

Å skape nye handlingsrom
- konstituering av kvinnelig, norsk, muslimsk identitet



av

Monica Five Aarset

Hovedfagsoppgave i sosialantropologi
Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Oslo
Mars 2006

Sammendrag

Denne oppgaven undersøker dialektikken mellom ekstern kategorisering og intern identifikasjon. Videre analyserer den relasjonen mellom etnisitet, religiøsitet, nasjonalitet og kjønn i en minoritetskontekst. Hovedproblemstillingen er å utforske konstituering av ung, kvinnelig, norsk, muslimsk identitet. Oppgaven er basert på et 11 måneder langt feltarbeid, utført blant unge muslimske kvinner i Oslo med varierende tilknytning til to muslimske organisasjoner, Norges Muslimske Ungdom og Muslimsk Studentsamfunn. Muslimer utgjør en stigmatisert gruppe i det norske samfunnet. Informantenes opplevelse av annerledeshet, og deres møte med majoritetens kategoriseringer av dem, har vært med på å skape en muslimsk etnogeneseopprosess. Vektleggingen av religiøs identitet må forstås som en aktiv respons på de utfordringer informantene hadde møtt. Å utvikle en norsk muslimsk identitet fremstod som et identitetspolitisk prosjekt for informantene. De unge kvinnenes bruk av hijab, deltakelse i og utforming av de muslimske organisasjonene, og en begynnende tendens til ekteskap på tvers av etniske grupperinger er deler av konstitueringen av et norsk muslimsk kollektiv.

Gjennom aktiv bruk av kulturelle gjenstander, som klær og narrativer, kan mennesker fri seg fra subjektposisjoner som oppfattes som begrensende og undertrykkende. Å være muslim var en posisjon som gjorde det mulig å heve seg over og kritisere tradisjon, og bekjempe og utfordre stigmatisering. Gjennom referanser til islam skapte de unge muslimene handlingsrom hvor nye måter å være unge muslimske kvinner ble konstituert. Samtidig var handlingsrommet begrenset, av maktrelasjoner og av at religiøse utsagn alltid er gjenstand for fortolkning.

De unge kvinnene vektla refleksivitet og valg i sine narrativer om hvorfor de praktiserte islam og hvorfor de brukte hijab. Informantenes vektlegging av valg og refleksivitet i forhold til islam er del av en generell kulturell prosess i en senmoderne verden. Inspirert av Giddens (1991, 1997) og Gullestad (1996) argumenterer jeg for at det er utviklet en valgdiskurs, men der Giddens hevder at det kreves at vi tar valg argumenterer jeg for at det også kreves at våre handlinger *fremstilles som valg*. Det betyr ikke at alle aspekter ved våre handlinger er opp til refleksjon. Samtidig viser jeg at dette må forstås i relasjon til eksisterende maktrelasjoner mellom majoritet og minoritet, samt interne hierarkiske relasjoner. Majoritetens praksiser forblir ofte umarkerte, mens minoriteten tvinges til å begrunne sine handlinger.

Takk

Først og fremst vil jeg rette en hjertelig og ydmyk takk til alle dere som har gitt meg materiale til denne oppgaven. Dere har gitt av deres tid, vennskap, erfaringer og livshistorier med en enorm sjenerøsitet. Uten dere ville aldri denne oppgaven eksistert.

Dernest vil jeg takke min veileder Bente Nikolaisen for tålmodig, inspirerende og faglig utfordrende veiledning gjennom en lang skriveprosess. Takk for at du ikke ga meg opp.

En stor takk til Cicilie Fagerlid for samvittighetsfull og omsorgsfull lesning av mine utallige utkast. Din faglige styrke, din evne til å gi konstruktiv kritikk og våre engasjerte samtaler, ”onsdagsterapien”, ga meg tilbake troen på at jeg ville klare å fullføre.

Takk til Christine Jacobsen for utmerket samarbeid på feltarbeid, for stimulerende samtaler og for konstruktive tilbakemeldinger. Jeg vil også takk til Kristine Alsvik, Marianne Brink, Marit Løken, Roar Iost og Kjetil Paulsen for inspirerende og konstruktive kollokvier i første del av skrivefasen. En takk også til Laila Hjulstad for god støtte og tilrettelegging.

Takk til mamma og pappa for grundig korrekturlesning. Og takk mamma, for pass av Felix og Josefine slik at jeg har kunnet skrive i mitt tempo.

Takk Lars, for gjennomlesning av diverse utkast, for korrekturlesning, for at du har holdt oss økonomisk flytende, og takk for din støtte og din tro på meg.

Takk til Felix og Josefine for at dere er til.

Oslo, mars 2006

Monica Five Aarset

Innholdsfortegnelse

DEL I

Kapittel 1: Introduksjon	3
Innledning	3
Den nyere innvandringsperiode i Europa og Norge	4
Nasjonalstaten og ”de fremmede”	6
Islam i møtepunktet mellom det globale og det lokale	11
Tidligere forskning og forskningsdebatter	14
Oppgavens teoretiske perspektiver	19
Oppgavens oppbygging	26

DEL II

Kapittel 2: Metodiske refleksjoner og presentasjon av feltet	28
De unge muslimske kvinnene	28
Norges Muslimske Ungdom (NMU)	29
Muslimsk Student samfunn (MSS)	30
Feltarbeid i eget samfunn	32
Studie av en minoritet – et multietnisk utvalg	33
”Ut å observere muslimske dyr?”	35
Urbant feltarbeid – ulike arenaer og ulike typer data	41
En ”søster” med behov for støttekontakt - relasjoner til informantene	44
Jeg kom til feltet og feltet kom til meg	45
To antropologer – ett felt	47
Språk og behandling av sensitive data	48
Kapittel 3: Norskhetens grenser - konstruksjon av ”oss” og ”dem”	50
En muslim og en garnbutikk – to uforenlige elementer?	50
En samtale om ”oss” og ”dem”, integrering og betydningen av ”norsk”	51
”Spiser du norsk mat?” - mat som kulturell identitetsmarkør	54
”Oss”, ”vi utlendinger”, ”vi mørkhudede”, ”typiske pakistanere”	55
Betydningen av ”å bli godtatt” - møte med diskriminering	58
”En mørkhudet muslim” og betydningen av statsborgerskap	61
En del av det norske samfunnet?	65
”Alkohol og damer” – hva er ”det norske livet”?	67
”For norsk” – moralsk fordømmelse og sosial sanksjonering	69
”Norske flickor” - situasjonelle og kontekstuelle identiteter	72
”Norsk” og ”utlending” – begreper under konstant forhandling	74
Kapittel 4: ”Muslim” som imperativ kategori	76
Sameen og Fatimas historier	76
Potensiell religiøsitet - islam i barndom og tidlig ungdomstid	78
”En blindvei” – der den potensielle religiøsiteten ikke lenger strekker til	80
Et økt fokus på islam	83
Islam i media og på skolen	84
Den muslimske identiteten som imperativ	86
Styrke gjennom motgang - en narrativ om forsvar og protest	89
En muslimsk etnogenese	92

