

Mat og motmakt

Helena Schmidt

Universitetet i Oslo

Abstract: The article offers interpretations of food and bodily conduct in contested spaces of hospitality in Oslo. I propose that ways in which food is rejected, received or negotiated may reveal counter-embodiments in unexpected situations. I base this proposal on participant observations conducted in two locations in Oslo between 2017 and 2019: a diaconal soup kitchen offering free food to poor migrants, and the dense, urban area known as Grønland. Looking through the meal lens, food is elevated as a symbol of hospitality, of embodiment and belonging. However, food also appears at a distance, as unanswerable, potentially and paradoxically, disembodied. The article presents three excerpts from ethnographic fieldwork, each involving food and bodies in different spaces. Discussing how to interpret these excerpts, I also draw critical attention to the involvement and affectedness of the research subject as part of the conduct/counter-conduct framework. From interpretations of these excerpts, it seems that counter-conduct may also appear as an intimate, embodied negotiation. The methodology guiding the article promotes a sensing, vulnerable presence as key to discovering and being affected by the vulnerability already present in empirical proximities. The discussion develops from the empirical material, in dialogue with among others Sara Ahmed and Engin Isin, and reveals how attention to embodied contradictions appear central to the discoveries of counter-conducts in contemporary precarity.

Keywords: counter-conduct, counter-embodiment, performative citizenship, strange encounters, phenomenology, critical food studies, diaconia

Matsservering er sentralt i diakonalt arbeid rettet mot mennesker som lever i sårbare situasjoner, og som av ulike grunner er marginalisert fra samfunnet. Fokuset på mat som en del av den diakonale handlingen er selvfølgelig historisk viktig (Meijers, 2019). Min interesse for mat

og måltid i forbindelse med diakonien dreier seg derimot ikke om den diakonale tjenesten som sådan. Undersøkelser av hvordan mat serveres, mottas eller avvises kan også åpne for spørsmål om hvordan *counter-conduct* kan tydes fra observasjoner av kropper som spiser og ikke spiser i diakonale og offentlige rom. Jeg er interessert i det helt åpenbare og samtidig ofte bortglemte ved matens omstendigheter, deriblant den spisende kroppen. Om hvordan mat fyller kropp og nærer liv, gjenoppliver minner og møter grunnleggende fysiologiske så vel som sosiale behov. Om hvordan måltider kan fremprovosere smerte, distanse og isolasjon, matens betydning som tomrom, og matservering som skaper opplevelser av fornedring. Det diakonale rommet blir dermed spesielt viktig som et sted der mat, motstand, intensjoner og kropper møtes.¹ Hvilke tegn på motstand kan tolkes fra undersøkelser av matservering i diakonale rom?

Det diakonale rommet har også sine rammer, sine intensjoner og betingelser (Lønning, 2010). Noen er åpenbare som del av det tilbudet som gis. Et diakonalt tilbud, som de fleste andre, er ikke ubetinget. Det har sine åpnings- og stengetider. Avhengig av type tilbud og diakonal organisasjon vil intensjonen også ofte være uttalt som måter å dekke behov på der de ellers ikke blir møtt av det offentlige velferdstilbudet. Der den kritiske undersøkelsen av de offentlige velferdstjenestene er etablert som del av både forskning og mediediskursen, kan tilsvarende kritikk av de diakonale tilbudene til mennesker som lever i utsatte og sårbare livssituasjoner, se ut til å være mindre fremtredende (de Souza, 2019; Poppendieck, 1998). Rebecca de Souza har i den nordamerikanske konteksten identifisert det hun kaller et moralsk kunnskapsvakuum (de Souza, 2019) som hindrer de kritiske undersøkelsene av tilbud som dekker sårbare gruppers grunnleggende behov. Samtidig kan vi få mye innsikt i noen sentrale utviklingstrekk ved omsorgen og gjestfriheten fra teologi, diakonivitenskap og politiske studier, for å nevne noen (Isin, 2008; Rønsdal, 2018; Wyller, 2009, 2019). Michel Foucaults (2000) monumentale kritikk av institusjonenes disiplinerende funksjoner er høyst aktuell, også i spørsmålet om hvordan vi kan tyde tegn på *counter-conduct* ved

1 Det empiriske bidraget til artikkelen er hentet fra mitt doktorgradsarbeid som jeg utførte mellom 2017 til 2021. Prosjektet er godkjent av Norsk senter for forskningsdata (NSD).

å se til subjektene av institusjonene. Foucault peker på maktens ustabile karakter, og her åpner det seg muligheter for å identifisere motmakt.

I denne artikkelen forholder jeg meg til motmakt, eller *counter-conduct* (Foucault, 2007), som tolkninger av det å kreve andre typer tilhørighet enn de forventede, nasjonale eller diakonale. Jeg er opptatt av hvordan maten hjelper oss å tyde noen av de mindre åpenbare sidene ved den gjestfriheten som tilbys både i diakonale og offentlige rom. For gjennom maten rettes fokus både på det enestående subjektet, og samtidig på alle subjekter, som har likeverdige behov for nettopp mat. Det empiriske bidraget kommer fra kombinasjonen av deltagende observasjon (Fangen, 2004) og en mobil tilnærming til gatefenomenologi (Kusenbach, 2003). Jeg har observert situasjoner der mat deles, forhandles eller avvises, og har vært spesielt opptatt av måltidet og kroppene som beveger seg gjennom, forbi og i skyggen av det som ved første øyekast kan virke som åpenbare eksempel på gjestfrihet slik den utøves av diakonale organisasjoner. Det har vært mange utfordringer knyttet til både planen for innhenting av materiale og selve feltarbeidet, blant disse har menneskers mobilitet, sårbarhet og min egen posisjonalitet påvirket etiske og praktisk-metodiske beslutninger i feltet. Summen av materialet innhentet ved både stedbundet deltagende observasjon og mer mobile observasjoner ble at jeg oppdaget noen forstyrrende tendenser. Og det er nettopp det at tendensene virket forstyrrende, med andre ord at hvordan noen av menneskene jeg observerte gjorde det helt motsatte av hva man kunne forventet av mottagere av gjestfrihet, som jeg i denne artikkelen vil tolke som mulige tegn på motmakt. Analysene av det empiriske materialet vil vise at det er komplekse lag av mening som kan hentes fra et slikt materiale. Menneskene som spiser, utgjør essensielle presentasjoner av kroppslig sårbarhet, og samtidig avdekker materialet eksempel på avvisninger eller forhandlinger av maten.

