg i løpet av kort tid. Politikere kappet om å ta avstand fra den tidligere konsensus i en slik grad at en rekke kritikere fra teoretikernes rekker kommenterte multikulturalismens nye status som generelt skjellsord. Det fremstod ofte uklart hva man konkret nå tok avstand fra. I praksis ble retten til forskjellighet rullet tilbake, og dette ble presentert som innføring av et supplement av plikter, under betegnelsen aktivt borgerskap. Et teoretisk forsvar for minoritetenes kollektive rettigheter ble stablet på bena, men nå mer enn noen gang før skjedde det gjennom en understreking av forskjellighet som måtte aksepteres. I norsk kontekst blir endringen synlig i Mangfoldsmeldingen. Her dukker nøyaktig den samme endringen opp i form av et nytt fokus på plikter og individet. Man ønsket eksplisitt å gå bort fra multikulturalisme, og fokusere mer på felles verdier. En årsak til endringen er at dette var en melding om innvandring fra en ny, ikke-sosialistisk regjering, men at det er en sammenheng mellom den nye retorikken, 11. september og utviklingen i integreringspolitikk internasjonalt er hevet over tvil. Man var nå villig til å snakke om verdier, om enn i ganske generelle termer. I Mangfoldsmeldingen fremstod Bondevik-regjeringen mer som insisterende på viktigheten av å samles om en felles verdiplattform enn egentlig villige til å diskutere dens innhold.

Selv om retorikken i politiske dokumenter dreide seg mot en fremheving av individet, ble de ikke-vestlige innvandrerne nå i større grad enn noensinne behandlet som representanter for en gruppe. Dette gjaldt alle, fra mannen i gata, til politikere på stortinget, som nå ble ansett som i første rekke talsmenn for muslimer. Dette var en oppfatning også norske medier og politikere generelt delte. Dermed kontaktet media nærmest utelukkende muslimske talsmenn for å undersøke opinionsdannelsen hos de ikke-vestlige innvandrerne, mens myndighetene nå begynte å bevisst styrke kontaktflatene med innvandrerne som allerede var sterkt sentrert rundt religiøse institusjoner. Klimaet for kritikk av islam var i ferd med å endres, og det var langt kortere vei også for innvandrere å komme til orde med den i mediene. Tendensen var likevel fortsatt at kritikken deres, gjennom forståelsen av ikke-vestlige innvandrere som en homogen gruppe «muslimer», ble tolket som rene soloutspill, ikke som uttrykk for utbredte oppfatninger.

## ***Kapittel 6: De sekulære innvandrersorganisasjonene dannes. 2006-***

### ***Innledning***

Karikaturstriden i 2006 ble av mange sekulære innvandrere tolket som et tilbakeskritt i forhold til blasfemi-striden som kom i kjølvannet av Rushdies bok. Det fremstod som om politisk islam var blitt betydelig styrket i Norge, og at dette ble undervurdert av politikerne. Likestilling-Integrering-Mangfold (LIM), den første organisasjonen for sekulære innvandrere i Norge, ble ifølge dem selv opprettet som en indirekte konsekvens av dette. Hva var bakgrunnen for at de sekulære innvandrerne nå organiserte seg, og hva var deres bidrag til integreringsdebatten i starten? Det er spørsmålet som nå forhåpentligvis kan besvares i dette kapitlet.

Jeg undersøker også hvordan myndighetene på dette tidspunkt forholdt seg til integrering og innvandrersorganisasjonene. Vi skal se at de intensiverte sine evalueringer av integreringspolitikken, blant annet gjennom det nyopprettede Inkluderingsutvalget. LIM gjorde sin egen uavhengige vurdering, og deres viktigste konklusjon og råd var å finne en måte å synliggjøre grunnverdier i praksis, og å snakke mindre om forskjeller og mer om likheter.

Etter 2015 dukket det så opp en rekke nye sekulære innvandrersorganisasjoner. Hva skyldtes denne plutselige veksten? Bakgrunnen for dette forsøker jeg også å gi en forklaring på. I 2015 fant det islamistiske angrepet på *Charlie Hebdo*-redaksjonen i Frankrike sted, og reaksjonene fra myndigheter, også i Norge, var et langt tydeligere forsvar av ytringsfrihet. Den økende aksepten for islamkritikk i perioden åpnet for opprettelsen av en rekke nye sekulære innvandrersorganisasjoner, som alle engasjerte seg i integreringsdebatten med sterk kritikk av selve kjennetegnet på den multikulturalistiske politikken: fokuset på grupperettigheter.

Dette kapitlet behandler hendelser som ligger tett opp til i dag. Jeg syntes det var hensiktsmessig å behandle disse årene der de sekulære innvandrersorganisasjonene ble opprettet i et eget kapittel, men kommer ikke til å gjøre noe forsøk på å beskrive en utvikling i teorier om integrering fra 2005-2015, en oppgave jeg tror hadde blitt vanskelig. Dermed er dette kapitlet i større grad fokusert på Norge enn de foregående.

### ***Karikaturstrid. Rasismeparagrafen forsøkes utvidet.***

Karikaturene av profeten Muhammed i den danske avisen *Jyllandsposten* satte igjen kulturforskjeller på dagsorden i 2006. I Norge ble de samme tegningene publisert av *Magazinet*. Argumentene for publisering var nødvendigheten av å illustrere religionskritikkens rolle i ytringsfriheten, men svært mange, både i Danmark/Norge og i den muslimske verden, så på dem som en ren provokasjon mot islam. Mange politikere som hadde forsvart ytringsfriheten under Rushdie-affæren hadde nå skiftet standpunkt, noe mange sekulære muslimer så som et tydelig tegn på at politisk islam hadde blitt en kraft å regne med også i Norge. Dette var bakgrunnen for opprettelsen av Likestilling-Integrering-Mangfold (LIM), den første organisasjonen for sekulære innvandrere i Norge, og dette er hva jeg skal gjøre rede for her.

Hva kjennetegnet relasjonen mellom de sekulære innvandrerne og myndighetene på denne tiden? Skepsis mot innvandrere økte i tiden som fulgte karikaturstriden. Regjeringen reagerte med å forsøke å samle blasfemiforbud og personvern i en utvidet rasismeparagraf, men dette ble stoppet, ikke først og fremst på grunn av politisk motstand i opposisjonen eller store oppslag i media, men etter folkelig motstand og underskriftskampanjer. Da Kari Vogt oppdaterte sitt standardverk om islam *Islam på Norsk* i 2008, var det to tendenser i tiden hun trakk frem. Den ene var veksten av organiserte muslimer i perioden. Den andre var vekst både i «anti-islamske aktivismiljøer» og i det hun definerte som dialog-miljøer, for eksempel samarbeidet som oppstod mellom Islamsk råd og Mellomkirkelig råd på grunn av karikaturstriden.

I 2006 ble verden vitne til «Karikaturstriden». Foranledningen var den danske forfatteren Kåre Bluitkens problemer med å finne en illustratør til sin barnebok *Koranen og profeten Muhammeds liv*. Ingen illustratører var villige til å ta jobben av frykt for represalier. Kulturredaktør Flemming Rose og resten av redaksjonen i Danmarks største dagsavis *Jyllandsposten* så på dette som den siste i en rekke hendelser hvor ytringsfriheten var blitt satt under press fra radikalt islamsk hold, og 30 September 2005 publiserte de artikkelen «*Muhammeds ansigt*». Den bestod av 12 karikaturer, og en forklarende tekst skrevet av Rose, der han argumenterte for at den regjerende selvsensuren var farligere enn å såre religiøse følelser.<sup>197</sup> I Norge ble karikaturene publisert 9. Januar 2006 i *Magazinet*, der Vebjørn Selbekk var sjefsredaktør. Begrunnelsen var den samme, viktigheten av ytringsfrihet.