Lubnas utfordring av de unge muslimes og antropologers narrativer	96
DEL III	
Kapittel 5: Kjønnede normer og rom - muligheter og begrensninger	100
”Jeg er aktiv og liker å finne på ting”	100
Essensialistiske kjønnsforståelser	102
”Kjenner du mye til islam kjenner du dine rettigheter”	106
NMU og MSS – rom for begge kjønn	108
Konferanser og seminarer	115
Feminisme og postkolonialistisk kritikk	118
Et handlingsrom med muligheter og begrensninger	124
Kapittel 6: Kjønn, kropp og klær	126
Klær, kropp og heterogenitet	126
Hijab i Koranen og i historisk kontekst	130
”Å begynne med sjal”	131
”En revolusjon i familien”	132
Estetikk og beskyttelse – å balansere mellom skjønnhet og integritet	136
Hijab i møte majoriteten – ekstra synlig, men usynlig	140
Den norske samfunnsdebatten – hijab som provoserende	142
”Den moderne hijab” - tradisjon eller modernitet?	146
Hijab som protest og som symbolsk etnogenese	148
Kapittel 7: Hijab - indre og ytre aspekter ved identitet	151
”Ingen tvang i religionen”	151
Klesdrakt i moskeen	154
”MSS- og NMU-klær”	155
”Hijabpoliti”	157
”Heltinnehistorier”	158
Å ta av seg hijab – fellesskap og trygghet	159
Hijab - et ytre tegn på en indre tilstand?	162
”Det er sånn hun egentlig er” - Sevims dilemma	164
”Jeg var lykkeligere tidligere” - Noors dilemma	165
Senmoderne problemstillinger	166
Kapittel 8: Ekteskap - mellom refleksivitet og kroppsliggjøring	169
Kadifes ”hennafest” - ”hummer og kanari”	169
Lubnas bryllup – hvit brudekjole som personlig preg	170
Arrangerte ekteskap, kjærlighetsekteskap og ”arranged lovemarriages”	172
Etnisk versus religiøs endogami	176
Herfra eller derfra	180
Minoritetens strukturelle posisjon og majoritetens umarkerte praksiser	183
Å giftes bort med tvang	185
Ekteskap – når og hvis	187
”Arrangerte ekteskap” og ”henteekteskap” som etniske markører	188
Nye rom - organisasjoner og konferanser som møtesteder	191
Ekteskap, religion og familie – noen mulige tendenser	193
Kapittel 9: Avslutning	195
Litteraturhenvisning	199

DEL I

Kapittel 1

Introduksjon

Innledning

Denne oppgaven undersøker dialektikken mellom ekstern kategorisering og intern identifikasjon. Videre analyserer den relasjonene mellom etnisitet, religiøsitet, nasjonalitet og kjønn i en minoritetskontekst. Hovedproblemstillingen er å utforske konstituering av ung, kvinnelig, norsk muslimsk identitet. Oppgaven er basert på et feltarbeid som ble utført fra januar 1999 til desember 1999, blant unge muslimske kvinner i Oslo med varierende tilknytning til to muslimske organisasjoner, *Norges Muslimske Ungdom* (NMU) og *Muslimsk Studentsamfunn* (MSS). De unge muslimene i denne studien er enten født eller oppvokst i Norge, og utgjør en heterogen gruppe når det gjelder sosial og etnisk bakgrunn. De har felles at de ser islam som et sentralt og viktig aspekt ved sin identitet. De utgjør en del av det norske samfunnet og deltar på en rekke samfunnsarenaer gjennom blant annet utdanning og arbeid. De tilhører en generasjon som både søker og krever sin plass som muslimer i Norge. Det muslimske aspektet ved informantenes identitet kan ikke sees uavhengig av det norske aspektet; informantenes identitetskonstituering må forstås som en del av det norske samfunnet. Jeg vil undersøke relasjonen mellom de etniske og de muslimske aspekter ved informantenes identitet, og se på i hvilke situasjoner og kontekster de ulike identitetsaspektene aktualiseres. Jeg vil diskutere på hvilke måter minoritetssituasjonen utfordrer kjønnsroller og kjønnede rom i de etniske/religiøse minoritetene og i det norske samfunnet. Gjennom oppgaven vil sentrale spørsmål i forhold til senmoderne identitetsprosesser, som konstruksjon av mening og virkelighet i en senmoderne verden, og forholdet mellom refleksivitet og kroppsliggjort kunnskap, bli diskutert i lys av de maktrelasjoner minoritetssituasjonen konstituerer.

Opgaven gir en analyse av én bestemt og viktig fase i byggingen av muslimsk identitet i Oslo. Den fasen som analyseres er en del av en pågående prosess og utgjør en del av et felt som er i konstant forandring. Det faktum at jeg har hatt kontakt med flere av informantene og feltet gjennom hele skriveprosessen, har forsterket min forståelse av hvordan identitetsoppbyggingen er foranderlig og prosessuell.

Den nyere innvandringsperiode i Europa og Norge

Øst-Europa har hatt en betydelige muslimsk befolkning siden 1500-tallet¹ (Vogt 1993).

Innvandring fra muslimske land til Nord- og Vest-Europa kan imidlertid dateres til begynnelsen av den nyere innvandringsperiode i Europa på 1950-tallet. Etterkrigstidens Nord-Europa var preget av en ekspanderende økonomi og endrede arbeidsbetingelser², og behovet for utenlandsk arbeidskraft økte. Arbeidsinnvandringen startet noe senere i Norge enn i andre deler av Europa, og de første muslimske innvandrerne kom til Norge på slutten av 1960- og begynnelsen av 70-tallet, hovedsaklig som arbeidsmigranter fra Pakistan. Som i de andre nord- og vesteuropeiske landene var innvandringen et resultat av en bevisst politikk for å skaffe arbeidskraft (Fuglerud 2001:115). I likhet med i resten av Europa var prototypen en enslig mann som kom for å søke arbeid for å tjene penger som han kunne sende til familien hjemme. Planen var at oppholdet bare var for en kortere periode. Etter å ha tjent opp penger skulle de vende tilbake til hjemlandet. Den tidlige innvandringen bar preg av kjedeimmigrasjon, noe som resulterte i at de fleste kom fra samme geografiske områder i opprinnelseslandene. Innvandrergruppene var likevel preget av interne sosiale, religiøse og kulturelle forskjeller. Mot slutten av 1970-tallet snudde den økonomiske tendensen i Europa, og begrensninger i utstedelse av arbeidstillatelse til utenlandske statsborgere ble innført. I Norge ble det innført innvandringsstopp i 1975. I praksis har innvandringsstoppen fungert som ”en utestengningspolitikk” for innvandrere fra ikke-vestlige land, da restriksjonene i arbeidstillatelse har vært strengere for disse enn for personer fra vestlige land (Fuglerud 2001:116).³ Innvandringsstoppen endret følgelig migrasjonsmønsteret. Antallet muslimer i Norge økte likevel gjennom familiegjenforening og etablering av nye familier. Etter hvert ble oppholdet i Norge stadig lengre og hjemreisen utsatt. Forestillingen om at de skulle flytte tilbake til hjemlandet etter at de hadde tjent opp penger, *the myth of return* (Anwar 1979), ble gradvis oppgitt. Med familiegjenforening og familieforøkelse ble ikke bare økonomiske, men også sosiale og kulturelle bånd flyttet til Norge (Ahlberg 1990:23). Dette førte til endringer i den religiøse praksisen og i midten av 1970-årene ble de første moskeer etablert

¹ Noe som ble ekstra synlig under og etter oppløsningen av det tidligere Jugoslavia.

² Antall arbeidsplasser økte, pensjonsalder ble senket, arbeidstiden ble forkortet og ferier ble forlenget i mange europeiske land (Fuglerud 2001:115).

³ Bente Puntervold Bø kaller det en utvetydig utestengningspolitikk i forhold til innvandrere fra den tredje verden (Bø 1987 i Fuglerud 2001:115). Antallet innvilgede arbeidstillatelse til søkere fra Frankrike, Storbritannia og USA økte fra kvartalet før innvandringsstoppen ble innført til kvartalet etter, mens antallet innvilgelser til søkere fra Pakistan, India, Tyrkia og Jugoslavia sank drastisk i samme periode. Tidligere gikk myndighetene i forsvarsposisjon når det ble hevdet at innvandringsstoppen fungerte diskriminerende, mens det nå ikke ser ut til at myndighetene har behov for å rettferdiggjøre en forskjellsbehandling av innvandrergrupper og innrømmer det åpent.