Et kritisk blikk på mat som gjestfrihet

Måltidet har mange egenskaper og uttrykk. Det kan skape samhold og tilhørighet og være et symbol på gjestfrihet (Kerner et al., 2015). Samtidig har måltidet potensielt ekskluderende konsekvenser (se blant annet

Abbotts, 2017; Counihan, 1999). Jeg har sett på måltidet i vid forstand ved å delta i servering av mat, observere de som spiser, og samtidig selv forsøkt å delta i spisingen. Dette er del av det etnografiske feltarbeidet som ligger til grunn for empirien i denne artikkelen. Til forskjell fra familiære eller vennskapelige måltid med kjente er måltidene jeg har observert, situasjoner der fremmede bringes sammen rundt bordene. Det eneste som i utgangspunktet forener de som setter seg ned ved bordet, er at de er invitert inn i et diakonalt rom for å spise. Bakgrunnen for denne invitasjonen er at levekårene for fattige tilreisende i Oslo er både ekstrem og også ekstremt sårbar. Det er naturligvis ingen enhetlig gruppe det her er snakk om, men storparten av de som besøker suppekjøkkenet, er fattige og marginaliserte EØS-borgere. De har få eller ingen sosiale rettigheter i Norge, og mange er allerede marginalisert innen de ankommer landet (Breazu & Machin, 2020). De fleste lever med midlertidige sovesituasjoner, og noen sover på gaten, i telt eller parkeringshus.² Noen arbeider ved å samle flasker, noen tigger på gaten, og andre har udokumenterte strøjobber. På den måten kan vi anse det diakonale rommet som en åpning der velferdsstatens grense oppstår. Kan dette rommet, ved å dekke noen grunnleggende behov for mat, varme og et trygt oppholdssted i noen timer, representere en livsviktig motstand? Menneskene som oppsøker de diakonale matserveringene, er samtidig de menneskene som gjerne omtales som *fattige tilreisende*,³ *utenlandske tiggere*⁴ eller *utenlandske sesongarbeidere*.⁵

Eksempel på observasjoner gjennom måltidslinsen

Fra mine observasjoner gjennom måltidslinsen har jeg blitt gradvis mer oppmerksom på gjestens forhandling, aksept og avvisning av den tilbudte gjestfriheten. Kan denne avvisningen forstås som en ny type motmakt?

2 For kartlegging av levekår blant fattige tilreisende i Norge, se blant annet Engebrigtsen et al. (2014) og Røde Kors Norge (2016).

3 Begrepet erstatter den tidligere omtalen av irregulære migranter og benyttes blant annet av Stiftelsen Kirkens Bymisjon i Oslo (SKBO). I FAFO-rapportene av blant annet Øien & Sønsterudbråten (2011) og Djuve et al. (2015) adresseres på ulike måter begrepsbruk, omtale og definisjoner av midlertidig, fattig migrasjon til Norge fra Øst- og Sør-Europa.

4 Engebrigtsen et al. (2014).

5 Brunovskis & Ødegård (2019) har analysert «Menneskehandel i arbeidslivet» og tema relatert til sosial dumping i norsk kontekst.

Sensitiv til hvordan gjestens kropp beveger seg og opptrer i det diakonale rommet, har mine observasjoner og samhandling med gjestene avdekket overraskende mekanismer. Samtaler med gjester har ofte hatt mat som utgangspunkt, men raskt beveget seg til historier og minner samt forhåpninger til fremtiden. Minnet om mat setter i gang minnet om matens plass i ens egen fortelling. Dette kaller jeg kroppslig tilhørighet til andre steder. En av de tendensene det har tatt meg lengst tid å tyde, er det at en del av gjestene ikke spiste den maten de ble tilbudt. Mange spiste eller drakk kaffe og te, noen sovnet i en stol ved et av bordene, andre gikk inn og ut av rommet i det som for meg så ut som en slags hvileløs tilstand. I et av feltnotatene fra suppekjøkkenet beskriver jeg en situasjon der jeg serverer suppe til en gjest. Gjesten fremstår ubekvem i måten han beveger seg på, og han stopper flere ganger som om han tviler på om han skal komme frem til suppeserveringen, frem til det punktet da han står der med blikket festet på sine egne føtter, rett foran suppen. Jeg spør om han vil ha mest kraft eller litt mer grønnsaker og kjøtt, men han svarer ikke. Jeg spør om han vil ha brød, og ikke da heller svarer han. Det han gjør er å strekke frem hendene, motta suppeskålen og brødet jeg serverer ham, uten å se opp fra føttene sine. Deretter går han langsomt mot det nærmeste bordet, plasserer maten og setter seg ned på kanten av stolen. Når den første skjeen med suppe treffer munnen hans vrenger ansiktet seg i det jeg oppfatter som avsky. Da slutter jeg å observere. Det følgende er et utdrag fra feltnotatene mine den dagen:

Mandag 30.10.17 -4° C, klart, bart, kaldt.

Mannen som kom inn som en av de første gjestene i dag morges, som har sittet med øynene lukket og armene hengende ned langs siden, reiser seg og går sakte gjennom rommet mot drikkeserveringen. Han forsyner seg med en kopp kaffe, drikker den stående, og så en til. Jeg blir oppmerksom på ham fordi han beveger seg så sakte. Med den økende mengden mennesker i rommet, er det også høyt tempo. Noen skynder seg for å få en skål med suppe, noen spiser veldig raskt for så å løpe ut en tur, andre sover. Lydnivået øker. En gruppe mennesker har fylt et av bordene, de snakker sammen, ler høyt. Den stille mannen går sakte mot suppeserveringen, der jeg står, men stopper opp flere ganger. Jeg henvender meg til ham, imens han hele tiden holder fokuset ned på beina sine. Når han omsider kommer helt frem til serveringen, hilser jeg og spør om han

vil ha en full skål med suppe. Ikke noe svar, han ser ned. Jeg serverer ham en skål med mest kraft og en asjett med to skiver brød og smør. Fortsatt ingen øyekontakt, men hendene våre berører hverandre i det han mottar skålen. Han går tilbake til bordet, der det ikke sitter noen andre. Han begynner å spise og ansiktet vrenger seg. Da slutter jeg å observere ham.

En mulig tolkning av dette eksempelet er at mannen var utslitt og smertefullt sulten, som kan ha vært tilfellet for mange av dem som var gjester på dette stedet. En annen tolkning er at suppen var så vond som gjestens ansiktsuttrykk tilsa. Det var derimot noe ved hvordan mannen tedde seg, hvordan han ikke lot blikket møte noen av de andre i rommet, måten han gikk, stoppet, snudde, så kom nærmere suppeserveringen på, som antyder at denne gjesten var blant dem som opplevde det å bli servert mat laget av fremmede, for så å spise den blant fremmede, som skamfullt. En tvetydighet i gjestfriheten fremstår i det mannen mottar – motvillig. Det forvridde ansiktsuttrykket kan ha kommet av situasjonen. At det å måtte spise for å overleve likevel er det som påfører en opplevelse av utenforskap. Min opplevelse som jeg husker den, var nettopp det. At det å servere ham suppe, som kroppen hans signaliserte at han ville ha, likevel var det som påførte ham skam. Fra dette eksempelet har jeg blitt mer oppmerksom på mekanismene som er involvert når vi spiser blant fremmede, og det å spise mat som på et vis er anonym eller stedløs. «*Stedløse matveier*» (Coles, 2013; Sabar & Posner, 2013) indikerer at maten er distansert fra mottageren ved at den som spiser maten, ikke aner hvor maten kommer fra. I dette tilfellet kan stedløse matveier brukes til å belyse hvordan mat som et symbol på gjestfrihet kan komme til å representere alt det maten *ikke* vekker av minner, historie og kroppslig tilhørighet. At alt det maten kunne ha vært, erstattes med det tomrommet som maten skaper. Elisabeth Cullen Dunn har bidratt til forståelsen av *anti-mat* (2011) som det ultimate symbolet på mat uten mening. I likhet med grunnlaget for refleksjoner om stedløse matveier retter Dunn søkelyset mot givere, eller de såkalte gjestfrie, som ikke står til ansvar for maten de tilbyr de trengende. Dunns empiriske arbeid er fokusert på FNs humanitærpakker etter krigen mellom Georgia og Russland i 2008. Av matvarer inneholdt pakkene makaroni, en type mat som ikke hadde hverken kulturell eller næringsmessig betydning for de georgiske mottagerne. For mottagerne