---

<sup>197</sup> Rose 2005

Selbekk siterte Flemming Rose: «Det skjer en intimidering av det offentlige rom. Kunstnere, forfattere, tegnere, oversettere og teaterfolk går derfor i en stor bue utenom vår tids viktigste kulturmøte, det som skjer mellom islam og de sekulære, vestlige samfunn med rot i kristendommen.»<sup>198</sup>

Ikke mange ukene etter raste det demonstrasjoner verden rundt mot tegningene, med ambassadebrann og drap. I Norge mottok Selbekk flere drapstrusler og ble anmeldt for blasfemi. Reaksjonene fra etniske nordmenn var også sterke. Vest-Agder Sosialistisk Ungdom klaget Selbekk inn for Pressens faglige utvalg. PFUs konklusjon var imidlertid at tegningene inngikk i et saklig oppslag om forholdet mellom ytringsfrihet og islam, og at presentasjonen heller ikke hadde noen provoserende form.<sup>199</sup>

10.februar 2006 unnskyldte Selbekk seg i en pressekonferanse. Det samme hadde Rushdie gjort da det stormet som verst. Rushdie gikk så langt som å konvertere til islam i et mislykket angrende forsøk på å roe gemyttene. I Selbekks tilfelle ble den offentlige unnskyldningen hans etterfulgt av en uttalelse fra lederen i Islamsk Råd, Mohammed Hamdan, om at Selbekk nå stod under det muslimske miljøets beskyttelse. Selbekk reagerte selv sterkt på dette, og for mange sekulære muslimer fremstod det som en demonstrasjon på at politisk islam nå for alvor hadde tatt steget inn i norsk politikk.<sup>200</sup>

Tre dager etter pressekonferansen dro en delegasjon ledet av Hamdan og Olav Dag Hauge, domprost i Oslo, til Qatar for å «fremføre beklagelsen fra Selbekk overfor de muslimske autoriteter, spesifikt Yusuf al-Qaradawi. Hauge beskrev ham senere i norske medier som en åpen mann som ønsket dialog. Selbekk var ikke blitt informert om denne bruken av dokumentet. Al-Qaradawi fortalte imidlertid på arabisk fjernsyn et par dager senere at en beklagelse var uaktuell om ikke Norge innførte lover som straffet dem som krenket profeter eller religioner. Hauge ble i de samme mediene sitert på at dette var gjort.<sup>201</sup> Pressetalskvinne i UD, Anne Lene Dalen Sandsten kunne overfor Aftenposten bekrefte at turen delvis var betalt av norske myndigheter. Walid al-Kubaisi advarte da på det sterkeste mot veien myndighetene hadde begitt seg inn på til samme avis, og sa dette var å gi anerkjennelse og større innflytelse til en mann som på sin islamistiske nettside berettet om sine drømmer om å erobre Europa.<sup>202</sup>

---

<sup>198</sup> Selbekk 2016:67

<sup>199</sup> Selbekk 2016:64

<sup>200</sup> Intervju med Lily Bandehy 22.10.2016

<sup>201</sup> Selbekk 2016:98

<sup>202</sup> Aftenposten 14. 02. 2006



Mahmoud Farahmand mener den sterke muslimske markeringen i denne saken viste at spesielt norsk-pakistanerne i Oslo hadde vokst til å bli en toneangivende gruppe. Det var sterke politiske hensyn å ta for politikerne, som samtidig var usikre på hvilke krefter de hadde med å gjøre.<sup>203</sup> Spesielt Arbeiderpartiets Jonas Gahr Støre ble i ettertid hardt kritisert for sin tvetydige holdning til de konkrete truslene mot en norsk avis og redaktør. Kjell Magne Bondevik(KrF), som i sin tid som statsminister hadde tatt Rushdie i forsvar, var nå krass i sin kritikk av Selbekk. De involverte i trykkingen av karikaturene følte seg ofret i diplomatiets tjeneste. Selbekk kunne fortelle at han og kona ble rystet over å høre statsminister Jens Stoltenberg insinuere at Selbekk stod ansvarlig for den norske ambassadebrannen i Damaskus 4. februar, ved å begå en «gal handling».<sup>204</sup> Myndighetene følte seg nok presset mellom en rekke hensyn, ikke minst i forhold til risikoen for at situasjonen kunne eskalere, men menneskene som følte seg utsatt i konflikten kan vanskelig klandres for å ha følt seg på egenhånd.

Alt i alt hadde likevel norske muslimske miljøer vist seg som mer moderate enn danske i løpet av disse hektiske ukene.<sup>205</sup> Som vanlig ble den sterke reaksjonen fra konservative muslimer etterfulgt av en generell mistro til innvandrere hos majoritetsbefolkningen. I begge landene så man en oppblomstring av muslimhets i kjølvannet av konflikten.

Regjeringen ønsket å komme denne hetsen til livs. Fredag 19. desember 2008 kunne Knut Storberget (Ap) fortelle at regjeringen endelig hadde bestemt seg for å avskaffe blasfemiparagrafen. Ikke like tydelig kommunisert var det at regjeringen aktet å utvide paragraf 185 (tidligere paragraf 135, «rasimeparagrafen») «mot hatefulle ytringer», for å «ivareta behovet om et strafferettslig vern mot kvalifiserte trosretninger og livssyn».<sup>206</sup> Den politiske opposisjonen og mediene var for det meste enige eller relativt uengasjerte. Det var først og fremst bloggere og mindre nettsteder som tok tak i saken. Francis Sejersted skrev blant annet i Fritt Ord at å sammenblande vernet av abstrakte religion og livssyn som lå i blasfemiparagrafen med personvernet som lå i rasimeparagrafen var å gjeninnføre autoritetsvernet det hadde tatt 200 år å fjerne i Norge.<sup>207</sup> Etter en underskriftskampanje startet av tidligere generalsekretær i Human-Etisk Forbund, Lars Gule, og underskrevet av blant

---

<sup>203</sup> Intervju med Mahmoud Farahmand 21.10.2016

<sup>204</sup> Selbekk 2016:88

<sup>205</sup> Selbekk 2016:99

<sup>206</sup> VG 19.12.2008

<sup>207</sup> Sejersted 2009

andre Francis Sejersted og Walid Al-Kubaisi, valgte regjeringen å trekke forslaget. Bloggerne hadde satt politisk dagsorden.<sup>208</sup>

Sekulære innvandrere så med bekymring på utviklingen. Enkelte, som Cemal Knutsen Yucel (Ex-Muslims), så på utfallet av karikaturstriden som bare en del av en uunngåelig gradvis styrking av politisk islam i Europa, som hadde foregått siden den iranske revolusjon. Andre opplevde det som et brå oppvåkning. Lily Bandehy var ikke i tvil om at dette var politisk islam som for første gang virkelig viste muskler i Norge. Sammen med Al-Kubaisi startet hun LIM, (Likestilling, Integrering, Mangfold) i 2009, først som et uformelt nettverk av sekulære muslimer, fra januar 2010 en organisasjon. De var enige om at det nå eksisterte et sterkt behov for en motvekt mot de religiøst-konservative kreftene som nå var svært aktive i samfunnsdebatten, og som politikerne villig lyttet til. LIM skulle bidra i kampen mot menneskerettsfiendtlige ideologier, forebygge utvikling av parallellsamfunn, og gjennom intern kritikk bidra til å motvirke fremmedfrykt og muslimhat. Dette var den første eksplisitt sekulære innvandrersorganisasjonen som ble opprettet for å påvirke norske forhold.

Da Kari Vogt, forfatteren av det som av mange blir ansett som selve standardverket om islam i Norge, *Islam på norsk* (2000) gav ut boken med nyskrevet forord i 2008, slo hun fast at de siste åtte årene hadde ført til mange og til dels store endringer. For det første hadde den muslimske befolkningen vokst fra omkring 70 000 i 2000, til mellom 120 000 og 150 000 i 2008. Antallet organiserte muslimer, medlemmer av en moské eller islamsk forening, hadde vokst fra 56 458 i 2000 til 79 068 i 2007. Vogt skriver at det verdt å merke seg at det å melde seg inn i den moskéen man tilhører, er en fremmed tanke i muslimske land. Vekst i medlemstall kan vel så gjerne gjenspeile økt tilpasning til norske forhold og regelverk, som økt grad av religiøsitet. Selv om religiøs tilhørighet fortsatt ikke ble registrert i Norge, kunne levekårsundersøkelser fra SSB bekrefte inntrykket av aktivitet. Et flertall av både unge og gamle oppgav religion som svært viktig for dem.<sup>209</sup> To miljøer hadde ifølge Vogt opplevd merkbar vekst i disse årene. Det norske «anti-islamske aktivistmiljøet», og norske «dialogmiljøer». Det første gav hun ingen konkrete eksempler på, mens «dialogmiljøene» som ble trukket frem er samarbeid mellom Islamsk Råd og Mellomkirkelig Råd i forbindelse med Muhammed-karikaturene. Deres felles erklæring om avstandstaken fra vold og trakassering som følge av konvertering mente Vogt så vidt kom på mediens radar. Avslutningsvis tilføyde hun at en ansvarsbevisst integrasjons- og religions-politikk, kombinert

---

<sup>208</sup> Dagbladet 04.02.2009

<sup>209</sup> Vogt 2008:10

med et flertall av muslimer som lar seg inspirere av åpne islamtolkninger, ville være avgjørende for å få et «flertalls-islam» i dialog med storsamfunnet.<sup>210</sup> Vogt fremstod her positiv i forhold til utfordringen hun selv medgikk at isolasjonistiske tendenser presenterte. Det var i tillegg nå kommet sekulære innvandrersorganisasjoner på banen, klare til å ta tak i disse utfordringene.

### ***Integrering evalueres.***

Hva var LIMs bidrag til integreringsdebatten i starten, og hvordan var den norske integreringspolitikken på dette tidspunkt. Jeg skal her se nærmere på både den evalueringen av den norske integreringspolitikken som ble gjort av det nye inkluderingsutvalget i 2010, og LIMs innspill til integreringsdebatten.