(Vogt 2000). Utvidelsen av disse innvandrergroppene til også å omfatte kvinner og barn, førte til at behovet for permanente samlingssteder og religiøs opplæring av barna meldte seg, samt at det bidro til en økt samhandling med samfunnet de hadde emigrert til, blant annet i forhold til områder som utdanning og helse og sosiale tjenester (Jacobsen 2002:11). Denne utviklingen bidro til et behov for organisasjoner som både kunne være talerør for innvandrergroppene og bindeledd mellom innvandrergroppene og det norske samfunnet. Det norske offentlige regelverket var også med på å fremme opprettelsen av og deltakelse i muslimske organisasjoner og moskeer.⁴

Fra midten av 1980-tallet kom nye grupper muslimer til Norge som flyktninger og asylsøkere. På midten av 90-tallet var det muslimer fra det tidligere Jugoslavia (Bosnia og Kosovo) og Somalia som utgjorde den største gruppen av muslimske flyktninger og asylsøkere i Norge. I følge Kari Vogt var det i 1999 mellom 67.000 og 70.000 muslimer⁵ (i tillegg til 400-500 konvertitter) bosatt i Norge (Vogt 2000).⁶ De største muslimske innvandrergroppene kom fra Pakistan (21950), Bosnia (12084), Tyrkia (10279), Iran (9818), Marokko (5923), Somalia (5893) og Irak (4394).⁷ Flertallet av muslimer i Norge er bosatt i og rundt Oslo. I 1997 var minst 25 av 50 moskeer basert i Oslo/Akershus. De fleste moskeer i Norge er nasjonalt forankret i den forstand at de har røtter i bevegelser i opphavslandet. Ifølge Leirvik er hovedtendensen blant norske muslimer det nasjonalreligiøse, folkereligiøse islam ”... , der heimlandsidentiteten kan være vel så viktig som den religiøse fellesarven” (Leirvik 1997). Viktige variabler i denne sammenheng er kulturell bakgrunn, etnisk bakgrunn og språk. Den første moske som er bygget for å være moske, stod ferdig i 2000, noen måneder etter at jeg hadde avsluttet mitt feltarbeid.⁸ De andre moskeene befinner seg i omgjorte, hus, leiligheter og kjellere i bygårder, eller som rom i offentlige institusjoner som universiteter (Naguib 2001). I tillegg til de ulike nasjonalbaserte trossamfunnene finnes det flere muslimske fellestiltak. *Islamsk Råd Norge* (IRN) ble opprettet i 1993 og er en paraplyorganisasjon for flere muslimske organisasjoner/foreninger. IRN er det

⁴ Pengestøtte fra staten fordret registrering av medlemmer. Islam i Norge har dermed endret seg i retning av å bli organisert som en medlemsreligion, noe som ikke er vanlig i muslimske land (Jacobsen 2002:11).

⁵ Disse tallene bygger på statistiske opplysninger om nasjonal bakgrunn. Innvanderstatistikk holdes opp mot anslag over den prosentvise delen av muslimer i hver befolkningsgruppe (Vogt 2000:7).

⁶ De demografiske dataene jeg oppgir viser til det tidspunktet da jeg gjorde feltarbeid (1999). Dagens data vil selvfølgelig være forskjellige fra disse.

⁷ Tallene er her basert på Statistisk sentralbyrås definisjon på innvanderbefolkning hvor både førstegenerasjonsinnvandrere og andregenerasjonsinnvandrere (norskfødte med to utenlandskfødte foreldre) regnes som deler av innvanderbefolkningen.

⁸ World Islamic Missions moske på Tøyen i Oslo.

største fellestilltaket⁹ og organiserte pr. 1999 19 moskeer og foreninger med rundt 23.500 medlemmer til sammen (Vogt 2000). *Urtehagen* er en uavhengig islamsk stiftelse som ble startet opp i 1991 med den norske konvertitten Trond Ali Lindstad som initiativtaker. Urtehagen har stått bak opprettelsen av islamske barnehager og skoler. *Islamsk Kvinnegruppe Norge* er en interesseorganisasjon for muslimske barn og kvinner, som ble stiftet i 1991. I 1998 utviklet IKN en handlingsplan mot tvangsekteskap. De samarbeider blant annet med *Likestillingsrådet* og *MiRA-Senteret*¹⁰. I tillegg har vi ungdoms- og studentorganisasjonene *Norges Muslimske Ungdom* og *Muslimsk Studentsamfunn*, som vil bli presentert nærmere i neste kapittel.

Ifølge Jørgen Nielsen (1992) var det over 8.500 organiserte muslimer i Norge i 1985. I 1998 hadde dette tallet økt til over 50.000 (Leirvik 1997)¹¹. Denne tendensen finner vi igjen hos de muslimske grupperingene over hele Europa. Vi kan snakke om at 1970-tallet representerte en etableringsfase, mens vi på 1980-tallet hadde en sterk økning i antall moskeer og religiøse organisasjoner. Utover på 1990-tallet var det en stadig sterkere markering av religiøs tilhørighet og politisk-religiøs aktivitet blant muslimer, som jeg vil komme tilbake til.

Nasjonalstaten og ”de fremmede”

Det har eksistert, og eksisterer fortsatt, en utbredt forestilling om Norge som opprinnelig et etnisk, kulturelt og sosialt homogent samfunn. Myten om det homogene Norge er, som alle myter, både sann og usann (Gullestad 2002:68). Den er sann fordi oppfattelsen av det homogene Norge ”fungerer som grunnlag for tenkning og handling” (ibid.), det vil si den preger forestillinger om hva som er ”naturlig”. Den er usann fordi det alltid har eksistert etniske, regionale og klassemessige forskjeller i Norge, og erfaring med ”annerledeshet” er større enn det ofte fremstilles som. Ulike etniske og religiøse grupperinger som sigøynere, tatere, finner, kvener og jøder har, i tillegg til den samiske befolkningen, i lang tid vært en del av det norske samfunnet. Norge har til alle tider vært gjenstand for omfattende arbeidsinnvandring.¹² Knut Kjeldstadli (2002) konstaterer at i middelalderen var Norge en del av Europa i større grad enn nå. Ulike innvandrergupper er i varierende grad over tid blitt inkorporert i den norske befolkningen. Holdninger til, og reaksjoner på, innvandrere og etnisk

⁹ Basert på antall medlemmer og på synlighet og innflytelse.

¹⁰ Ressurssenter for innvandrere- og flyktningskvinner. Senteret arbeider med spørsmål knyttet til likestilling av minoritetskvinner i Norge.

¹¹ Leirvik opererer med dette tallet på tross av at det var 40.780 offisielt registrerte i 1998. I følge SSB og Leirvik er ikke dette det reelle tallet, men er et resultat av at færre hadde søkt om offentlig støtte (Leirvik 1997).