ble makaronien selve symbolet på alt det tapte, på grønnsakhagen som var borte, på muligheten til å selv vise gjestfrihet til familie og venner ved å invitere til måltider. I tillegg bidro makaroniens smakløshet og mangel på konsistens til at maten ble meningsløs. Det som gjensto var mat som dekket et grunnleggende behov for kalorier, men heller ikke her strekker makaronien til med sin manglende kompleksitet, fullstendig strippet for næring. Ifølge Dunn ble pakkene med makaronien selve bekræftelsen på kroppens absolutte sårbarhet.

Med hjelp av disse ulike perspektivene på mat og matgaver kan eksempelet over se ut til å avdekke noen ubehagelige sider ved gjestfriheten. På den ene siden forstørres matserveringen til nye dimensjoner slik at det er mulig kritisk å vurdere hva som faktisk foregår. Maten er på et vis anonym, og det å inkorporere maten kan tenkes som en inkorporering av et navnløst vertskap. På den andre siden, og dette er også det viktigste jeg vil frem til; kan de kroppslige mekanismene involvert i episoden tolkes som forhandlinger av gjestfriheten?

Til tross for det begrensede forhandlingsrommet kan eksempelet tyde på en form for motstand. Mot situasjonen, maten eller gjestfriheten. I noen tilfeller takket gjester direkte nei til maten. Det kunne se ut til at flere av gjestene ikke hadde noen intensjon om å spise i det hele tatt. Muligens var det helt andre grunner til at de oppsøkte det diakonale stedet. Det er likevel maten som er observasjonslinsen i denne artikkelen. Og ikke nok med det, det er først og fremst maten som benyttes som invitasjon når gjestene ankommer stedet. De er invitert til å motta gratis mat og til å dele måltidet med andre. Det eksempelet om den nølende mannen antyder, er at det er noe annet som skjer som bryter med denne invitasjonen. Og eksempelet er ikke enestående. Ettersom oppmerksomheten min åpnet seg for disse bruddene i gjestfrihetens intensjon, oppdaget jeg også hvor mange som ikke spiste, eller som satt alene i et hjørne med suppeskålen foran seg uten å gjøre annet enn å skrape i suppens overflate.

Ifølge sosialantropolog Nancy Scheper-Hughes (1992) er sult og verdighet motstridende, kroppslige mekanismer som samtidig beskytter den sårbare kroppen. Det å spise er ikke bare å overleve, det er å mestre, å nyte, å oppleve kroppens nytteverdi. Gjennom Scheper-Hughes' empiriske

arbeid i et område av Nord-Brasil har hun observert hvordan sult og verdighet preger evnen til å motta, så vel som å vise gjestfrihet. Frykten for å motta, for å spise mat som gjest, og vertens frykt for ikke å kunne gi nok, er begge store. Det å spise som utsultet gjest kan være fornedrende. Så uutholdelig, til og med, at det kan være enklere å avvise gjestfriheten fullstendig. Det interessante med disse koblingene mellom opplevelsen av verdighet og sult er at de retter fokus mot den kroppslige motstanden i de mest sårbare situasjoner. Denne tolkningen forer dermed refleksjonen om kroppslig tilhørighet og kroppslig *ukroppslighet*. Hvis gjesten må spise for å overleve, men ikke utholder fornedringen av å motta maten, kan det se ut til at han distanserer seg fra situasjonen kroppslig. Han var der, jeg så ham, men han mottok maten som om fra avstand til både sin egen kropp og situasjonen den var situert i. Med Scheper-Hughes kan det tenkes at gjesten nettopp unngikk den totale fornedring som følger det å bli foret. Likevel virker dette eksempelet enda mer komplisert enn som så. Som allerede nevnt, kan observasjonen tolkes som et brudd med gjestfrihetens intensjon. Bruddet åpner for fortolkninger av kroppslig forhandling som motmakt.

Anonyme representasjoner og medborgerskapets forhandlingsrom: Refleksjoner om forskerposisjonalitet

I denne artikkelen bidrar mine observasjoner som hovedkilde til det empiriske materialet, og her ligger det flere utfordringer. Blant mange viktige bidrag til kritikken av hvordan vi ser, som makt, mennesker og også forskere, vil jeg her trekke frem feministteoretiker Donna Haraways *situerte kunnskap* (1988). Haraway argumenterer for et situert blikk, som aldri kan se alt og som alltid er begrenset og formet av egen subjektivitet. Ifølge Haraway er denne begrensningen derimot ikke uforenelig med hverken kritisk refleksjon eller distanse. Tvert imot kan forskeren oppnå både feministisk objektivitet og samtidig reflektere over forskersubjektets begrensning uten å overskygge subjektivitetene involvert i forskningen. Haraway retter kritikk mot det hegemoniske *blikket fra ingensteds*, det som ser, gjenkjenner og representerer uten selv å bli sett, gjør seg

til kjenne, eller representeres. Som en videre spissing av hvordan vi ser, med særskilt vekt på deltagende observasjon, har Nancy Scheper-Hughes (1992) problematisert det å være et ansvarlig vitne, eller en medvirkende observatør, som følger:

The act of witnessing is what lends our work its moral (at times its almost theological) character. So-called participant observation has a way of drawing the ethnographer into space of human life where she or he might really prefer not to go at all and once there doesn't know how to go about getting out except through writing, which draws others there as well, making them party to the act of witnessing. (Scheper-Hughes, 1992, prologue xii)