I 2010 ble oppgaven med å gi en dom over den norske integreringspolitikken ble gitt til et nyopprettet Inkluderingsutvalg. Utvalgets konklusjon var at integreringen gikk bra, men at mediene og debatten gav et annet inntrykk. Verdier som skulle utgjøre grunnlaget for mangfoldspolitikken ble forsøkt nærmere presisert. En annen undersøkelse ble samme år gjort av Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektors, på rollen innvandrersorganisasjonene spilte i integreringsprosessene. Her var konklusjonen at på tross av myndighetenes innsats med å forsøke å mektiggjøre innvandrernes nettverk, var det ingen selvfølge at høyere grad av organisering førte til bedre integrering. Derimot fungerte de godt som tilbydere av sosiale fellesskap. Året i forveien hadde Anniken Hagelund og Jill Logas rapport *Frivillighet, Innvandring, Integrering. En kunnskapsoversikt* satt spørsmålsteget ved myndighetenes oppfattelse om at innvandrersorganisasjonene ikke var ute etter politisk innflytelse. Årsaken var at religiøse organisasjoner falt utenfor forskning om politisk rettet virksomhet, selv om de i realiteten ofte arbeidet for politiske mål. Som svar på Inkluderingsutvalgets oppfordring til innvandrene om å komme med konkrete forslag til bedre integrering, gav LIM ut rapporten *Hvordan fremme felles verdier?* I 2012. Hovedpoenget var at det ikke var nok å være enige om grunnverdier, man måtte være enige om hvordan dette skulle synliggjøres i praksis. Det var på tide å snakke mer om likheter og mindre om forskjeller.

---

<sup>210</sup> Vogt 2008:22

30. April 2010 ble Inkluderingsutvalget opprettet. Utvalget skulle løfte frem utfordringer og muligheter i et flerkulturelt Norge, og med bakgrunn i dette, og foreliggende forskning og kunnskap på feltet, foreslå tiltak i integreringspolitikken. Med i utvalget var blant annet Knut Kjeldstadli og Jill Loga.<sup>211</sup> 14. Juni 2011 ble utredningen *Bedre integrering. Mål, strategier og tiltak* levert. Når det gjaldt den tidligere integreringspolitikkenes vellykkethet, var utvalgets konklusjon at det eksisterte to motstridende svar. Foreliggende kunnskapsgrunnlag og fakta viste at integreringen i det store og hele gikk bra, mens spørreundersøkelser, mediedekning og offentlig debatt gav et helt annet inntrykk. Målsetningen om «like muligheter» var allerede nådd, ble det hevdet. Nå var det på tide å sette seg «like resultater» som mål.<sup>212</sup> Utvalget så både positive og negative konsekvenser av regjeringens nye linje med å skille mellom integrerings- og inkluderingspolitikk. At integreringspolitikken understreket viktigheten av at en økende andel nyankomne innvandrere raskt kom inn i samfunnet ble vurdert som positivt, og det samme med synet på norskfødte med innvandrerforeldre som allerede en del av samfunnet, og ikke i målgruppen for integreringspolitikk. Selve den innsnevringen av integreringsbegrepet som myndighetene hadde foretatt seg, så utvalget imidlertid ikke på som positivt. Det fantes flere dimensjoner ved å tilpasse seg et nytt samfunn enn de første praktiske hindrene, og det ville være hensiktsmessig å skille mellom kortsiktig, praktisk integrering, og langsiktig integrering også i sosial, økonomisk og kulturell betydning.<sup>213</sup>

Målet for integreringen skulle være at alle skulle kunne føle tilhørighet til samfunnet, som skulle være preget av mangfold. Inkluderingsutvalget forsøkte å definere dette mangfoldet nærmere. Samfunnet og befolkningen skulle inkludere nye borgere og respektere nye forskjeller. Samtidig skulle mangfoldet bygges på lojalitet til felles verdier, og innvandrerne måtte respektere grunnlaget for norsk samfunnsliv. Hva disse verdiene var ble så problematisert og forsøkt definert av Inkluderingsutvalget. Demokrati, rettstat og likeverd ble fremhevet som et fundament, og av mer konkrete verdier ble likestilling, ytringsfrihet, trosfrihet og vitenskapelig tenkemåte fremhevet.<sup>214</sup> Det ble ikke forutsatt at dette var «norske» verdier, men verdier som hadde sitt fundament i menneskerettighetene. Utvalget innrømmet at en begrensning ved å henvise til allment formulerte rettigheter var at det ikke alltid gav en

<sup>211</sup> <https://www.regjeringen.no/no/dep/bld/org/styrer-rad-og-utvalg/innstillinger-fra-utvalg/innstillinger-2011/inkluderingsutvalget/id605550/>

<sup>212</sup> NOU 2011:14 s.15

<sup>213</sup> NOU 2011:14 s.27

<sup>214</sup> NOU 2011:14 s.322

presis anvisning på hva en bør gjøre.<sup>215</sup> Ellers ble verdier drøftet grundig, innenfor rammene av utvalgets mandat. I en merknad fra utvalgets medlem Asle Toje ble det advart mot kollektive rettigheter som en potensiell fare for ytringsfriheten<sup>216</sup>

På samme tid var det bekymring hos norske myndigheter over lav deltakelse i det frivillige organisasjonslivet blant innvandrerne. Dette ble sett på som uttrykk for både svak sosial integrering og manglende politisk integrering. Ønsket om å utrede årsaker til dette resulterte i Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektors rapport *Foreningsliv i et flerkulturelt lokalsamfunn. En studie i integrasjon og sosial kapital*. (2010) forfattet av Guro Ødegård. Her forsøkte hun å besvare hvorvidt det innvandrerorienterte foreningslivet spilte en betydelig rolle i integreringen, hvilke faktorer som hemmet eller fremmet denne deltakelsen, med spesielt fokus på myndighetenes rolle.

Et av funnene var at selv om det etniske foreningslivet kunne fungere som springbrett til majoritetssamfunnets institusjoner, var det ikke en selvfølge at økt aktivitet i organisasjoner medførte mer integrering. Ødegårds undersøkelse underbygde også Jon Rogstads påstand om at innvandrerorganisasjonene fungerte godt som tilbydere av sosialt fellesskap, men hadde liten betydning for politisk integrasjon.<sup>217</sup>

Når det gjelder myndighetenes rolle, pekte Ødegård på den generelle tendensen i det tradisjonelle foreningslivet, der de nasjonale, samfunnsorienterte organisasjonene tapte oppslutning i forhold til lokale foreninger basert på egeninteresse. Dette dannet bakgrunnen for et fokus fra myndighetenes side på organisasjonskurs med kursing i det formelle, og et ønske om å mektiggjøre nasjonale nettverk. I sin konklusjon understreket hun viktigheten av fremtidig forskning på forholdet mellom statens integreringspolitikk og innvandrernes deltakelse i organisasjoner.<sup>218</sup>

I Hagelund og Logas rapport *Frivillighet, Innvandring, Integrering. En kunnskapsoversikt* (2009) ble myndighetenes føringer for frivillig organisering gjennom bruk av tilskuddsordninger problematisert. I hvor stor grad skulle man la foreningslivet vokse frem på sitt særegne vis for å illustrere samfunnets kulturelle forskjeller, og i hvor stor grad skulle man standardisere organisasjonene for å tilfredsstillende demokratiske verdier? Kadra-saken fra 2003 ble trukket frem som et eksempel på de sterke reaksjonene som ble vekket i norsk

---

<sup>215</sup> NOU 2011:14 s.324

<sup>216</sup> NOU 2011:14 s.321

<sup>217</sup> Ødegård 2010:98

<sup>218</sup> Ødegård 2010:108

offentlighet når media belyste maktforholdene i religiøse organisasjoner.<sup>219</sup> Norsk-somaliske Kadra Yusuf hadde ved hjelp av skjult kamera og mikrofon avslørt hvordan imamer i Norge oppfordret kvinner til å la seg omskjære, noe som førte til nasjonal debatt. Etter en serie overfall og truende hendelser, og med familiens sikkerhet i tankene, så hun seg nødt til å la være å debattere lignende tema offentlig i Norge.<sup>220</sup> Jørgen Melve hevdet i 2003 at den sparsommelige forskningen som forelå om de interne forholdene i innvandrerorganisasjoner, hadde sammenheng med at utenforstående ble holdt på en armlengdes avstand.<sup>221</sup>

Hagelund og Logas rapport problematiserte også den utbredte slutningen i foreliggende forskning om at innvandrerorganisasjonene i liten grad var orientert mot å få politisk innflytelse. Et flertall av organisasjonene var tilknyttet religiøs virksomhet, og disse falt oftest utenfor forskning om politisk rettet virksomhet. Dermed sluttet forskning ofte at innvandrerorganisasjonene ikke var politisk orientert, selv om de religiøse spørsmålene stod høyt på den politiske dagsorden.<sup>222</sup> En av konklusjonene i rapporten var at det eksisterte lite kunnskap om konsekvensene av lav deltakelse i organisasjonslivet. Premissene for deltakelse var heller ikke ofte gjenstand for debatt. Rapporten tar for seg forskning på innvandrerorganisasjoner som arena og verktøy for integrering, men at disse organisasjonene skulle selv arbeide aktivt for oppslutning om sekulære verdier, virker det ikke som det er tatt høyde for. En noe generaliserende antakelse om at en innvandrerorganisasjon per definisjon har som ambisjon å bevare en minoritetskultur synes å ligge til grunn for dokumentet, og dermed også et ganske pessimistisk syn på hvor integrert den norske innvandrerbefolkningen var blitt ved starten på det nye årtusen.