¹² I tidligere tider gjaldt dette det området som nå kalles Norge.

og kulturell annerledeshet har variert opp gjennom historien. Kjeldstadli stadfester at man på generell basis kan si at det å være ”utlending” fra middelalderen frem til 19. århundret konnoterte høy status, noe som har skiftet i den moderne innvandringens epoke (ibid.). Denne utviklingen henger blant annet sammen med utviklingen den moderne nasjonalstat som politisk og identitetsmessig størrelse. Den norske nasjonalstaten bygger i stor grad på en nasjonalisme som har som grunnidé at statens og kulturens grenser skal samsvare. Med utviklingen av nasjonalstaten meldte det seg behov for klart definerte grenser og for en avgrensning av hvem som tilhørte nasjonen og hvem som ikke gjorde det. Fra siste halvdel av 1800-tallet utviklet Norge en økende restriktiv innreise- og oppholdstillatelsespolitikk (Fuglerud 2001). Jøder, sigøynere og deler av befolkningen i grenselandet mot Norges naboland i øst, ble oppfattet som trusler mot riktets sikkerhet (ibid.). Kategoriseringen og den politiske inkorporeringen av innvandrere endret seg med fremveksten av nasjonalismen (Soysal 1994:14). En ny intoleranse mot og ny forståelse av forskjell gjorde seg gjeldende (Bauman 1990:157). Visse kulturelle trekk ble hegemoniske (Anderson 1992) og retten til å definere disse trekkene ble monopolisert (Bauman 1990:158). Nomader, tatere, sigøynere og jøder har alltid vært ansett som et problem for nasjonalstatene i Europa (ibid.). Transnasjonal migrasjon utfordrer en nasjonal orden basert på kombinasjonen av territorium og avstamning. Som Zygmunt Bauman skriver:

The stranger undermines the spatial ordering of the world: the fought-after co-ordination between moral and topographical closeness, the staying-together of friends and the remoteness of enemies. The stranger disturbs the resonance between physical and psychical distance... (Bauman 1990:150).

Assimilering til den nasjonale normen blir en løsning på ”den fremmedes” problematiske tilstedeværende i nasjonalstaten. De som ikke vil assimileres oppfattes som truende (Bauman 1990:155-8) og kan bli gjenstand for tvangsassimilering. Sterke eksempler på dette i Norge er det kraftige assimileringsspillet den samiske befolkning og tatere er blitt utsatt for.¹³

I de første årene med den moderne arbeidsinnvandringen var bildet som ble fremstilt i massemedia av innvandrere hovedsakelig positivt (det vil si et bilde av dem som hardt arbeidende personer uten menneskelige behov), i følge Nora Ahlberg (1990:22-3). Fra midten av 1970-tallet kom spørsmålet om rasisme mer i fokus, og diskriminerende tendenser hadde sterkt preg av angrep på islam. Mette Andersson (1999) hevder at Norge i 1990-årene beveget

¹³ Frem til 1959 forbudt å snakke samisk i norsk skole (Lindstad 1992). Tatere ble blant annet utsatt for tvangssterilisering (Hvinden 2000).

seg mot en økende problemfokuseret og kulturalisert innvandrerdébat. Selv om Norge har et relativt lavt antall innvandrere, sammenliknet med andre land i Europa, har debattene vært sterkt polarisert og politisert. Når innvandring diskuteres i media og i den offentlige sfære, er det temaer som kriminalitet blant innvandregjenger og tvangsekteskap som er hyppigst diskutert. Innvandrere, flyktninger og deres barn blir omtalt som problemer og redusert til kasuser. Det ser ut til at muslimer, og da gjerne pakistanere, som er den største ikke-vestlige minoriteten, representerer prototypen på en ”innvandrér”. Det har utviklet seg en diskurs om de ”problematiské muslimene”; muslimer vil ikke integrere seg, kvinnene behandles dárlige og de er fanatiske. Det er en klar tendens i media til kulturalistiske og essensialistiske fremstillinger av muslimer. Et eksempel på det er hvordan drap utfórt av menn med muslimsk bakgrunn på koner, kjárester, søstre eller dótre forklares ut fra det som gjerne blir beskrevet som muslimsk ”áere og skam”-forestillinger. Debatten rundt slike drap blir i liten grad knyttet opp til det faktum at de fleste kvinner som blir drept i Norge blir drept av ektemenn, eksmann, samboer, eksamboer, kjáreste eller ekskjáreste, og til en større diskusjon om vold mot kvinner som en del av et større problemfelt som handler om maktrelasjoner og kjónn. Medias sensasjonspregede oppslag har i stor grad fátt prege den politiske dagsorden. Báde media og politikeres reaksjoner på bestemte temaer og enkeltsaker har ofte vært karakterisert av ”moralsk panikk” (Hall et al. 1978:16). Ved nye ”avslóringer”, i blant annet *Riktes tilstand* på TV2, har grátende politikere sittet i studio og lovet at de straks skal sette ned en kommisjon. Debattene er blitt politisk brukt, spesielt av det hóyrepopulistiske Fremskrittspartiet (Fr.p.). I 2004 kritiserte Europarádet Fr.p. for á stigmatisere innvandrérgrupper i forbindelse med debatten rundt tvangsekteskap og omskjáring.¹⁴

Selv om innvandringssyklusen og etableringsprosessen av muslimske innvandrere har like trekk over hele Europa, er det viktige historiske forskjeller (Jacobsen 2002:12). Norge har ikke den koloniale historikk som Frankrike og Storbritannia har og har dermed hatt mindre kontakt med muslimske land.¹⁵ Norge kan likevel sies á være preget av en kolonialistisk og orientalistisk diskurs. Et spesielt trekk ved Norge er den sterke rollen Norge har som misjonsnasjon. Den har sammen med Norges selvbilde som freds- og fredsmeklingsnasjon og som likestillingsnasjon, vært med på á forme et bilde av ikke-vestlige som noen som Norge

¹⁴ Dagbladet 28/1-2004.

¹⁵ Norge hadde utstrakt kontakt med muslimske land i vikingtiden, og nordmenn har opp gjennom historien hatt kontakt med muslimske land gjennom handel og skipsfart. Ifólge Opsal har derimot ikke denne kontakten fórt til ókt kunnskap om islam og muslimer (Opsal 1994, jfr. Jacobsen 2002:12).

og nordmenn ”skal hjelpe”(Gullestad 2002:290-4). Terje Tvedt (1995) omtaler dette som Norges egendefinerte rolle som ”verdensmestere i godhet”. Norge skiller seg videre fra Frankrike gjennom å ha statskirke og kristenformålsparagraf i skole og barnehage.

Gullestad peker på den sterke sammenkobling mellom likeverd og likhet i Norge og omtaler dette som en likhetslogikk. Likhetslogikken går ifølge Gullestad ut på at ”personer i mange uformelle sammenhenger må oppfatte seg som like for å føle seg som likeverdige” (ibid.:35).¹⁶ Likhetslogikken springer ut fra en idé om likhet som ikke nødvendigvis baseres på en observert likhet, men en stil som fremhever det som oppfattes som likt, ”forestilt likhet”. Med et slikt fokus på betydningen av likhet oppfattes det som problematisk når mennesker oppfattes som forskjellige.¹⁷ Nina Dessau relaterer likhetslogikken til det hun kaller nordmenns talent for å gjøre mest mulig ut av forskjeller, både de forskjellene de ser og dem de ikke ser, men er blitt fortalt om (Dessau 2005:38). Hvilke forskjeller som kan tones ned og hvilke som blir betydningsfulle, blir dermed avgjørende for hvem som oppfattes som like og hvem som oppfattes som forskjellige. Kombinasjonen av nasjonalismens fokus på avstamning og felles kultur har vært med å skape myten om Norge som homogent (Gullestad 2002). Vektleggingen av likhet preger også norsk integreringspolitikk, og Randi Gressgård hevder at dagens norske integreringspolitikk snarere er preget av snik-assimilering enn reell integrering.¹⁸

I Oslo kan man snakke om en viss bokonsentrasjon av muslimer og ikke-vestlige innvandrere.¹⁹ I 1998 var over halvparten av Oslos ikke-vestlige innvandrere bosatt i indre øst og i de nye drabantbyene. Andelen ikke-vestlige innvandrere i Oslo Vest går stadig ned. Svein Blom (2002) mener å finne en moderat, men økende segregasjon blant innvandrere fra ”den tredje verden”, det vil si Asia, Afrika, Sør- og Mellom-Amerika. I følge Blom er det flere mulige forklaringer på den økende segregasjonen, blant annet et ønske blant innvandrere om å bo nær andre med samme etniske bakgrunn. Den viktigste årsaken derimot, hevder

¹⁶ Likhetslogikken har ulike lokale og regionale varianter, se f.eks. Lien 2001.