Hva og hvordan jeg som forsker ser, hvilke forutsetninger jeg bærer med meg, og de fordommene jeg måtte ha, er noe jeg har måttet adressere og kritisk reflektere over i arbeidet med tolkning og analyse. Refleksjoner om forskerposisjonalitet, makt og representasjon erstatter ikke andre forskningsetiske retningslinjer, men supplerer og utfordrer forskeren til kontinuerlig og selvkritisk å reflektere over forskningsprosessen som helhet. (Se blant annet Hesse-Biber og Piatelli (2012) om feministisk *holistisk refleksivitet* i kvalitative forskningsmetoder). Resultatet er at en annen forsker kunne ha gjort seg andre observasjoner og identifisert andre tendenser enn det jeg har gjort. Jeg har observert fra ulike perspektiver, blant annet fra inne i det diakonale rommet som en som serverer suppe, utenfor inngangen i rollen som dørvakt, sittende på fortau og gående på Grønland i Oslo. Observasjonene og samhandling med ulike mennesker har handlet om mat og spising, men også gitt innblikk i kroppslige mekanismer og utenforskapets virkelighet. Jeg har vært opptatt av hvorfor måltidet består som en så sentral del av gjestfriheten, prøvd å forstå sammenhenger mellom diakoniens stille intensjoner med matservering og opplevelser av å motta mat. I all samhandling med mennesker har jeg etterstrebet tydelighet om min forskerrolle og fleksibilitet til å forlate stedet hvis jeg observert eller opplevde at jeg ikke evnet å kommunisere min rolle til den jeg møtte. Etter anbefaling fra NSD utarbeidet jeg et informasjonsskriv som jeg oversatte til de aktuelle språkene. Dette skrevet hadde jeg med meg til enhver tid. Jeg har ikke innhentet personlig informasjon om de menneskene jeg har observert

eller møtt, der mine forskningsinteresser har dreid seg om andre ting. Jeg har innledet eventuelle møter med informasjon og muntlig samtykke til å fortsette en samtale. I noen tilfeller har jeg gjennomgått informasjonsskrivet senere i møtet, avhengig av situasjonen. Naturlig nok har jeg blitt like mye avvist som imøtekommet. I møte med menneskers absolutte sårbarhet, symptomer på fattigdom og i kontekster av systemisk rasisme har jeg vært spesielt bevisst på hvordan materialet fremstilles skriftlig. Samtidig er jeg forpliktet til å fremstille det jeg så. Dermed opplever jeg at jeg har operert ut fra både omsorgsetiske og forskningsetiske prinsipper. Jeg har vektlagt transparens i fremstillingene og inviterer lesere til kritisk å vurdere og utfordre mine analyser. Jeg er trygg på at ingen enkeltpersoner kan identifiseres, og at tendensene jeg har identifisert, til tross for forskersubjektets fremtredende rolle, bidrar til å belyse noen underkommuniserte tolkninger av kroppslig motmakt. I denne delen av artikkelen vil jeg grave litt dypere i noen av utfordringene med observasjoner av, og med, kroppslighet.

Da jeg beveget meg ut på gatene i området rundt Grønland, var intensjonen å invitere de menneskene som tigget, eller som jeg gjenkjente fra det diakonale rommet, til å spise sammen. Å kunne fortsette undersøkelsen av mat og kropp fra et gateperspektiv. I ettertid fremstår forventningen om at noen skulle ville dele et måltid med en fremmed som meg, ute i skitne gatemiljø, som både naiv og ubehagelig. Det var på et vis som om jeg videreførte den paradoksale invitasjonen til «de som trenger det mest», som jeg hadde oppdaget inne i det diakonale rommet. På den måten ble jeg selv, som forskeren i feltet, en representasjon av den ukroppsliggjørende gjestfriheten som jeg også kritiserte. Det kommer likevel noen interessante refleksjoner fra denne forskererfaringen. Det som oftest skjedde da jeg oppsøkte noen med en invitasjon til å dele et måltid, var at de avviste, men samtidig forhandlet tilbudet ved å takke ja til å få ferske råvarer som de kunne ta med seg og tilberede et annet sted, uten meg. Erfaringene med avvising bekrefter matens kompleksitet og har samtidig inspirert nye tolkninger av kroppslig, stille motstand mot et, i overført betydning, anonymt vertskap. Før jeg går videre med disse refleksjonene vil jeg illustrere et eksempel på en mislykket invitasjon til å dele et måltid på gata:

Tirsdag 08.05.18, 18 °C, varmt, delvis skyet

Jeg går mot Tøyen Torg. Hun sitter på et hjørne, det samme som alltid, og jeg er så glad for å se henne. Folk passerer henne i full fart. Jeg setter meg ned før jeg husker på å spørre om det er greit. Hun forteller at hun reiser om tre dager. Signaliserer med tre fingre, ordet «dager» på norsk og lager et fly med hendene. Hun drar for godt denne gangen. Hun er syk og må oppsøke et sykehus, men ikke her. Det vil hun ikke. Hun holder hånden min og jeg armen hennes. Vi sitter sånn, tett inntil hverandre, på fortauet. Hun sitter på en sammenbrettet kartong. Jeg kan kjenne varmen fra huden hennes på min egen hud. Igjen, uten å tenke meg om, spør jeg om hun vil ha mat, om hun vil spise noe sammen med meg. Hun smiler, men ser plutselig trist ut, kanskje skuffet? Hun rister på hodet nå og trekker seg unna. Jeg er både overrasket og fylt med anger. Stillhet. Hva har jeg gjort? Etter det som føles som en evighet, begynner jeg å bevege på meg. Jeg må gå. Vi nærmer oss hverandre samtidig i det jeg skal til å reise meg, en kort klem, vi sier ha det. Etterpå går jeg hvileløst frem og tilbake på Tøyen torg, prøver å forstå hva som skjedde.

Fra eksempelet kan vi lese at kvinnen, som jeg har truffet flere ganger tidligere, takker nei til min invitasjon om å dele mat. Tidligere har vi sittet sammen der på gaten, noen ganger sett på forbipasserende i stillhet, andre ganger kommunisert med de ordene vi kjente sammen, kombinert med tegnspråk, latter, men også tårer. Jeg ga henne en gang en paraply da det regnet, og en annen gang en brukt jakke da det var kaldt, men aldri før hadde jeg tilbudt henne hverken mat eller penger. Det var også på bakgrunn av det vi hadde delt tidligere, hvordan jeg kjente henne, at jeg denne gangen opplevde noe annerledes i ansiktsuttrykket. Opplevde hun at jeg så på henne annerledes? At hun gjennom min invitasjon ble et offer?

Det kan se ut til at observasjonene av aksept, forhandling og avvisning av mat som gjestfrihet kan bidra til å forstørre måltidets relevans for refleksjoner om kropp og motstand. Fra tolkningen av denne hendelsen dukker det opp flere kritiske refleksjoner om premissene for og konsekvensene av gjestfrihet, ikke minst om forskerens egen medvirkning til opplevelser av både glede og fornedring. Det trengs derimot ikke mye fortolkning for å lese kvinnens avvisning som en type motstand. Mot maten og mot meg, som øyeblikkelig representant for noe hun ikke ville

ta del i. Minnet om denne hendelsen er fremdeles, flere år senere, til stede og vond. Og eksempelet er heller ikke denne gangen enestående. En interessant og mulig viktig refleksjon fra disse eksemplene er at ubehaget ved selv å inngå som en kropp i kroppslige menneskemøter også bidrar til å skjerpe forskerens ansvarlighet. Med andre ord, det at minnet fremdeles er ubehagelig, tvinger forskeren til samtidig å posisjonere seg selv, gjenoppleve det, og huske det.