I 2012 utgav LIM rapporten *Hvordan fremme felles verdier?*, skrevet av styremedlem Sylo Taraku. Det uttrykte formålet var her å belyse utfordringen man stod overfor med å fremme felles verdier, som Inkluderingsutvalgets *Bedre Integrering* hadde sett som viktig, og komme med konkrete anbefalinger. Rapporten refererte til Integrerings- og Mangfoldsdirektoratets Integreringsbarometer fra 2010, der nordmenn oppgav meget sterk oppslutning om verdier som ytringsfrihet, demokrati, religionsfrihet, likestilling og velferdsstaten. Samtidig viste nyere undersøkelser at 90 prosent av innvandrerne mente at sentrale verdier som demokrati, likestilling og ytringsfrihet var viktige. Det er ikke nok å være enige om grunnverdiene, skrev Taraku. Konflikter og spenninger kan oppstå der det er uenighet om hvordan disse verdiene

---

<sup>219</sup> Hagelund/Loga 2009:35

<sup>220</sup> Dagbladet 02. 05. 2007

<sup>221</sup> Hagelund/Loga 2009:40

<sup>222</sup> Hagelund/Loga 2009:42

skal komme til syne i dagliglivet.<sup>223</sup> Flere sekulære innvandrere kom til orde i rapporten. Walid Al-Kubaisi, som i rapporten uttalte seg på vegne av Opplyste Muslimer, påpekte et behov for å løfte frem likheter. Problemet med norsk innvandringspolitikk lå i at den understreket viktigheten av respekt for forskjeller bygget på en på forhånd definert avstand. Fellesverdiene danner grunnlag for et målesystem for integrering, hevdet han.<sup>224</sup>

Taraku beskrev også LIMs arbeid med å knytte seg opp mot søsterorganisasjoner i andre land. Utsendinger til USA i 2011 møtte et langt mer progressivt muslimsk miljø enn det norske. De amerikanske muslimene fremstod som mer moderate og bedre integrert i samfunnet. Det fantes både kvinnelige og homofile imamer, fellesbønn for kvinner og menn, og menigheter som viet likekjønnede på islamsk vis, noe Taraku mente var utenkelig i Norge.<sup>225</sup>

Også impulser fra Storbritannia, der situasjonen er en ganske annen, ble tatt opp av LIM. Quilliam Foundation, en av de viktigste kreftene i arbeidet mot ekstremisme, ledet av den tidligere islamisten Maajid Nawaz. Quilliams syn var at Storbritannia hadde feilet i å skape oppslutning om felles verdier, og oppfordret LIM til å fokusere på politisk påvirkningsarbeid overfor myndighetene.<sup>226</sup>

LIMs viktigste betraktninger på integreringsfeltet i rapporten var to negative tendenser i samfunnet. Den ene var en økende irrasjonell islamfrykt, den andre radikaliseringen av unge religiøse muslimer. anbefalingene for å motvirke dette var å slutte opp om fellesverdiene Inkluderingsutvalget hadde understreket. I praksis måtte dette eksempelvis innebære ytringsfrihet også for Muhammed-karikaturer, og at skolene skulle ta mindre hensyn til foreldre ønske om å segregere barna. Viktigheten av formidling av verdiene i asylmottak og introduksjonsprogram ble også understreket. Avslutningsvis ble grupperettigheter tydelig kritisert. Det var frie individer som skulle integreres.<sup>227</sup> De sekulære innvanderne bak LIMs konkretiseringer av verdigrunnet gikk altså fortsatt et stykke lenger enn presiseringene til for eksempel Inkluderingsutvalget, og var fortsatt kategorisk avvisende til grupperettigheter. Resultatet var tydelige synspunkter om blant annet ytringsfrihet og skolepolitikk som hadde den baksida at de var kontroversielle.

---

<sup>223</sup> Taraku 2012:6

<sup>224</sup> Taraku 2012:7

<sup>225</sup> Taraku 2012:18

<sup>226</sup> Taraku 2012:24

<sup>227</sup> Taraku 2012:37

### ***Etter Charlie «Hebdo»: et mangfold av sekulære innvandrersorganisasjoner***

Saken med Muhammed-karikaturene hadde fremstått for de sekulære innvandrerne som et tilbakeskritt. I 2015 fant de islamistisk motiverte drapene på *Charlie Hebdo*-redaksjonen sted. I kjølvannet av dette oppstod flere nye sekulære innvandrersorganisasjoner og fora i tillegg til LIM. Jeg skal her forsøke å forklare årsaken til denne oppblomstringen av synlige innvandrerstemmer. Jeg mener det henger tett sammen med at norsk offentlighet nå åpnet seg for kritikk av islam i en helt ny grad. Delvis skyldtes dette nye hendelser som skapte debatt, men en stor del av forklaringen mener jeg er utviklingen av de relasjonene mellom myndigheter, majoritetsbefolkning og innvandrere som de tidligere kapitlene har kartlagt. Jeg skal derfor nøye meg med å kort gjøre rede for de utslagsgivende omstendigheter. Felles for de islamkritiske sekulære innvandrersorganisasjonene som dukket opp var deres uttalte ambisjoner om å bidra til bedre integrering. Multikulturalismens gruppetenkning, som hadde hatt en så solid stilling gjennom hele den moderne norske integreringshistorien ble trukket frem av samtlige som det store hinderet.

7. januar 2015 ble det franske satiremagasinet *Charlie Hebdo* utsatt for et terrorangrep. I deres kontorer i Paris ble 12 av de ansatte drept av islamister som hevdet å tilhøre Al-Qaeda. *Charlie Hebdo* hadde tidligere publisert humoristiske avbildninger av Muhammed, blant annet hadde de trykket *Jylland-Postens* tegninger. Denne gangen var verdens reaksjon jevnt over et tydelig forsvar for ytringsfriheten, og det solidariske slagordet «Je suis Charlie» ble en gjenganger. I etterkant dukket det opp en rekke nye sekulære innvandrersorganisasjoner som gikk inn i integreringsdebatten på samme måte som LIM. I stedet for én enkelt organisasjon som debatterte integrering på ikke-religiøse premisser, eksisterte det nå flere ulike innfallsvinkler og et synlig meningsmangfold, også sekulære innvandrere i mellom, i norsk offentlighet. Jeg skal her redegjøre for et par av de mest synlige.

I 2015 startet Secular Forum opp, under ledelse av Anita Farzaneh. SF skulle arrangere seminarer der så vel religiøse som religionskritiske skulle få delta og luften sine synspunkter. Formålet var å bidra til dialog mellom mennesker med forskjellige livssyn, og forhåpentligvis bidra til å få frem flere stemmer i media, også de religionskritiske.<sup>228</sup>

Ex-Muslims of Norway representerte et skritt videre fra LIM i religionskritikk.

Organisasjonen startet som et hemmelig forum på Facebook, der mennesker som ikke åpent

---

<sup>228</sup> Intervju med Anita Farzaneh 19.10.2016



ville kalle seg ateister av frykt for å bli ekskludert fra sitt miljø, eller lide politiske konsekvenser, kunne samtale. Mange medlemmer kalte seg gjerne moderat muslim utad, mens de egentlig identifiserte seg som ateister. Etter hvert ble behovet for å normalisere ikke bare kritikk av islam, men også frafall, tydelig. Dermed stod organisasjonen Ex-Muslims frem i offentligheten, med Cemal Knutsen Yucel som leder. Også Lily Bandehy og Walid Al-Kubaisi ble med i styret. Yucel så på også LIM som en organisasjon som ikke våget å bryte normene for «korrekthet» i spørsmål om islam, og var frustrert over det han så på som et ensidig fokus på antirasisme i det norske integreringsarbeidet. Meningsklimaet favoriserte nå den relativt tydelige religionskritikken Ex-Muslims stod for. Det man tidligere hadde fått liten respons på å advare mot, ble nå av store deler av det norske samfunnet møtt med applaus.<sup>229</sup>

Senter for Sekulær Integrering (SSI) ble stiftet 28. mai 2016. Shahram Shaygani ble styreleder for den nye medlemsorganisasjonen. Det uttrykte formålet var å arbeide for integrering ved å fremme rettigheter som likestilling uavhengig av hudfarge og kjønn, frihet til å velge sin livsstil og ubegrenset ytringsfrihet. SSI skulle arbeide for den enkeltes rett til selv å velge livssyn og fremme toleranse og menneskeverd gjennom å kjempe for sekulære verdier via dialog og offentlig debatt. Spesielt motstand mot den offentlige gruppetenkningen blir av Shaygani trukket frem som motivasjon for organisasjonens dannelse, og viktigheten av at andre muslimer skulle få høre motstemmer til de konservative som var blitt gjengangere i norske medier. Hovedfokuset ble på å utfordre det de anså som en anti-integrerende toleranse overfor muslimske konservative tradisjoner som kolliderte med menneskerettigheter, og bekjemping av fremmedfrykt både hos innvandrere og nordmenn.<sup>230</sup>