¹⁷ Marie Louise Seeberg viser hvordan norsk og nederlandsk skole forholder seg til forskjeller i hudfarge. I følge Seeberg har nederlandsk skole og nederlandske elever større erfaring med å takle annerledeshet på grunn av skillet mellom protestanter og katolikker. Å snakke om forskjeller dermed oppfattes som legitim. Norske elever, derimot, lærer å underkommunisere forskjeller som hudfarge og at forskjeller er farlige (Seeberg 2001).

¹⁸ forskning.no 03.05.2003

¹⁹ Det typiske i Oslo, som i andre europeiske byer, er en miks av forskjellige nasjonaliteter som samler seg i slike områder mer enn en bestemt nasjonalitetsgruppe. Dermed er ikke i gettho-begrepet klassisk forstand dekkende (Blom 2001).

Blom, er økonomisk ulikhet. Det ser imidlertid ut til at økonomisk ulikhet ikke er hele forklaringen. Eiendomsmeglere opplever relativt ofte at kunder (etnisk norske) ber om at huset ikke selges til noen med innvandrerbakgrunn. Kunden forklarte gjerne dette som en hyggelig gest til gamle naboer som takk for godt naboskap, blant annet på grunnlag av en frykt for at verdien på eiendommen skal synke hvis for mange med etnisk minoritetsbakgrunn flytter inn i nabolaget.²⁰ Ifølge en UDI rapport diskrimineres innvandrere nærmest systematisk på bolig- og arbeidsmarkedet.²¹ Arbeidsmarkedet i Norge utnytter i svært liten grad den ressurs som arbeidstakere med innvandrerbakgrunn representerer, i følge en stor arbeidslivsundersøkelse gjennomført i 40 land (Dessau 2005). Jon Rogstad (2000) mener at ulikhetene på arbeidsmarkedet i Norge skyldes at arbeidsgiverne driver systematisk forskjellsbehandling og velger bort personer med synlig minoritetsbakgrunn ut fra en vurdering av faktiske og forestilte forskjeller.²² Denne diskrimineringen på sentrale samfunnsarenaer er uttrykk for en interetnisk relasjon Fredrik Barth (1969) kaller *minority situation*. Denne situasjonen karakteriseres av hvordan den interetnisk samhandlingen organiseres; minoriteten er imperativt og unngåelig determinert av sin etnisitet, og samfunnets attraktive mål og statuser er tilgjengelige kun for majoritetsgruppen. Det er en situasjon hvor de mål og statuser minoritetskategoriens medlemmer kan oppnå bare har relevans innen deres etniske gruppe:

Interaction between members of the different groups of this kind does not spring from the complementarity of ethnic categories; it takes place entirely within the framework of the dominant, majority group's statuses and institutions, where identity as a minority member gives no basis for action (Barth 1969:31).

Bauman ser det Barth omtaler som *minority situation* som et direkte resultat av modernisering og fremveksten av nasjonalstaten og de holdninger til kulturell etnisk annerledeshet som dette har frembrakt (Bauman 1990:159). I hvilken grad diskriminering av de som oppfattes som "kulturelt annerledes" kan omtales som rasisme, har de senere år vært et diskusjonstema i samfunnsvitenskapen. Begrepet "nyrasisme" blir av flere forskere, blant andre Martin Barker (1981)²³ og Peter Hervik (1999), brukt om holdninger som ikke direkte refererer til rase, for eksempel når "de andres" "annerledeshet" relateres til uoverkommelige kulturforskjeller. I

²⁰ se f. eks Aftenposten 17/3-2005.

²¹ Aftenposten 1/10-2000.

²² Blant de grunnene som ble oppgitt for forskjellsbehandlingen, var dårlige norskkunnskaper, gal utdanning, samt manglende kjennskap til norsk arbeidsliv og samfunn de tre vanligste. Slike begrunnelser ble koblet sammen med forventede forskjeller og brukt til å legitimere beslutninger som resulterte i at etnisk norske ble foretrukket (Rogstad 2000).

²³ Begrepet "nyrasisme" ble først tatt i bruk av Martin Barker i boken *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe* (Barker 1981 i Hervik 1999).

følge Hervik gjør den nyrasistiske tenkningen seg gjeldene, ”når ’de andres’ annerledeshet gjøres mindreverdige og underordnet” (ibid.:119). Nyrasisme opptrer som oftest i hvordan man snakker om ”de fremmede”, og sjeldnere i direkte rasistisk overgrep i følge Hervik. Den er med andre ord ikke åpen og erkjent, men skjult og indirekte. I følge Hervik er det misvisende å snakke om at personer er nyrasister, det er riktignok å snakke om nyrasisme i forhold til uttalelser og holdninger (Hervik 1999).

Samtidig er det viktig å påpeke at til tross for den situasjonen som er beskrevet overfor foregår det også en tilnærming mellom ”innvandrere” og etnisk norske på bakkenivå. I områder som for eksempel Holmlia eller Grønland hvor det bor både etniske norske og norske med innvandrerbakgrunn, er det utviklet et miljø hvor man finner daglige ansikt-til-ansikt relasjoner gjennom skole, butikker og borettslag. Det samme gjelder på en rekke skoler, universiteter, arbeidsplasser og kulturarenaer. Det henger sammen med at Oslo er en urban lokalitet hvor mennesker møtes på en rekke arenaer.

Islam i møtet mellom det globale og det lokale

Utviklingen i debattklimaet i Norge har store fellestrekk ved utviklingen i resten av Europa. Det er først fra slutten av 1980-tallet at muslimer kollektivt både har deltatt i og hatt innvirkning på det offentlige rom i Europa. *The myth of return* var gradvis oppgitt og islam og muslimer tok plass i den europeiske offentlige arena som en faktor som var kommet for å bli. Rushdiesaken og skautaffæren i Frankrike var med på å synliggjøre muslimer i Europa. Disse sakene var i tillegg til Gulfkrigen 1 med på å konsolidere islam som ”det nye fiendebildet” i den vestlige verden etter den kalde krigens slutt. Utover 1990-tallet så myten om ”den islamske trussel” ut til å feste seg i den ikke-muslimske verdensopinionen (Vertovec og Peach 1997). Essensialiserte bilder av islam og muslimer og en økende etnifisering av muslimsk identitet har gjort seg gjeldende blant både muslimer og ikke-muslimer (Metcalf 1996, Naguib 2001, Nielsen 1992). ”The pressure imposed on Muslim organisations by European official, legal, political and bureaucratic expectations, is such that Islam has to become an ethnic identity” (ibid.:124). Samtidig som forestillingen om islam som det nye fiendebildet vokste frem utover på 1990-tallet, er det viktig å presisere at islam i flere ulike historiske

epoker er blitt fremstilt som en truende størrelse. Edward Said (1978) beskriver hvordan ”Orienten” alltid har vært det sterkeste tilbakevendende bildet av ”den Andre” for ”Vesten”.²⁴