Disse ulike bidragene peker i retning av hvordan handling som bruddet med disiplineringsmakten åpner for nye måter å undersøke det politiske og religiøse potensialet som oppstår når mennesker forhandler, avviser eller nekter å forbli kategorisert og redusert til stereotyper. Fra utdraget fra feltnotatet tidligere kan forskersubjektet tolkes som representant for denne disiplineringsmakten. Bruddet symboliserer da et glimt av andre måter å gjøre ting på som verdifulle og meningsbærende. Det handler vel så mye om hvordan vi kan avdekke de ofte subtile nyansene av motstand i etablert praksis som det gjør å se etter de spektakulære enkelthendelsene. På mange måter dreier undersøkelser av motstandshandlinger seg dermed nettopp om ulike former for motmakt.

Motstand og tilhørighet

Som nevnt over ønsker jeg med denne artikkelen å undersøke observasjoner av handlinger som bryter med det etablerte, og reflektere over fortolkningen av motmakt fra et situert, kroppslig perspektiv på måltidet. Med dette mener jeg at måltidet forbinder kropp der de er. Dette er spesielt interessant i undersøkelsen av måltidets funksjon, makt, muligheter og begrensninger for mennesker som lever i skyggesider. I dette tilfelle skyggesidene av det urbane Oslo. Samtidig foregår måltidet under bestemte regler, og maten som serveres, er bestemt av vertskapet. Måltidsrommet tilrettelegger for samvær og tilhørighet, men hva med den tilhørigheten hver enkelt bærer med seg? Kan det å uttrykke motstand mot gjestfrihetstilbudet slik det utspiller seg i det diakonale rommet, tolkes som en slags forhandling? At ved å gjøre noe annet enn det som er forventet av en gjest, så krever gjestene retten til andre måter å bruke rommet på?

I det neste eksempelet henviser jeg til en mer eller mindre ikke-verbal samtale med en kvinne som jeg kaller «Sofia».⁶ Hun var en av gjestene som ikke hadde spist maten som ble servert. Samtalen vår dreide seg likevel først og fremst om mat.

Søndag 08.10.17 fra kl. 08–11, 4 °C, overskyet.

«Sofia» kommer ut. Hun går langt vekk fra der jeg står, og døren, og stiller seg med ryggen mot husveggen. Ansiktet vendt ned mot fortauet. Etter en stund, og veldig sakte, snur hun seg og går i retning av der jeg står. Jeg hilser og spør hvordan hun har det. Hun svarer ikke. Jeg spør om hun skal hjem til jul og hun nikker, ser opp denne gangen. Hun begynner å snakke, mange ord, veldig fort. Ansiktsuttrykket hennes er endret. Det tar noen sekunder, men så forstår jeg at hun snakker om mat. Jeg spør hva hun pleier å lage til jul. Med en kombinasjon av overdreven gestikulering, litt spansk og litt engelsk, forteller jeg at jeg lager svin med surkål og poteter. Hun begynner å simulere matlaging (rører i gryten, deilige dufter (trekker pusten gjennom nesen) og roterer noe på grillen). Midt i den mer eller mindre non-verbale forklaringen, stopper hun plutselig og ler, peker på ansiktet mitt og imiterer hvordan jeg står, hvordan jeg lener kroppen fremover med hendene vendt mot henne. Jeg er fullstendig grepet av fortellingen hennes. Det begynner sakte å dukke opp flere ord, og ligner mer en samtale. Hun snakker om kålruletter og en eller annen form for polentasuppe. Hun løfter «skjeen» mot en smilende munn.

I eksempelet deler «Sofia» minnet om mat gjennom store bevegelser med kroppen, med mimikk, og etter hvert var det som om lukten av den grillete grisen traff også min nese. Det var, som eksempelet antyder, som om vi var et helt annet sted enn ute på fortauet utenfor det diakonale suppekjøkkenet. I det som ved første øyekast kan virke som et relativt lite oppsiktsvekkende møte, tror jeg likevel det gjemmer seg mange interessante, og til og med forstyrrende elementer. Da «Sofia» først kom ut på gaten, viste hun tydelig at hun ikke var interessert i å prate. Inntrykket mitt var at hun var sliten og trengte noe helt annet enn å prate med meg.

6 Analysen om «Sofia» og den nølende gjesten bygger videre på tidligere analyser som er publisert (Schmidt, 2019).

Forandringen fra dette øyeblikket til fortellingen om hennes matlaging var stor.

Med fokus på det «Sofia» delte av sine matminner og min egen opplevelse av å bli invitert med på et annerledes måltid, vil jeg begynne analysen med å prøve å forstå hva dette eksempelet kan avdekke om ulike typer tilhørighet. Nevrogastronomien (Sheper, 2012) bidrar til forståelsen av de komplekse nevrologiske mekanismene som er involvert når lukt og smak kobles til hukommelsen. Minnet om mat kan vekkes til live av sansene, en lukt fra fortiden eller smaken av noe kjent som tar oss med til minnets opprinnelse. Med sansene dukker også sted og omgivelser opp. «Sofias» matlaging kan tolkes som et sånt minne, en måte å gjenskape en fortid på her og nå. Men det ligger mer til eksempelet. Ikke bare fremkalte hun minnet for seg selv, hun delte det også med en fremmed som meg. Effekten var at jeg fikk lov til å ta imot hennes mat, samtidig som jeg selv kjente lukten av egne minner. Ved å simulere matlagingen, dunstene og smakene, og gleden over et ferdig produkt, delte «Sofia» ikke bare minnet sitt, men noe om sine ferdigheter og sin historie. Ved å dele fra sitt kroppslige minne om levd liv, bryter «Sofia» med den forenklete forestillingen av henne som en sulten gjest, og blir mer enn bare en kropp som symboliserer den fysiske grensen mellom en ukjent annen og et selv. En annen tolkning av denne delingen er at den sier noe om tilhørighet til et annet sted. Når «Sofia» avviser maten hun blir tilbudt, kan dette tyde på at hun også distanserer seg fra denne spesifikke typen gjestfrihet. I stedet inviterer hun meg med på en minnereise med matlaging, og bekrefter dermed sin tilhørighet til noe annet.