Bakgrunnen for opprettelsen av LIM, den første organisasjonen for sekulære innvandrere i Norge, må sees i kontekst av karikaturstriden i 2006. Mange sekulære innvandrere oppfattet at integreringsprosessene gikk i feil retning, og at myndighetenes unnfalighet overfor islamske krav i denne saken, i motsetning til den mer tydelige oppslutningen om ytringsfrihet under Rushdie-affæren, var et tegn på at samfunnet nå var mindre integrert enn før, ikke mere. Samtidig var det nå blitt så mange ikke-vestlige innvandrere i Oslo spesielt, som ikke hadde planer om å returnere til noe hjemland, at disse nasjonale anliggende nå engasjerte et segment

<sup>229</sup> Intervju med Cemal Knutsen Yucel 17.10.2016

<sup>230</sup> Intervju med Shahram Shaygani 20.10.2016

som mens debatten om Rushdie hadde pågått, hadde hatt oppmerksomheten først og fremst rettet mot hendelser utenfor Europas grenser. Norske myndigheter var mer opptatt enn tidligere av å kontinuerlig evaluere integreringspolitikken, og inkluderingsutvalget var av dem som fikk dette oppdraget. En ytterligere presisering av det felles verdigrunnlaget skissert i Mangfoldsmeldingen ble vurdert som en viktig oppgave i den forbindelse. Ellers viste forskning at innvandrersorganisasjonene i større grad fungerte som sosiale fellesskap enn som midler til integrering, og at organisasjonene hadde politiske ambisjoner i høyere grad enn antatt, av den grunn at religiøse organisasjoner ble definert som uten politisk agenda. Avsløringer i media om det som ble beskrevet som udemokratiske organisasjonsstrukturer bidro til en lukkethet og skepsis til innblikk fra forskere. LIMs standpunkt i integreringsspørsmål var enda mer presisering av hva som inngikk i verdifellesskapet, og en understreking av viktigheten av å formidle disse. I praksis argumenterte LIM for fullstendig avskaffelse av det multikulturalistiske prinsippet om grupperettigheter.

Det var imidlertid først etter *Charlie Hebdo*-attentatet i 2015 at sekulære innvandrere virkelig ble synlige i norsk offentlighet. I motsetning til omstendighetene rundt opprettelsen av den første, LIM, skyldtes nok dette ikke utelukkende en oppfatning om at integreringen var inne i en regress. Her er nok en viktigere årsak mulighetene for å åpent kritisere religionen islam. Den norske reaksjonen denne gangen fremstod som en økt bevissthet om religionskritikkens betydning, og en delvis åpning av den offentlige sfæren for kritikk av den typen mange sekulære innvandrere forgjeves hadde brakt til torgs.

## ***Kapittel 7: Konklusjon***

### ***Innledning***

Jeg vil gi de sekulære innvandrersorganisasjonene rett i deres påstander om at den norske integreringspolitikken har gjort det vanskelig for sekulære krefter blant de ikke-vestlige innvandrerne. Det gir likevel et feil bilde av relasjonen mellom den norske offentligheten og de sekulære innvandrerne å fremstille den som resultat av en villet politikk. Både de sekulære innvandrerne og den norske integreringspolitikken har fra starten i stor grad vært utviklet under inntrykk og påvirkning av internasjonale idéstrømninger. Multikulturalismen tilrettela for at ulike kulturer skulle kunne sameksistere i en stadig mer globalisert verden, men som en konsekvens av dette ble kritikk av minoritetskulturer vanskeliggjort. Denne verdensomspennende verdiliberaliseringen (og til en viss grad –relativiseringen) på 60- og 70-tallet fikk en motreaksjon ved inngangen til 80-tallet. Både høyrebølgen i USA og Europa og de muslimske vekkelene i Midtøsten ønsket å vende tilbake til tradisjonelle verdier. Diaspora-mentalitet og religiøse transnasjonale nettverk bidro til at denne vekkelene ble dominant i de ikke-vestlige minoritetene i Europa.

Den populistiske karakteren som kritikken av innvandrernes verdier antok, førte til bred politisk mobilisering i Norge for at innvandrerne skulle få bevare sin kultur- en kultur der konservative krefter ble stadig sterkere, og som stadig tydeligere understreket verdiforskjeller. Dette gav igjen næring til de innvandringskritiske kreftene. Norske myndigheter fikk vansker med å skille de sekulære innvandrernes kritikk av det tiltakende fokus på å bevare opprinnelige verdier i minoritetsbefolkningen fra diskriminerende ytringer. Etersom religion og religiøse minoriteter fremstod som stadig mer sentrale i integreringsspørsmål, vokste avstanden mellom norske myndigheter og medier og de sekulære innvandrerne. Deres religionskritikk fremstod mer og mer som en direkte trussel mot integreringsprosjektet.

I etterkant av 11.september 2001 har den multikulturalistiske retorikken i stor grad blitt rullet tilbake til fordel for nye nøkkelord som borgerskap og plikter. Til tross for at den norske integreringspolitikken på papiret i stor grad ble brakt på linje med de sekulære innvandrernes tanker om integrering, har sterke tendenser til generalisering av innvandrere, både i majoritetsbefolkningen og en offentlighet med behov for å kommunisere med «representative» innvandrere, motvirket at budskapet om de individuelle innvandrerne har fått reell gjennomslagskraft. At sekulære innvandrersorganisasjoner de siste årene har blitt dannet og synlige i offentligheten henger sannsynligvis mest sammen med hendelser satt i sving av

islamistiske fundamentalister, som har resultert både i en offentlighet med noen steder svært senket terskel for islamkritikk og en meget frustrert og motivert sekulær innvandrerbefolkning.

Årsaken til at denne kritikken ikke har ført til organisering på et tidligere tidspunkt henger som vi har sett sammen med både motivasjon og anledning. Et politisk islam som har fått en gradvis sterkere posisjon, dels grunnet dets relasjon til norske myndigheter, har ført til et tilsvarende sterkere engasjement hos sekulære innvandrere. Samtidig har vilkårene for deres religionskritikk tidligere vært vanskelige, mye av samme grunn.

### ***Utgangspunktet: Kom som du er***

En norsk multikulturalistisk politikk med integrering som styrende prinsipp ble etablert som følge av den internasjonale tidsånden. Når Terje Tvedt hevder at den norske opptattheten av internasjonale forhold og universalisme er narsissistisk i den forstand at den er blind for mennesker som ikke er som norske eller ønsker å bli det, harmonerer det tilsynelatende dårlig med inntrykket av etableringen av norsk integreringspolitikk sett i lys av de sekulære innvandrerne. Selv om poenget han ønsket å gjøre nok er gyldig i forhold til synet på fundamentalister, så kan man like fullt bruke offentlige dokumenter fra denne premissgivende perioden til å hevde at det stikk motsatte var tilfelle. Den norske opptattheten av internasjonale forhold og tidens modernitetskritikk gjorde myndighetene blinde for innvandrere som ikke hadde motforestillinger mot å bli norske. Dermed var situasjonen for innvandrere fra ikke-vestlige land at de ankom et land der det offentlige understreket betydningen av at de bevarte sin egen kultur. Det er nærliggende å anta ut fra dette at det i tiden fremover skulle vise seg relativt sett enklere å opprette institusjoner og nettverk innenfor rammene av den opprinnelseskulturen som det offentlige oppvurderte, enn å inngå i storsamfunnet på lik linje med majoritetsbefolkningen- det som ble advart mot som assimilasjon. Var sekulære innvandrere og innvandrerorganisasjoner paradoksalt nok gitt et handicap i møte med den sekulære norske staten? Det virker vanskelig å hevde noe annet. Om det underliggende synet på norsk kultur som uttrykk for allmenngyldige verdier var utbredt, stod ønsket om å bevege verden i retning av disse muligens sterkere i bistandspolitikken enn i norsk integreringspolitikk. En historisk komparasjon mellom de norske tenkemåtene på disse to feltene (integrering og bistand), som kan virke å ha vært i konflikt med hverandre, kunne vært en interessant problemstilling i en annen sammenheng.

Grete Brochmann og Anne Britt Djuve fremstiller som sagt den norske integreringspolitikken som i stor grad en svensk import i *Multiculturalism or Assimilation? The Norwegian Welfare State Approach*. Også de modereringene som kommer underveis, som da de grunnleggende norske verdiene demokrati, likestilling mellom kjønnene og barns rettigheter ble understreket i Stortingsmelding Nr.39 (1987-1988), karakteriseres her som importert fra Sverige.<sup>231</sup> Jeg mener at den større internasjonale konteksten jeg prioriterer å holde fokus på gjennom denne oppgaven kan bidra til å nyansere dette synet på svensk påvirkningskraft. Endringene i norsk innvandringspolitikk gir mening også om vi unngår å skjele for mye til andre skandinaviske land.