Fremveksten av islam som det nye fiendebildet i ”Vesten” står i et dialektisk påvirkningsforhold med det som ofte blir kalt en islamsk revitalisering. Muslimske land har siden slutten av 1960-tallet, men tydeligst konkretisert ved den islamske revolusjon i Iran i 1978/9, vært gjenstand for islamsk revitalisering eller islamsk mobilisering. Den islamske mobiliseringen har funnet sted i så og si alle muslimske land, men bakgrunnene er spesifikke for hvert enkelt land (Cleveland 1994:414). Meget generelt kan vi si at den islamske mobilisering hadde og har noe av sitt grunnlag i skuffelse i forhold til de ideologibærende regimene. Islamistiske bevegelser²⁵ har preget mye av denne mobiliseringen, og i følge Anne Sofie Roald (2001) domineres den samtidige muslimske debatten av islamister. Med den muslimske innvandring til Europa og Nord-Amerika og gjennom ny kommunikasjonsteknologi har det foregått en desentralisering av religiøse sentra. Europa er ikke lenger en periferi i den muslimske verden (Metcalf 1996). Nye religiøse sentra etableres i Europa og misjonerende organisasjoner har rettet søkelys mot organisasjoner i Europa (Jacobsen 2002:11). Samtidig med en desentralisering har ny kommunikasjonsteknologi også bidratt til å styrke muslimers identifikasjon med et globale muslimsk fellesskap, ”Umma”. Det muslimske fellesskapet illustrerer således sentrale trekk ved det som ofte kalles globalisering. Globalisering kan forstås som en rekke prosesser på tvers av nasjonale grenser som innebærer blant annet en transnasjonal flyt av kapital, teknologi, varer, mennesker og ideer og kategoriseringer. Disse globaliseringsprosessene har ført til at verden har vokst og minket på samme tid og innebærer ikke en altovergrepene homogeniseringsprosess, men snarere tilløp til både homogenitet og diversifisering på en og samme tid på ulike arenaer, nivåer og områder. I en senmoderne verden med transnasjonal flyt av mennesker, varer, kapital og ideer avhenger ikke identitetsproduksjon alene av de observerte, konsentrerte aktiviteter innen et bestemt lokale eller en diaspora (Marcus 1992). De unge muslimene i min studie opprettholdt kontakt med foreldrenes hjemland og med muslimer i andre

²⁴ Joanne Bourke (2005) har undersøkt hvordan muslimer er blitt fremstilt i amerikansk og europeisk film siden 1898, og fant at av 900 filmer var det kun en håndfull som ga et fordelaktig bilde av muslimer.

²⁵ Vogt bruker islamisme om ”organisasjoner eller partier som arbeider for at sosiale og politiske institusjoner skal bygge på islamsk lov” (Vogt 2000:215), mens Anne Sofie Roald opererer med en videre definering og anser en islamist for å være ”a Muslim who regards Islam as a body of ideas, values, beliefs and practices encompassing all spheres of life, including personal and social relationships, economics and politics” (Roald 2001:xii).

vesteuropeiske og nordamerikanske land gjennom ferier, transnasjonale ekteskap og moderne kommunikasjonsmidler. De ble inspirert av den globale flyten av islamske ideer, religiøs praksis, personer og varer gjennom deltakelse på internasjonale konferanser og internasjonale muslimske internettsider (jfr. Jacobsen 2002). Det eksisterer et gjensidig påvirkningsforhold mellom opprinnelsesland og det land man bor i. Endringsprosesser blant muslimer i Europa og Nord-Amerika virker inn på den muslimske verden og omvendt. Den muslimske verden og de muslimske minoriteter i Europa og Nord-Amerika "mirror each other at acute and oblique angles, mutually affecting each other's representations, setting off mutating variations" (Fischer og Abedi 1990:255). Helen Watson (1994) mener for eksempel at nye forsøk på å definere korrekt adferd for muslimske kvinner i Kairo og Lahore og på å etablere en islamsk basis for Malaysia, kan tolkes som en søken etter identitet, som i hvert fall delvis er stimulert av den muslimske diaspora. Relasjonen mellom globale diskurser og fellesskap og lokale erfaringer er sentral. Kulturelle strategier produseres i møtepunktet mellom det lokale og det globale. Det er dermed viktig å ikke bare ha fokus på flyten av mennesker, varer, ideer og kapital via transnasjonale nettverk, men også på hvordan det identifiseres og tolkes lokalt. Globale hendelser²⁶ som Rushdiesaken, Gulfkrigen 1 og 2 og 11. september, påvirker muslimer i store deler av verden og kan se ut til å gi like responser. Responsene vil likevel alltid være motivert av en rekke forskjellige grunner. Den lokalt levde erfaringen virker inn. Symbolske uttrykk og religiøs og politisk retorikk kan synes like over store deler av verden, men meningsinnholdet må studeres på et lokalt praktisk nivå. Pnina Werbner (1994) diskuterer for eksempel hvordan britisk-pakistanere i Manchester støttet Saddam Hussein under Gulfkrigen i 1990-91 og hvordan dette kan forstås som en protest mot lokale hendelser og maktrelasjoner i Manchester. Talad Asad (1986) tar opp en problemstilling som er indirekte relatert til forholdet mellom det globale og det lokale når han kritiserer to hovedtendenser som han mener har gjort seg gjeldende i forskning på islam. Den ene er oppfattelsen av islam som en homogen og statisk sosial struktur. Den andre tendens har vært å oppfatte islam som et pluralistisk mangfold av "islamer" hvor det blir sett bort fra det som er felles og kun fokusert på de enkelte, lokale kulturelle trekk. For å unngå å enten se på islam som en bestemt sosial struktur eller en heterogen samling kulturelle og religiøse forestillinger, praksiser og gjenstander, må man ta utgangspunkt i islam som en diskursiv tradisjon som

²⁶ Med "globale hendelser" mener jeg hendelser som får global oppmerksomhet og får konsekvenser over store deler av verden.

inkluderer Korantekstene og ”hadith”²⁷-litteraturen (Asad 1986:14). Den diskursive tradisjonen er, i følge Asad, en dynamisk diskurs som forholder seg til islamsk fortid med referanse til islamsk praksis i nåtid. Et perspektiv på islam som en diskursiv tradisjon innebærer konflikt og argumentasjon i forhold til hva rett fortolkning og praktisering av islam er (Jacobsen 2002:42). Den diskursive tradisjonen er under konstant forhandling. Sean McLoughlin diskuterer forholdet mellom det globale og det lokale i forhold til islam, og vektlegger et fokus på kontekst og maktrelasjoner i studiet av islam og muslimer:

... muslims must be seen as debating what speaking in the name of the Umma means in different contexts that are always situated in certain power relations (McLoughlin 1996:227).

Min forståelse av islam hviler på både Asad og McLoughlin. Jeg forstår islam som konstruert på det praktiske, lokale nivå i bestemte kontekster og maktrelasjoner, som en del av en større diskursiv tradisjon, med de muligheter og begrensninger dette gir.

Tidligere forskning og forskningsdebatter

Norske antropologer har vært involvert i innvandringsforskning helt fra den nye innvandringen fra Asia, Afrika og Latin-Amerika begynte å gjøre seg gjeldene på 1970-tallet. Disse studiene fokuserte i hovedsak på temaer som økonomi, arbeid og utdanning, og i mindre grad på immigrantenes religiøse identitet (Ahlberg 1990, Jacobsen 2002). Nora Ahlberg (1990) hevder at før hennes studie av pakistanske innvandrere i 1990, var det ingen forskning på fundamentale religiøse spørsmål angående innvandrere i Norge. Det var også først på 1990-tallet norske innvandringsforskere begynt å ytre seg i massemedia med en viss styrke og med meget forskjellige synspunkter. Flere forskere viser til et skifte i forskningsdebatten på denne tiden (Andersson 2000, Fuglerud 2001, Gullestad 2002). Denne endringen innebar blant annet en kritikk av tidligere innvandringsforskning og en debatt i forskningsmiljøet om hvordan forskning på, og skriving om, mennesker med innvandrerbakgrunn skulle gjøres. Inger Lise Lien (blant annet 1991 og 1993 og senere 1997), og Unni Wikan (1995, og senere blant annet 2002), har kritisert andre forskere for å ha en for aksepterende og positiv holdning til ”den andre” og en for kritisk holdning til ”oss selv” i innvandrings- og minoritetsforskningen i Norge. Et problem ved både Wikan og Liens bidrag er at de i stor grad mangler et refleksivt forhold til sin egen majoritetsidentitet og at de ikke problematiserer ”norskhet” (Andersson 2000, Borchgrevink og Brochmann 2003, Fuglerud 2001, 2003, Gullestad 2002, Jacobsen 2002). Dette er med på å forsterke vi-dem