«Sofias» fortelling melder seg som en mulig fortolkning av tilhørighetens kroppslighet, samtidig som hennes tilhørighet til et annet sted utfordrer nasjonale så vel som diakonale vertskaps intensjonelle *tilhørigheter*. Det kan selvfølgelig argumenteres her med at en tolkning som denne glorifiserer både «Sofia» og situasjonen hun er i. Det er ikke min hensikt. «Sofia» strevde på lik linje med de andre gjestene som kom til suppekjøkkenet. Det er det lite tvil om. Det et fokus på matdeling og tilhørighet derimot avdekker, er nettopp de subtile kroppslige mekanismene som antyder noe om gjestfrihetens paradoks. På den ene siden er det noe kritikkverdigg ved måten maten serveres på, anonymiteten og forventningen

om gjestens tillit til de ukjente matveiene. På den andre siden er «Sofias» matminne et eksempel på den motstanden som kan oppstå i møte med denne type gjestfrihet. Delingen av hennes måltid kan dermed tolkes som en bekreftelse på den kroppslige tilhørigheten til et annet sted. Og videre, at denne tilhørigheten motstår den forventede tilhørigheten til den diakonale gjestfriheten. Ved ikke å inkorporere maten der og da, men heller gjenskape et imaginært måltid fra fortiden, her og nå, antyder eksempelet noe om kroppens motstand og hvordan denne kommer til uttrykk gjennom en sanselig, nært tilstedeværende metode. «Sofias» minne kan forstås som en illustrasjon av mange meningsbærende elementer, fra det åpenbare om mat og matlaging til den mer sammensatte tolkningen av tilhørighetens dekonstruksjon. Jeg foreslår at denne typen tilhørighet utfordrer den hegemoniske, nasjonale så vel som diakonale, forventningen om tilhørighet, en «Sofia» er delvis ekskludert fra, og delvis inkludert i. Hennes tilhørighet avviser «tilhørigheten» som er pålagt henne; matminnet nekter å frakobles hennes kroppslighet.

Fra utdragene så langt kan en tolkning være at de forventede mottagere av gjestfriheten forhandler eller motstår denne på ulike måter. Det er ikke gjennom tydelige signaler eller fortellinger, men gjennom observasjoner av kroppslig tilstedeværelse, distansering, analyse av omgivelser og oppmerksomhet mot alt det som ikke skjer, at en mulig tolkning peker i retning av det å ikke spise, eller å forhandle spisingen som forskjellige uttrykk for en annen type oppførsel eller *conduct*.

Historiske utenforskap og fremmedhet

Diskusjonen om motmakt fremstår fra empirien, i form av brudd med forventninger eller fortolkninger av hva alt det som *ikke* skjer, kan bety. Det å ikke spise, eller ikke oppføre seg som den takknemlige gjesten, blir gjennom utdragene så langt fremhevet som mektige handlinger i seg selv. Jeg vil i det følgende fokusere spesielt på Foucaults fremstilling av galskapens historie når denne kan leses som en fremstilling av historiens marginaliserte subjekter. Her settes behandlingen av utenforskapet i en historisk kontekst. I *Galskapens historie* (2000) gir Foucault en analyse av galskapens eller utenforskapets utvikling gjennom beretningen om den

instrumentelle *håndteringen* av utenforskap. Verket i seg selv fremskriver annerledeshet fra perspektiver som hele tiden utfordrer, og dette er kanskje en av mange grunner til dets stadige relevans, også som del av nåtidens ettertanke. Den *gale* er den marginaliserte, migranten, den fattige, kriminelle, den fremmede og den fremmedgjorte. Foucaults perspektiv bidrar også til kritisk å belyse samtidens håndtering av utenforskap, og det er spesielt forbindelsen mellom *den andre* og samfunnet som her blir relevant, fordi Foucault hjelper oss å identifisere en forbindelse som det kan se ut til at stadig hindres, ved at utenforskapet plasseres i spesialiserte rom. En konsekvens av at utenforskapet nettopp plasseres *utenfor*, er at distansen mellom innenfor og utenfor opprettholdes. I denne delen av analysen vil jeg ta utgangspunkt i kroppens forhandlinger av gjestfrihet med hjelp av Foucaults perspektiver om det *relasjonelle utenforskapet* (Foucault, 2000, s. 248).⁷ Om de mer skånsomme behandlingsformene (kontra tortur, offentlig avstraffelse og internering) som oppsto med fremveksten av asylet i det 18. århundret, skriver Foucault:

Merkelig nok var ikke dette en forsonings, dialogens eller det gjensidige kjennskapets ritus, det var oppbygningen av en verden rundt den *gale* hvor alt var likt ham og nær ham, men hvor han selv forble fremmed, den Fremmede i en særskilt grad, som ikke bare ble bedømt etter sin framtrede, men etter alt hva den ufrivillig kunne røpe og åpenbare [...] Slik måtte den *gale* gjøre seg til gjenstand for fornuftens øyne som den fullkomment fremmede, dvs. som det menneske hvis fremmedhet ikke kan ses. Bare da, bare ved å underkaste seg anonymiteten, kunne han få adgang til de fornuftiges samfunn. (Foucault, 2000, s. 265)

I min forståelse trekkes motmaktens mer abstrakte konseptualisering inn i de konkrete rommene og kroppene gjennom beretningen om *Galskapens historie*. Der counter-conduct vektlegger samproduksjonen av makt og motmakt, som en del av en dynamisk prosess (Foucault,

7 Begrepet er min tolkning av tematikken som fremstilles i sitatet: «Interneringen var et stort feiltrinn og en økonomisk bommert; man trodde man kunne fjerne fattigdommen ved å forflytte en fattig *befolkning* og holde den i live ved velgjerninger. I og med dette ble *fattigdommen* kunstig maskert, og i virkeligheten fjerner man en del av *befolkningen*, som var en rikdom som alltid var gitt» (Foucault, 2000, s. 248).

2007), kan sitatet over leses som et eksempel på motmakt i praksis. Ifølge Foucault er motmakten så stabil at den inngår som del av de praksiser den handler imot. Når den fremmede gjør seg usynlig for å få adgang til de fornuftiges samfunn, uttrykker den fremmede også forståelse for at utenforskapet er et av samfunnets bestanddeler. Samfunnet som ikke rommer utenforskapet, men heller ikke evner å se *fattigdommens kunstige maske*. Utenforskapet er med andre ord relasjonelt ved at samfunnets makt er avhengig av dets eksistens, samtidig som motmakten kommer til uttrykk nettopp på grunn av denne samfunnsmakten. Dette kan relateres til eksemplene fra feltarbeidet på følgende måte: Observasjonene av gjester som ikke spiser, avdekker noe om gjestfrihetens tvetydighet. Det å ikke spise, eller forhandle maten, kan tolkes som brudd med gjestfrihetens betingelser. Ut fra disse bruddene med den forventede mottagelsen av gjestfriheten dukker det opp noe annet, andre observasjoner, fortellinger og kroppsligheter. Dette retter også fokus forbi Foucaults historiske fremstilling av utenforskapet som en mer eller mindre stabil kategori, og mot den kroppslige subjektiviteten. Den ukroppsliggjørende gjestfriheten utfordres når gjestens kroppslige motstand gjenoppstår. Gitt at den kroppslige motstanden er beskrivende for de empiriske eksemplene, hva avslører denne motmakten?

På den ene siden peker forhandlingene av mat, slik jeg har tolket observasjonene som er trukket frem i denne artikkelen, på at det er noe ustabilitet ved gjestfriheten. Dette ustabile kan være det nye forhandlingsrommet som oppstår når gjesten faktisk mottar, forhandler eller avviser det verten tilbyr. På den andre siden kan det være nettopp denne ustabiliteten i en organisert praksis som tilrettelegger for at forhandlingene i det hele tatt blir synlige.