### ***Multikulturalismens doble utfordring***

Det er en tydelig sammenheng mellom motstanden mot multikulturalisme på 1980-tallet og innvandringspolitikkenes kobling til populisme. Å fastslå i hvilken grad frykt for rasisme i disse formative årene påvirket endringer eller mangel på sådan i norsk integreringspolitikk er likevel en vanskelig oppgave. Å kalle politikken i denne perioden for naiv eller uforstående til utfordringer ved det flerkulturelle samfunnet er en misvisende forenkling, men at integrering var et utforsket landskap fremgår ganske tydelig. En belysende sammenheng som ofte oversees er at motstanden mot multikulturalisme hadde to ansikter- den vokste i perioden både hos vestlige og innvandrere. Det første registrerte nok tydeligere på den politiske radaren i Norge og vestlige land for øvrig enn sistnevnte. De sekulære innvandrernes debattarena er nettopp diskusjoner om verdier og identitet, og utover 80-tallet gav disse endringene i debattene deres posisjon ytterligere handicap. I majoritetsbefolkningen og hos myndighetene ble konservering av verdier gradvis et tema som ble assosiert med folkelig populisme, og som det offentlige søkte å distansere seg fra. Samtidig var man opptatt av å opprette kontaktflater for å innlemme innvandrerne i demokratiet, og de best posisjonerte til å utnytte dette var representanter for innvandrerne som stod for nettopp en slik motstand mot multikulturalisme. På noen måter virker det som de norske myndighetene intetanende har vært stilt overfor et integreringsdilemma: skal vi holde fast ved at snakk om «våre» og «andres» verdier er splittende, enten det er representanter for majoriteten eller innvandrerne som lufter det, eller skal vi prioritere å la talsmennene for minoriteten få understreke sitt særpreg som gruppe, og

---

<sup>231</sup> Kivisto/Wahlbeck 2013: 224

dermed i praksis slå fast at de sekulære innvandrernes kritikk er et hinder for dette målet. Valget falt på det siste.

### ***Rushdie. En underliggende konflikt bryter overflaten***

At Rushdie-affæren representerer et brudd i norsk diskurs om innvandring er en konklusjon jeg etter denne oppgaven vil slutte opp om, selv om jeg nøye vil understreke at jeg anser det som et brudd som på et snarlig tidspunkt ville kommet uansett: der fortellingen om verdikonflikt bryter inn i offentlige ordskiftet. På den ene siden ble i stor grad den vestlige islamkritikken etablert i etterkant av dette, og på den andre siden ble det også etablert en ny og sterkere kobling mellom religion og rasisme, som medførte en sterkere kritikk av religionskritikken. For de sekulære innvandrerne i Norge representerte dette et enda større hinder for deres innpass i medier og offentlig ordskifte. Deres religionskritikk var allerede ansett som kontraproduktiv i forhold til integrering, nå ble konsekvensene i mye større grad koblet direkte til rasistisk diskriminering. Norske myndigheters ønske om å demme opp for den nye islamkritikken forsterket på denne måten en allerede eksisterende trend der det gradvis ble vanskeligere å være sekulær ikke-vestlig innvandrer i Norge.

### ***9.11-paradigmet: Islam, en sikkerhetsutfordring***

Den viktigste endringen i innvandringspolitikk og –debatt i etterkant av terrorangrepene i New York 2001 var den nye sikkerhetspolitiske dimensjonen. Både i debatten blant folk flest og blant politikerne kom det nå et element av frykt for egen sikkerhet med i betraktningen. Dette gav utslag i både en kvessing av retorikk og en økt grad av generalisering, der ikke-vestlige innvandrere i større grad enn før ble påtvunget en rolle som representant for en i første rekke religiøs minoritet. De påfølgende årene førte til en forbedring av de sekulære innvandrernes posisjon i Norge på noen vis, og videre forverring på andre. På den ene siden hadde den nye frykten for islamsk ekstremisme gjort den generelle befolkning mer lydhør for kritikk av islam, noe som omsider begynte å åpne opp for de sekulære ikke-vestlige innvandrernes synspunkter i det offentlige rom. På den andre siden hadde myndighetenes ønske om å kontrollere fremveksten av religiøs fundamentalisme ført til ytterligere forsterkning av såkalt moderate islamske krefter i minoritetsmiljøene. Litt karikert kan man si at de norske styresmaktene nå virkelig tok på alvor å etablere et tydelig felles verdigrunnlag,

men lange tradisjoner med å unngå å snakke for spesifikt om identitet og verdier hang igjen, og vanskeliggjorde det å stake ut et tydelig mål og en klar kurs. De sekulære innvandrerne ble fortsatt ikke ansett som en del av løsningen.

### ***Sekulære innvandrersorganisasjoner- motivasjon og anledning***

Det var altså først i etterkant av karikaturstriden i 2006 at de første sekulære innvandrersorganisasjonene begynte å dukke opp. Årsakene virker å være både motivasjon og anledning. På den ene siden fremstod de norske myndighetenes forsiktige og lite tydelige opptreden i forhold til karikaturene som enda et tilbakeskritt for islamkritikerne sett i forhold til Rushdie-saken vel tjue år tidligere. Det var nok på dette tidspunkt et utbredt syn blant sekulære innvandrere at trenden med et stadig mer uangripelig islam innad i minoritetsbefolkningen ikke kunne snus ut fra den eksisterende integreringsforståelsen. Samtidig var episoden enda mer ammunisjon for islamkritiske røster blant majoritetsbefolkningen, og de stadig tydeligere motstemmene hadde tilgang til langt flere arenaer enn tidligere. I etterkant av Charlie Hebdo-attentatet omtrent ti år senere var forsvaret av felles verdier (eller kritikken av islam, avhengig av hvordan man ser på det) langt klarere. Selv om dette sett fra de sekulære innvandrernes ståsted var å anse som en progresjon for egen innflytelse, var det likevel i etterkant av nettopp denne saken at det virkelig kom til syne et mangfold av sekulære innvandrersorganisasjoner i Norge. Dette kan tolkes som at anledning til å organisere seg og gjøre sin stemme hørt var mer utslagsgivende enn kraften i motivasjonen. Å se på den norske integreringspolitikken historisk som mer et hinder enn en hjelp i akkurat dette tilfellet, er etter min mening slett ikke urimelig.

### ***Etterord. Om oppgaven.***

Integrering og identitet er i første rekke sosiologenes og sosialantropologenes felt. Hva slags bidrag kan en historisk fremstilling om de sekulære innvandrerne gi?

Går man i noen grad i dybden i teori om integrering, kan fort historikeren føle seg på bortebane. Debatten om hva som er god integrering er riktignok i stor grad en sosiologisk debatt, men en historisk innfallsvinkel kan kanskje sees på som en styrke, et tiltrengt supplement for debattens egen del, snarere enn kun en hemske for forskeren. For meg i det minste, fremstår det hevet over tvil at et fokus på realhistorisk kontekst og tidsdimensjonen i studiet av ulike syn på det flerkulturelle og kollektive identiteter, bringer med seg potensiale for en dypere forståelse av integreringsdebattens ulike standpunkter.

Forståelsen av identitet er sentralt i integreringsspørsmål. Det norske offentlige synet på integrering har til enhver tid vært fundert på en forståelse av både hva som utgjør den norske kollektive identiteten, og hva som er innvandrernes kollektive identitet. At de ikke-vestlige innvandrernes identitet i svært stor grad er tuftet på religion, har gradvis blitt en utpreget oppfatning både blant norske myndigheter og i innvandrerbefolkningen selv. For innvandrerne med en sekulær identitet og livssyn har disse forventningene og antakelsene i stadig større grad fremstått som et press fra to sider, både fra norske myndigheter og fra toneangivende religiøse innvandrere. Man kan hevde at integreringen av innvandrere i det sekulære norske samfunnet har blitt vanskeliggjort av selve ønsket om å integrere, av den grunn at dette ønsket har sprunget fra en forståelse av innvandrernes identitet som fundamentalt annerledes, fundamentalt ikke-sekulær. Denne oppgaven har forsøkt både å forklare hvordan denne forståelsen i løpet av de siste femti årene har blitt formet, forsterket og utfordret, og å beskrive dannelsen av innvandrernes egne mottiltak mot den: de sekulære innvandrerorganisasjonene.