²⁷ ”Hadith” er normerende fortellinger om profeten Muhammad, ”Hadith”-litteratur er klassiske tekstsamlinger som er grunnlaget for islamsk lov (Vogt 2000:255).

skillet mellom majoritet og minoritet.²⁸ Lien forholder seg også i liten grad til fagkritiske debatter om refleksivitet når hun i sin kritikk av andre forskere skiller mellom ”sannferdig” og ”politisk korrekt” forskning²⁹. Lien utelater en problematisering av hva ”sannferdig” innebærer. Hun diskuterer ikke i hvilken grad det er mulig å formidle en objektiv sannhet, og reflekterer ikke over eventuelle ”blinde flekker” (Eriksen 1999) i studier av eget samfunn. Dette er temaer jeg vil komme tilbake til i min metodediskusjon i neste kapittel. Debattklima i Norge er preget av tette koblinger mellom forskning, statlig styring og samfunnsdebatt (Gullestad 1999, 2002). Kritikken som blir rettet mot tidligere forskning kan oppfattes som en bekreftelse på en mer generell tendens til å kritisere innvandrere og ”innvandrer kulturer” for manglende tilpasning til norske standarder og verdier (noe det sjelden gjøres eksplisitt hva er) (Andersson 2000:3, Gullestad 2002). Der Lien (1997) kritiserer det hun kaller et massivt fokus på rasisme i tidligere forskning, peker blant andre Øivind Fuglerud (2001) og Mette Andersson (2002) på at rasisme, spesielt på et strukturelt nivå, i alt for liten grad er blitt fokusert på i norsk forskning. Andersson hevder at et særtrekk ved den norske debatten er et nærmest fravær av debatt om rasisme i forhold til staten, politikk og norskhet.³⁰ Mye av forskningen har vært sentrert rundt bestemte etniske grupper. Relasjonen til majoritetsbefolkningen, og den norske definisjonsmakten har i liten grad vært et tema. Her er Reidar Grønhaugs studier på 1970- og 1980-tallet viktige unntak. Gullestad (1996, 2002) er en av de relativt få som gjennom sin forskning har problematisert ”norskhet”. Gullestad etablerer ”en tredje vei” i den norske innvandringsdebatten, mellom ”kosmopolitten” som anklager sine landsmenn for nasjonalisme og sjåvinisme (her bruker hun Thomas Hylland Eriksen som eksempel), og forsvarere av ”det norske” (representert ved Lien og Wikan), ved å trekke frem mer variert kunnskap om norske forhold slik at både forskjeller og fellestrekk mellom ”nordmenn” og ”innvandrere” kommer tydeligere til syne. Berit Thorbjørnsrud har diskutert den etnisk norske majoritetens blick på minoriteten (for eksempel 1996, 2001a) og likheter og forskjeller mellom de ulike etniske og religiøse grupperinger i Norge (2001b, 2004b).

I likhet med mediefokuseringen og den generelle samfunnsdebatten, har forskning på andregenerasjonsinnvandrere i stor grad vært problemorientert, både i Norge og i resten av

²⁸ Lien og Wikans bidrag har blitt grundig diskutert av flere (se Andersson 2000, Borchgrevink og Brochmann 2003, Fuglerud 2001, 2003, Gullestad 2002, Jacobsen 2002). Jeg går ikke videre inn i diskusjon om bidragene.

²⁹ forskning.no 19/6-2002

³⁰ Enkelte forskere påpekte dette allerede på 1990-tallet, blant andre Eriksen 1993c.

Europa (Jacobsen 2002). Thomas Hylland Eriksen (1993a), Christine Jacobsen (2002) og Steven Vertovec og Alisdair Rogers (1998:3) poengterer at ”problemene” oftere ligger i observatørens perspektiver og er knyttet til forståelsen av kultur og identitet, enn blant minoritetsungdommen selv. Det perspektivet hadde sin rot i en forståelse av samfunn, kultur og identitet som avgrensede, enhetlige størrelser. Avkolonialisering, globalisering, migrasjon, fremveksten av feministisk teori og identitetspolitikk har utfordret dette synet og har vært med på å frembringe et perspektiv på identitet, samfunn og kultur som skiftende, åpne, motsetningsfylte og dynamiske. Vertovec og Rogers bemerker at den kritikken av tidligere forståelser av identitet, kultur og samfunn som enhetlige størrelser, i liten grad har gjort seg gjeldende i forståelsen av muslimsk identitet (ibid.). Dette har bidratt til to nært relaterte tendenser i forskning på muslimsk ungdom med innvandrerbakgrunn. Det første er en tendens til å være preget av et modernitetsteoretisk rammeverk som opererer med et skille mellom ”det tradisjonelle” og ”det moderne” (Jacobsen 2002:27-8), der religion blir sett på som en relikvie, og hvor det må forklares hvorfor religion fremdeles har betydning i en senmoderne verden. Islam blir gjerne forstått som et hinder for integrering. Et eksempel på dette er når Mehmed Kaya skriver at ”...islam har en enorm motstandskraft som fungerer desintegrerende i tilpasningsprosessen” (1998:89). Ahlbergs religionssosiologiske terminologi som er blitt hyppig referert til i norske migrasjons og minoritetsstudier (Jacobsen 2002:29), opererer også innenfor et modernitetsteoretisk rammeverk. Ahlberg (1990) skiller mellom ”folkereligjøse”, ”normative” og ”moderne” muslimer. Folkereligjøs islam blir her forstått som en pragmatisk islam hvor det ikke skilles skarpt mellom religion og kulturelle tradisjoner. Normativ islam innebærer et skille mellom religion og kulturelle tradisjoner, og et syn på islam som det normative verdigrunnlaget i livet. Mens moderne islam vil si å gjøre islam til en privat sak og ikke identifisere seg med en bestemt moske. Vogt kritiserer skillet mellom normativ og folkelig islam for å overforenkle islams mangfold og konstaterer at dette skillet ikke lenger kan brukes i en norsk kontekst hvor man i dag kan finne folkereligjøse, normative, islamistiske og ”moderne muslimske” trekk og elementer i alle moskeer (Vogt 2000:76-8).³¹

³¹ Ernest Gellner (1992) opererer også med et skille mellom ”lav islam” (folkelig islam) og ”høy islam” (normativ islam), og hevder at den pågående moderniseringen i muslimske samfunn vil føre til at ”lav islam” vil forsvinne til fordel for ”høy islam”. Gjennom økt geografisk mobilitet fjernes organiseringen av religiøst liv fra den tradisjonelle lokale samfunnskontekst. Økt adgang til formell utdanning og massemedia gir større tilgang til henholdsvis religiøse kilder og til en rekke ulike religiøse impulser, noe som igjen svekker betydningen til religiøse ledere som eneherskende voktere av religiøse sannhet. Karin Ask og Marit Tjomsland (1998) er enige i at dette medfører endringer, men påpeker at det er viktig å ha i minne at ”høy islam” og ”lav islam” er teoretiske/analytiske konstruksjoner og at de ikke nødvendigvis er begreper som gir økt forståelse for den heterogeniteten som eksisterer. De hevder videre at de sosiale endringene ikke nødvendigvis medfører at ”lav islam” forsvinner, men at de kan føre til en redefinisjon av det sosiale grunnlaget for ”lav islamske” praksiser.