Refleksjoner om det skapende i kroppslig motstand

Avslutningsvis vil jeg trekke noen mulige forbindelser mellom tolkningene av fremmedhet og kroppslig motstand som politisk performativitet. Dette handler om hvordan vi kan forstå de stille, kroppslige, kanskje til og med usynlige motstandshandlingene i politiske sammenhenger; om

hvordan det å tenke på kroppslig motstand kan være meningsfullt for den videre utviklingen av et overlappende rom mellom diakonal- og medborgerskapspraksis. For å gjøre dette er det relevant å trekke inn Engin Isins *performative citizenship* (2017). Undersøkelser av det performative ved medborgerskapet er en teoretisk, global bevegelse⁸ som er dedikert til å undersøke bruddene og motstanden med etablert praksis, utover nasjonale og institusjonelle grenser. På en måte og litt enkelt fortolket dreier både Isins performative medborgerskap og Foucaults counter-conduct seg om handling eller oppførsel som bryter med normer. Ved hjelp av de analytiske verktøyene som Isin har introdusert, kan vi tolke handlinger som krav til å ha retten til å kreve noe, uavhengig av om personen som utfører handlingen er en lovlig borger eller ikke. Det interessante er hvordan både Foucault og Isin på ulike måter virker å diskutere lignende type forventninger til handlinger som stadig er nært forbundet med den uretten de handler mot. Isin beskriver:

[...] «performative citizenship» in five distinct but overlapping senses, that: (a) citizenship involves political and social struggles over who may and may not act as a subject of rights; (b) these struggles feature not only citizens but also non-citizens as relational actors; (c) citizens and non-citizens include different social groups making rights claims; (d) people enact citizenship by exercising, claiming, and performing rights and duties, and; (e) when people enact citizenship they creatively transform its meanings and functions. (Isin, 2017, s. 501)

Ved å inkludere det *performative* som del av fortolkninger av medborgerskapet, anerkjennes de kroppslige, subjektive handlingene som medvirkende og medskapende. Isin bekrefter også her de koloniale rammebetingelsene som danner grunnlaget for tradisjonelle stats- og medborgerskapsutviklinger, der ikke-medborgere per definisjon er utenfor, og dermed mindre relevante. I stedet åpner denne teoretiske innfallsvinkelen for at medborgerskapets utvikling er avhengig av perspektiver som ser alle typer subjektiviteter som del av dets grunnlag og utvikling.

8 Bevegelse henviser her til Critical, Global Citizenship Studies som mer enn teoretiske perspektiv, men også som *movement*. Viktige bidrag til denne bevegelsen kan blant annet leses i *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies* (Isin & Nyers, 2014).

I likhet med Foucaults fremstilling av den fremmede og det relasjonelle utenforskapet antyder teorien om *performative citizenship* at medborgerskapsutvikling er dynamisk, heller enn statisk. Med dette perspektivet muliggjøres identifiseringer av prosesser som stadig er i endring, gjennom de utfordrende engasjementene med medborgerskapets ekskluderende begrensninger.

Foucault presiserte hvordan *conduct/counter-conduct* ikke bare handlet om makt/motstand eller disiplin/ulydighet, men snarere om handlinger som medfører endring i det etablerte (2007, s. 125). På lignende måte kan Isin og Nielsens (2008) *Acts of Citizenship* forstås som de handlinger hvis brudd med urett belyser nettopp den uretten som handlingen oppsto på grunn av. Ut av bruddet skapes noe nytt, og dette nye fremkommer som følge av kontakten med uretten. For empirien i denne artikkelen er det interessante med disse parallellene mellom Foucault og Isin at de gir noen teoretiske begreper for å se hvordan bruddene nettopp skaper noe nytt. At de kroppslige handlingene som bryter med mer eller mindre subtile forventninger om å motta og spise mat, eller mer konkret, at det å ikke spise, forstørres som en del av det kroppslige, politiske subjektets motstand. Uten denne motstanden kunne et trekk ved gjestfriheten forblitt *ukroppsliggjørende*. Med andre ord kan det se ut til at kroppsligheten er en fellesnevner både i utførelsen av handlinger og i bestemte uttrykk for oppførsel.

For å ta analysen et steg videre er det relevant å tenke med Sara Ahmed (2000) som fokuserer på forventningene til, erfaringene fra og forhandlingene som oppstår, i møte med den *fremmede*. I min forståelse er det likhetstrekk mellom Foucault og Ahmed, som blant annet handler om posisjoneringer som retter kritisk søkelys på majoritetens makt og allvitende anonymitet. Der Foucault i det refererte har fokusert på fremmedhetens plassering i spesialiserte rom gjennom historien, belyser Ahmed den fremmede kroppen som grensen mellom tilhørighet og utenforskap (Ahmed, 2000). Det er i møte med en fremmed at min egen plass og tilhørighet på et vis blir bekreftet. Samtidig blir dette fremmede møtet mulig på grunn av den fremmedes stedforankring i min umiddelbare nærhet. Denne muligheten for nærheten mellom det ukjente og det trygge bidrar ifølge Ahmed til mistenkeliggjøring og fremmedfrykt (*stranger danger*).

Det handler altså om fremmedhet som identifiserende, som abstrakt frykt, og fremmedhet som likevel kan forhandles gjennom det *fremmede møte* (*strange encounter*). Dette er relevant for tolkningen av empirien presentert i denne artikkelen fordi mange av gjestene som oppsøker tilbudet fra den diakonale organisasjonen, først fremstår som *fremmede* gjester i det de entrer stedet. I det å akseptere invitasjonen til et gratis måltid fremstår de også som de kroppene som trenger dette tilbudet, som mottagere av noe de ellers kan ha vanskeligheter med å skaffe seg på egen hånd. Dette er ikke for å påstå at gjestene her ikke opplever fremmedgjøring i det offentlige rom, men at det er andre krysninger mellom ulike seksjoner av utenforskap som spiller inn ute på gaten enn innenfor det diakonale rommet. Det er først når menneskene som omtales her blir *gjester*, at de også kategoriseres sammen – som utenfor. Og denne representasjonen foregår på grunnlag av invitasjonen til å spise mat, først og fremst.

Så langt ser det ut til at forhandlingsrommet krymper i møte med diakoniens avsløring av den trengende fremmedheten. Det Foucault og Ahmed på ulike måter derimot bekrefter, er at det er mulig å tenke seg samspillet mellom tilhørighet og utenforskap, der det ene bekrefter det andre. Her er det relevant å minnes «Sofia» og fortolkningen av hennes kroppslige tilhørighet. Det oppsiktsvekkende med fortellingen om «Sofias» imaginære måltid er at det utfordrer en forventning om tilhørighet som fullbyrdes gjennom spisingen av vertskapetets mat. Når hun gjenskerer sitt eget måltid, kan dette, fra et utenfraperspektiv, tolkes som en gjenopprettelse av hennes tilhørighet. Skulle vi våge oss enda lenger i fortolkningen, er hennes måltid sannsynligvis mer en bekreftelse på tilhørigheter som alltid har vært der. «Sofias» måltid kan her antyde en type motstand som paradoksalt nok bare blir tilgjengelig fordi den forekommer i forbindelse med den typen diakonale gjestfrihet som «Sofia» *ikke* mottar.