En fordel slik jeg ser det med å studere integreringsproblematikk i sammenheng med de sekulære innvandrerne, er at ideologiske og identitetsrelaterte trender og utvikling utkrystalliseres. Ofte når integrering undersøkes blir materielle årsaker overskyggende. (Som for eksempel påkjennelser for velferdsstaten eller den mulige konflikten mellom ambisjoner om sosialistisk redistribusjon på den ene siden og anerkjennelse av grupper på den andre) Slike forklaringsmodeller kan fortelle oss hvordan utenforskap opprettholdes og sementeres, men de sier oss lite om hvordan dette utenforskapet defineres i utgangspunktet. For å forstå dette må vi se nærmere på hva minoriteter og majoriteter tenker om seg selv og andre. Ved å



velge ut sekulære innvandrere som forskningens objekt, strammer man altså inn fokus i en annen forstand enn kun å redusere antallet individer som er en del av undersøkelsen. Dermed kan man kanskje likevel oppnå en fornuftig forskningsmessig avgrensning på et teoretisk tema som ved første øyekast virker avskrekkende å takle mellom to permer, for ikke å snakke om i en masteroppgave. Jeg håper og tror at dette bidraget til forståelse for bakgrunnen til opprettelsen av de sekulære innvandrersorganisasjonene vi nå ser i Norge, i tillegg til å fremstå som et av flere perspektiv på norsk innvandringshistorie, også kan belyse et av de mer dunkle aspektene ved den norske integreringspolitikken: tankene om norsk identitet og norske verdier.

## ***Kilder og litteratur.***

### ***Bøker og Artikler***

Al-Kubaisi, Walid (1998) *Halvmånens Hemmeligheter* Oslo: Pantagruel Forlag

Al-Kubaisi, Walid (1996) *Min tro, din myte* Oslo: Aventura Forlag

Andresen, Ingvild Langelid (2005) *Norsk integrasjonspolitik gjennom 30 år – en studie av integrasjonsforståelse og språkopplæringstiltak* Masteroppgave i Sosiologi Universitetet i Oslo

Bagby, Ihsan, Paul M. Perl, og Bryan T. Froehle (2001) *The Mosque in America: A National Portrait. A report from the Mosque Study Project.* Council on American-Islamic Relations. Washington DC.

Benum, Edgeir (1996) *Aschehougs Norgeshistorie bind 12 1970-97 Overflod og Fremtidsfrykt* Oslo:Aschehoug

Berg, Anne-Jorunn, Anne Britt Flemmen og Berit Gullestad (red) (2010) *Likestilte norskheter. Om kjønn og etnisitet.* Trondheim: Tapir akademisk forlag

Brochmann, Grethe, Tordis Borchgrevink og Jon Rogstad (2002) *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge.* Oslo: Gyldendal Akademisk

Brochmann, Grethe og Anniken Hagelund (2010) *Velferdens grenser* Oslo: Universitetsforlaget

Brox, Ottar (1991) *Jeg er ikke rasist, men...* Oslo:Gyldendal Norsk Forlag

Brubaker, Rogers (2001) *The Return of Assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany and the United States* Ethnic and Racial Studies Vol. 24 No. 4 July 2001 pp. 531-548

Bø, Bente Puntervold (red) (2011) *Multikulturell Teori og flerkulturelle praksiser. Artikler om norsk minoritetspolitikk.* Oslo: Abstrakt Forlag

Bø, Bente Puntervold (1987) *Innvandring eller utestenging* Oslo:Tano

Chin, Rita (2009) *After the Nazi racial state: difference and democracy in Germany and Europe* University of Michigan Press

- Dassetto, Felice, Silvio Ferrari og Brigitte Maréchal (2007) *Islam in the European Union: What's at Stake in the Future?* Policy Department Structural and Cohesion Policies European Parliament
- Fuglerud, Øyvind og Thomas Hylland Eriksen (red) (2007) *Grenser for kultur?* Oslo:Pax
- Furre, Berge (1999) *Norsk Historie 1914-2000* Oslo: Det Norske Samlaget
- Gressgård, Randi (2005) *Fra identitet til forskjell* Oslo:Spartacus
- Gullestad, Marianne (2002) *Det norske sett med nye øyne* Oslo:Universitetsforlaget
- Hagelund, Anniken og Jill Loga (2009) *Frivillighet, Innvandring, Integrasjon. En kunnskapsoversikt*. Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor Rapport 2009:1
- Hagelund, Anniken (2003) *The Importance of Being Decent. Political Discourse on Immigration in Norway 1970-2002*. Oslo: UniPax
- Hagan, Jacqueline og Helen Rose Ebaugh (2003) *Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process* International Migration Review, Vol. 37, No. 4, The Future of the Second Generation:The Integration of Migrant Youth in Six European Countries (Winter, 2003), pp. 1145-1162
- Helle, Knut/Dyrvik,Ståle/Hovland, Edgar/Grønlie,Tore (2013) *Grunnbok i Norges Historie fra vikingtid til våre dager* Oslo:Universitetsforlaget
- Hobsbawm, Eric og Ranger,Terence (red) (2008) *The Invention of Tradition* Cambridge: Cambridge University Press
- Joppke, Christian (2003) *The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State. Working Paper #203* Russel Sage Foundation
- Joppke, Christian og Steven Lukes (red) (1999) *Multicultural Questions*. Oxford: Oxford University Press
- Kettani, Houssain (2010) *Muslim Population in Europe 1950-2020* International Journal of Environmental Science and Development, Vol. 1, No. 2, June 2010
- Khan, Mahmona (2009) *Tilbakeblikk. Da pakistanerne kom til Norge* Oslo: Pax Forlag
- Khan-Østrem, Nazneen og Mahmona Khan (red) (2011) *Utilslørt. Muslimske Råtekster* Oslo:Aschehoug

- Kivisto, Peter og Østen Wahlbeck (red) (2013) *Debating Multiculturalism in the Nordic Welfare States* London: Palgrave Macmillan
- Kjeldstadli, Knut (red) (2003) *Norsk Innvandringshistorie* bind 1-3 Oslo:Pax forlag
- Kymlicka, Will (1998) *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* New York: Oxford University Press
- Lévi-Strauss, Claude (2001) *Historie og rase/Historie og kultur* Trondheim: Tapir Akademisk forlag
- Lewis, B (1982) *The Question of Orientalism*, *The New York Review of Books* 24.Juni 1982
- Lien, Inger-Lise (1997) *Ordet som stempler djevlene* Oslo:Aventura
- Malik, Kenan (2009) *Rushdie-Affæren og veien fra fatwa til jihad* Oslo:Gyldendal
- McGhee, Derek (2008) *The End of Multiculturalism? Terrorism, Integration and Human Rights* London: Open University Press
- Mikkelsen, Flemming (red) (2003) *Indvandrersorganisationer i Norden* Nord 2003:11 Nordisk Ministerråd. Akademiet for Migrationsstudier i Danmark
- Modood, Tariq (2007) *Multiculturalism* Cambridge:Polity Press
- Myhre, Jan Eivind (1996) *I historiens hus er det mange rom. Noen hovedtrekk i norsk historieforskning 1970-1995*. Norsk Historisk Tidsskrift 1-2/1996
- Nielsen, May-Brith Ohman (2004) *Portal Norge etter 1850* Oslo: Det Norske Samlaget
- Nore, Aslak (2009) *Ekstremistan* Oslo:Aschehoug
- Olstad, Finn (2010) *Frihetens Århundre. Norsk historie gjennom de siste hundre år* Oslo: Pax
- Parsons, Craig A. (2006) *Immigration and the Transformation of Europe* Cambridge: Cambridge University Press
- Rafiq, Afshan (2008) *Utfordringer og muligheter* Oslo: Cappelen Damm
- Raja, Abid Q. (2008) *Talsmann* Oslo:Aschehoug
- Ramadan, Tariq (1999) *At være europeisk muslim* Forlaget Hovedland
- Rogstad, Jon (2007) *Demokratisk fellesskap. Politisk inkludering og etnisk mobilisering*. Oslo: Universitetsforlaget

- Said, Edward (1978) *Orientalism* London: Penguin Books
- Sejersted, Francis (2005) *Sosialdemokratiets tidsalder* Oslo:Pax
- Selbekk, Vebjørn (2016) *Fryktens makt. Frihet eller taushet i terrorens tid* Oslo:Aschehoug
- Shah, Hemant (2011) *The Production of Modernization: Daniel Lerner, Mass Media and the Passing of Traditional Society* Philadelphia:Temple University Press
- Smith, Anthony (2005) *The Ethnic Origins of Nations* Cornwall: Blackwell Publishing
- Stugu, Ola Svein (2012) *Norsk Historie Etter 1905* Oslo: Det Norske Samlaget
- Stugu, Ola Svein (2008) *Historie i bruk* Oslo: Det Norske Samlaget
- Taraku, Sylo (2012) *Hvordan fremme felles verdier? Likestilling-Integrering-Mangfold Rapport 1-2012*
- Taylor, Charles (1994) *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* Gøteborg: Bokförlaget Daidalos AB
- Toticagüena, Gloria Pilar (2000) *Comparing the Basque Diaspora. Ethnonationalism, transnationalism and identity maintenance in Argentina, Australia, Belgium, Peru, the United States of america and Uruguay.* Doctor of Philosophy Thesis. The London School of Economics and Political Science. The University of London.
- Tvedt, Terje (2002) *Verdensbilder og selvbilder. En humanitær stormakts intellektuelle historie.* Oslo: Universitetsforlaget
- Vertovec, Steven og Susanne Wessendorf. (red) (2010) *The Multiculturalism Backlash. European discourses, policies and practises.* London: Routledge
- Vist, Gunnhild (2007) *Likt og ulikt. Forståelser av rasisme og diskriminering* Masteroppgave Trondheim: NTNU
- Vogt, Kari (2008) *Islam på norsk* Oslo: Cappelen
- Wallerstein, Immanuel (2007) *Maktens Retorikk. Om Europeisk Universalisme.* Oslo:Spartacus
- Wikan, Unni (1995) *Mot en ny norsk underklasse* Oslo:Gyldendal