I lys av det empiriske materialet introdusert i denne artikkelen kan det med andre ord tenkes at både diakonien og medborgerskapet får ny kroppslig mening gjennom forhandlinger og motstand mot begrensende ukroppsliggjøring. Som en forlengelse av denne tanken kunne det vært interessant å fokusere videre på *counter-embodiment*. I eksempelet om den nølende mannen, som på ingen måte er uventet eller ekstraordinært,

er det utelukkende mannens kroppslige forhandlinger, måten han snur, venter, for så å holde blikket festet vekk fra maten han skal til å motta, for deretter å spise den med et forvrent ansiktsuttrykk, som bidrar til at fokuset rettes mot hans kroppslighet. Og her dukker likevel det ekstraordinære opp, ved at fokuset på hans uttrykk for motstand fremstår gjennom hans stedforankrede kroppslighet. Han gjør ikke som alle de andre gjestene, selv om han er en del av dem i kraft av å være til stede. Han distanserer seg muligens fra situasjonen, men mottar likevel maten – om enn motvillig.

De teoretiske begrepene hjelper oss dermed med å reflektere over hvordan endringer i gjestfriheten foregår allerede og hele tiden gjennom kroppene som mottar, forhandler og avviser den.

Forhandlinger, motstand og motmakt - om andre måter å gjøre ting på

Med empirien og de ulike teoretiske bidragene presentert i denne artikkelen foreslår jeg at *counter-embodiment* åpner nye måter for å undersøke det politiske og diakonale potensialet som oppstår når mennesker forhandler, avviser eller nekter å motta mat som et av symbolene på gjestfrihet. Jeg har diskutert hvordan representasjonsmakten, inkludert både forskeren og de diakonale, gjestfrie institusjonene, står i fare for å medvirke til fortellinger om mennesker uten mening og kropper som ikke er mer enn sine behov. Gjennom fokus på de kroppslige handlingene kan vi derimot finne eksempler på typer motmakt som reforhandler de diakonale rommenes betingelser. Kroppslige, sanselig, nærværende observasjoner kan avdekke brudd som symboliserer glimt av andre måter å gjøre ting på som verdifulle og meningsbærende.

Referanser

- Abbots, E. M. (2017). *The agency of eating. Mediation, food and the body*. Bloomsbury Academics.
- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters. Embodied others in post-coloniality*. Transformations. Routledge.

- Breazu, P. & Machin, D. (2020). How television news disguises its racist representations: The case of Romanian Antena 1 reporting on the Roma. *Ethnicities*, 20(5), 823–843.
- Brunovskis, A. & Ødegård, A. M. (2019). *Menneskehandel i arbeidslivet* (FAFO-report 2019:35). FAFO.
- Coles, B. (2013). Ingesting places. Embodied geographies of coffee. I E. M. Abbots & A. Lavis (Red.), *Why we eat, how we eat. Contemporary encounters between foods and bodies*. Routledge.
- Counihan, C. (1999). *The anthropology of food and body. Gender, meaning, and power*. Routledge.
- de Souza, R. (2019). *Feeding the other: Whiteness, Privilege, and Neoliberal Stigma in Food Pantries*. The MIT Press.
- Djuve, A. B., Friberg, J. H., Tyldum, G. & Zhang, H. (2015). *When poverty meets affluence. Migrants from Romania on the streets of the Scandinavian capitals*. FAFO.
- Dunn, E. C. (2011). The food of sorrow: Humanitarian aid to displaced people. I L. Coleman (Red.), *Food: Ethnographic encounters*. BERG.
- Engebriksen, A. I., Fraenkel, J. & Pop, D. (2014). *Gateliv. Kartlegging av situasjonen til utenlandske personer som tigger* (NOVA Rapport 7/2014). Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring.
- Fangen, K. (2004). *Deltagende observasjon*. Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke.
- Foucault, M. (2000). *Galskapens historie i opplysningstidens tidsalder*. Bokklubben Dagens Bøker. (Opprinnelig utgitt på fransk i 1961. Originaltittel: *Histoire de la folie a l'age classique*)
- Foucault, M. (2007). *Security, territory, population*. Palgrave Macmillan.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Hesse-Biber, S. N. & Piatelli, D. (2012). The feminist practice of holistic reflexivity. I S. N. Hesse-Biber (Red.), *Handbook of feminist research. Theory and praxis*. Sage Publications.
- Isin, E. (2008). Theorising acts of citizenship. I E. Isin & G. Nielsen (Red.), *Acts of citizenship*. Zed Books.
- Isin, E. & Nielsen, G. (Red.). (2008). *Acts of citizenship*. Zed Books.
- Isin, E. & Nyers, P. (2014). *Routledge handbook of global citizenship studies*. Routledge.
- Isin, E. (2017). Performative citizenship. I A. Shachar, R. Bauböck, I. Bloemraad & M. Vink (Red.), *The Oxford handbook of citizenship*. Oxford University Press.
- Kerner, S., Chou, C. & Warmind, M. (2015). *Commensality: From everyday food to feast*. Bloomsbury Academic.
- Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology. The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4(3), 455–485.

- Lønning, I. (2010). Room and space in the church city mission. I T. Wyller & H. G. Heimbrock (Red.), *Perceiving the other. Case studies and theories of respectful action*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meijers, E. (2019). Come and eat: Table fellowship as a fundamental form of diakonia. *Diaconia*, 10(1), 85–111.
- Poppendieck, J. (1998). *Sweet charity? Emergency food and the end of entitlement*. Penguin Books.
- Røde Kors Norge. (2016). *Rapport akuttovernatting for fattige tilreisende 2015–2016 (Report Emergency shelters for poor irregular migrants 2015–2016)*. Røde Kors.
- Rønsdal, K. (2018). *Calling bodies in lived space. Spatial explorations on the concept of calling in a public urban space*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sabar, G. & Posner, R. (2013). Remembering the past and constructing the future over a communal plate: Restaurants established by African asylum seekers in Tel Aviv. *Food, Culture and Society*, 16(2), 197–222.
- Scheper-Hughes, N. (1992). *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. University of California Press.
- Schmidt, H. (2019). What about no-bodies? Embodied belonging, unspecific strangers, and religious hospitality in Norway. I S. Bendixsen & T. Wyller (Red.), *Contested hospitalities in a time of migration. Religious and secular counterspaces in the Nordic region*. Routledge.
- Sheperd, G. (2012). *Neurogastronomy. How the brain creates flavor and why it matters*. Columbia University Press.
- Wyller, T. (Red.). (2009). *Heterotopic citizen. New research on religious work for the disadvantaged*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wyller, T. (2019). «Something more»: The citizenship performativity of religiously founded refugee projects. I M. Feischmidt, L. Pries & C. Cantat (Red.), *Refugee protection and civil society in Europe*. Palgrave Macmillan.
- Øien, C. & Sønsterudbråten, S. (2011). *No way in, no way out? A study of living conditions of irregular migrants in Norway (FAFO-Report 2011:03)*. FAFO.