Yasbeck Haddad, Yvonne og Tyler Golson (2007) *Overhauling Islam: Representation, Construction and Cooption of «Moderate Islam» in Western Europe* Journal of Church and State 2007

Yasbeck Haddad, Yvonne (red) (2002) *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens* New York: Oxford University Press

### ***Offentlige dokumenter, rapporter og kunnskapsoversikter***

Allern, Elin Haugsgjerd, Marit Helgesen og Line Nyhagen Predelli (2001) *Mellom konflikt og integrasjon. En evaluering av Kontaktutvalget mellom innvandrerne og myndighetene*. NIBR prosjektrapport 2001:11 Norsk institutt for by- og regionsforskning

Brekke, Jan-Paul, Monica Five Aarset, Kristian Andenæs og Hilde Lidén (2010) *Innvandring og flukt til Norge. En kunnskapsgjennomgang 1990-2009* Institutt for samfunnsforskning/Universitetet i Oslo

Loga, Jill (2012) *Trossamfunn, innvandring, integrasjon. En kunnskapsoversikt*. Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor

Nordby, Trond (1999) *Samvirket mellom organisasjoner og stat: Norge* Makt- og demokratiutredningens rapportserie Rapport 4, april 1999

Norges forskningsråd (2008) *Evaluering av norsk historiefaglig forskning. Bortenfor nasjonen i tid og rom: fortidens makt og fremtidens muligheter i norsk historieforskning*

NOU 2011:14 *Bedre Integrering. Mål, strategier og tiltak*. Oslo: Departementenes servicesenter. Informasjonsforvaltning.

Regjeringen.no (Inkluderingsutvalget) <https://www.regjeringen.no/no/dep/bld/org/styrer-rad-og-utvalg/innstillinger-fra-utvalg/innstillinger-2011/inkluderingsutvalget/id605550/> Hentet 16.12.2016

Sandbæk, Miriam Latif og Kristian Rose Tronstad (2011) *Hovedtrekk ved integreringspolitikken i Norge, Sverige, Danmark, Storbritannia, Frankrike og Canada* Fafo-notat 2011:18

St.meld. nr. 39 (1973-74) *Om innvandringspolitikken*. Kommunal- og arbeidsdepartementet.

St.meld. nr. 39 (1987-88) *Om innvandringspolitikken*. Kommunal- og arbeidsdepartementet.

St.meld. nr. 17 (1996-97) *Om innvandring og det flerkulturelle Norge*. Kommunal- og arbeidsdepartementet.

St.meld. nr. 49 (2003-2004) *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse*. Kommunal- og regionaldepartementet.

Ødegård, Guro (2010) *Foreningsliv i et flerkulturelt lokalsamfunn. En studie i integrasjon og sosial kapital*. Rapport 2010:6 Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor

### ***Avis- og nettartikler***

Aftenposten 14.februar 2006 «Skal møte islamist» <http://www.aftenposten.no/verden/Skal-mote-islamist-418091b.html> Hentet 08.02. 2017

Aftenposten 6. august 2002, leder: «Rehmans skygge»  
<http://www.aftenposten.no/meninger/leder/Rehmans-skygge-546838b.html> Hentet 21.03.2017

Braanen, Bjørgulv (2002) *Norsk Narsissisme* Klassekampen 30.mai 2002  
<http://www.klassekampen.no/30576/article/item/null/norsk-narsissisme> Hentet 21.02.2017

Civita.no 9. November 2007 «9/11- forsvar uten framtid?»  
<https://www.civita.no/2007/11/09/forsvaret> Hentet 20.03.2017

Dagbladet 16. Mars 2006 Norsk innvandrerforskning er feig»  
<http://www.dagbladet.no/nyheter/2006/03/16/460872.html> Hentet 07.03.2017

Dagbladet 2. Mai 2007 «Liten, men tøff»  
<http://www.dagbladet.no/magasinet/2007/05/02/499434.html> Hentet 12.04.2017

Dagbladet 4. Februar 2009 «Bloggere senket regjeringens forslag»  
<http://www.dagbladet.no/nyheter/bloggere-senket-regjeringens-blasfemi-forslag/65311945> Hentet 12.04. 2017

Eriksen, Thomas Hylland (2016) *Islamkritikkens begrensninger*  
<http://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/Kronikk-Islamkritikkens-begrensninger--Thomas-Hylland-Eriksen-15438b.html> Aftenposten 7. jan 2016 Hentet 20.03.2017

Forskning.no 3. Desember 2014 «Forskere tør ikke snakke om innvandring»  
<http://forskning.no/innvandring-samfunn/2014/12/tor-ikke-snakke-om-innvandring> Hentet 07.03.2017

- Goodhart, David (2004) *Too Diverse?* Prospect February 2004  
[http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic107326.files/J\\_\\_Civic\\_Integration\\_US\\_and\\_Britain/Goodhart.pdf](http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic107326.files/J__Civic_Integration_US_and_Britain/Goodhart.pdf) Hentet 12.04.2017
- Heyes, Cressida (2016) *Identity Politics* Stanford Encyclopedia of Philosophy  
<https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/> Hentet 17.04 2017
- Hylton, Peter (2010) *Willard von Orman Quine* Stanford Encyclopedia of Philosophy  
<https://plato.stanford.edu/entries/quine/> Hentet 12.04.2017
- Khan, Deeyah (2014) Women News Network  
<https://womennewsnetwork.net/2014/03/08/deeyah-shares-life/> Hentet 28.11.2016
- Kulås, Guri (2002) *Kampen om definisjonsmakta*  
<http://www.klassekampen.no/29945/article/item/null/kampen-om-definisjonsmakta>  
 Klassekampen.no Hentet 21.03.2017
- Leydet, Dominique (2006) *Citizenship* Stanford Encyclopedia of Philosophy  
<https://plato.stanford.edu/entries/citizenship/> Hentet 21.03.2017
- Rose, Flemming (30. september 2005) *Muhammeds Ansigt*. Jyllands-Posten <http://jyllands-posten.dk/indland/ECE4769352/Muhammeds-ansigt/> Hentet 21. November 2016
- Samuel, Raphael (1992) *Mrs. Thatcher's Return to Victorian Values* The British Academy 1992 <http://www.britac.ac.uk/sites/default/files/78p009.pdf> Hentet 16.04. 2017
- Sejersted, Francis (2. februar 2009) *Blasfemi. Hva mener regjeringen egentlig?* Fritt Ord <http://www.frittord.no/aktuelt/blasfemi-hva-mener-regjeringen-egentlig/> Hentet 21. November 2016
- Song, Sarah (2016) *Multiculturalism* Stanford Encyclopedia of Philosophy  
<https://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/> Hentet 17.02. 2017
- Store Norske Leksikon [https://snl.no/diskriminerende\\_ytringer](https://snl.no/diskriminerende_ytringer) Hentet 21.11. 2016
- Store Norske Leksikon <https://snl.no/fatwa> Hentet 19.04. 2017
- Troy, Gil (2017) *The Age of Reagan* The Gilder Lehrman Institute of American History  
<https://www.gilderlehrman.org/history-by-era/essays/age-reagan> Hentet 16.04.2017



UiO.no «Metodologisk nasjonalisme i historieforskningen»

<https://www.uio.no/forskning/tverrfak/culcom/nyheter/2009/metodologisk-nasjonalisme.html>

Hentet 08.03.2017

Unesco «Introducing UNESCO» <http://en.unesco.org/about-us/introducing-unesco> Hentet

12.12.2016

VG 19. Desember 2008 «Regjeringen vil fjerne blasfemiparagrafen»

<http://www.vg.no/nyheter/innenriks/stoltenberg-regjeringen/regjeringen-vil-fjerne-blasfemiparagrafen/a/545440/> Hentet 21.11. 2016

Vidino, Lorenzo (2006) *Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood* Hudson Institute

1. November 2006 <https://hudson.org/research/9776-aims-and-methods-of-europe-s-muslim-brotherhood> Hentet 28.04.2017

### ***Intervjuede personer***

Walid al-Kubaisi (LIM)

Mahmoud Farahmand (LIM)

Lily Bandehy (Ex-muslims)

Cemal Knudsen Yucel (Ex-muslims)

Anita Farzaneh (Secular Forum)

Shahram Shaygani (SSI)

Hadi Rah (Det Iranske Kommunistparti)