Den andre nært relaterte tendensen er en kulturalistisk forståelse av islam og muslimsk identitet, hvor andregenerasjonens muslimsk identitet, tro og praksis og forståelse, ofte ansees å reflektere tradisjon og kontinuitet i immigrantbefolkningen. Innen norsk forskning er Lien et eksempel på en av dem som går langt i å forstå unge innvandreres handlinger ut fra foreldrenes kultur, blant annet når hun hevder at æres-kodeksen en kan finne i gjenger av ungdom med minoritetsbakgrunn, har sitt grunnlag i føydale tenkemåter fra Pakistan som de har fått overlevert av sine foreldre (Lien 2002, jfr. Prieur 2004:25-6). Geir Moshuus (2004) har derimot et mer prosessuelt perspektiv og ser på betydningen av den videre kontekst andre generasjonsungdom vokser opp i, og vektlegger æres-kodeksens relasjon til amerikansk ”gangsta-rap” og tidligere gjenger i Oslo. Åke Sanders (1997:184:5) inndeling av muslimer i fire kategorier muslimer, en inndeling som brukes av flere andre forskere (for eksempel Vogt 2000), har også elementer av en essensialisering av muslimsk identitet. Sanders fire kategorier er: ”etnisk muslim”, som vil si en person som tilhører en etnisk gruppe hvor majoriteten er muslimer, ”kulturell muslim”, det vil si en person som er sosialisert inn i en muslimsk kultur, ”religiøs muslim” refererer til en person som følger islams fem pilarer, mens ”politisk muslim” er en person som hevder at islam er et sosialt og politisk fenomen. Jeg vil hevde at begreper som ”etnisk muslim” og ”kulturell muslim” er problematiske, ikke bare, som Vogt skriver, fordi religionsfriheten innebærer retten til å ikke ha noen religion (Vogt 2000:8), men fordi slike betegnelser i forsvinnende liten grad brukes om kristne. Bruken av slike begreper blir en del av en etnifisering og kulturalisering av islam og muslimer. En undersøkelse viste at 68 % av algeriere i Frankrike mente de ikke tilhørte noen religion (Vertovec og Peach 1997:9). De blir likevel definert som muslimer. Muslimer i Europa blir i økende grad sett på som en kvasi-etnisk gruppe, skriver Olivier Roy (Roy 2000 i Naguib 2001). Denne måte å kategorisere muslimer på medfører at ikke-muslimer oppfatter islam som første og sterkeste referansegrunnlag til mennesker med muslimsk bakgrunn, og gir grunnlag for kulturalistiske forklaringer. Dette er med på å opprettholde og forsterker skillelinjer.

Da jeg begynte mitt feltarbeid (1999) var det få norske studier av fleretniske grupper. Mye av forskningen hang fremdeles igjen i et problemorientert fokus på innvandrere og ungdom med innvandrerbakgrunn. De siste fem-seks årene har nyere teoretiske perspektiver på identitet,

samfunn og kultur, som åpne, sammensatte og ofte motstridende og komplekse prosesser, i større grad gjort sitt inntog i minoritetsforskning, også i forhold til den muslimske minoriteten, selv om en del av forskningen fremdeles er preget av en essensialistisk forståelse og har et problemorientert fokus. Postmoderne identitetsteorier som legger vekt på begreper som ”kulturell kreativitet”, ”hybriditet”, ”kreolisering” og ”bricolage”, har influert deler av minoritetsforskningen. Unge med innvandrerbakgrunn blir i større grad sett på som *skilled cultural navigators* (Ballard 1994:31) som bedriver *cultural code switching* (ibid. og Østberg 1998:5). Innvendinger mot forskning basert på denne typen identitetsteorier, som ofte er gjort på ungdomskulturer og nye kulturelle uttrykk som klær, tekster og musikk, har vært at de mangler en kjønnsdimensjon og i liten grad forholder seg til maktrelasjoner (Andersson 2000, Bredal 2004, Mørck 2000). I tillegg til Jonathan Friedmans argumentet, som det blir hyppig referert til, om at begrepene hybriditet og kreolisering forutsetter størrelser som kan blandes, og dermed er essensialiserende i seg selv (Friedman 1995, se også Jacobsen 2002:36). En annen tendens i norsk forskning, ofte presentert som et motargument mot den overnevnte tendensen, har vært en vektlegging av kroppsliggjort kunnskap, primærsosialisering og familiens betydning (for eksempel Bredal 2004, Prieur 2004, Strandbu 2004, Østberg 1998, 2003). Jeg vil trekke frem fem norske studier, publisert etter at jeg avsluttet mitt feltarbeid, som er spesielt interessante i forhold til min studie og som vil bli både diskutert og referert til i flere av oppgavens kapitler. Disse studiene forholder seg ulikt til de to tendensene jeg har beskrevet overfor. Mette Andersson har gjort en studie av minoritetsungdom på tre ulike arenaer: en idrettsklubb, en studentorganisasjon og ”byvanker”-arenaen (2000). Selv om denne studien ikke har religion eller kjønn som hovedtemaer, viser den minoritetsungdoms håndtering av religiøs identitet og kjønnsidentitet. Christine Jacobsens studie av unge muslimer i Oslo (2002), som har kjønn og religiøs identitet som hovedfokus, er en meget sentral studie. Jacobsen vektlegger den norske innvandringskontekstens betydning for utviklingen av en refleksiv identitet. Jacobsens bok baserer seg på et feltarbeid som ble gjort med utgangspunkt i NMU og MSS, i den samme perioden som jeg gjorde feltarbeid.³² Det har vært svært utfordrende å forholde seg til et forskningsmateriale som ligger så nært mitt eget. Jacobsens bok kom ut i 2002, og jeg har kunnet dra nytte av den faglige utviklingen som har funnet sted siden da. En annen vesentlig studie er Anja Bredals avhandling (2004) om ekteskapspraksiser blant unge norsk-asiater. Bredal fokuserer blant annet på hvordan unge

³²Jeg diskuterer samarbeidet med Jacobsen i neste kapittel.

forhandler med sine foreldre i ekteskapssituasjoner. Hun legger stor vekt på primær sosialisering og familiens betydning. Annick Prieur (2004) har studert unge med innvandrerbakgrunn som befinner seg i svært ulike livssituasjoner. Prieur legger stor vekt på familiens betydning og kjønnede forståelser i de unges identitets konstruksjon, men inkorporerer i større grad enn Bredal teorier om refleksiv identitet. Sissel Østbergs studie av norsk-pakistanske barn og religiøs læring (1998, 2003) har et eksplisitt religiøst fokus på islam som en del av en mer generell sosialiseringssprosess. Studien utfordrer et perspektiv på barn som ofre for ytre prosesser og press, og viser at barns kulturelle identitet er kontekstuell og prosessuell. Østberg legger vekt på primærsosialisering, men er samtidig opptatt av hvilke implikasjoner det å vokse opp i en minoritetssituasjon har. Noe forenklet kan vi si at der Bredal, Prieur og Østberg vektlegger kroppslig inkorporert kunnskap og primærsosialisering og familiens betydning, fokuserer Jacobsen og Andersson i større grad på arenaer hvor de unge møtes og på de refleksive prosesser i identitetskonstruksjon, selv om de også påpeker at de har primærsosialisering som grunnlag og forholder seg til kroppsliggjorte praksiser.³³

Oppgavens teoretiske perspektiver

This is our object here: to respect humans as social and cultural creatures therefore bounded, yet to recognize the processes whereby human collectives and individuals often move themselves – by hope, desperation, or even playfulness, but certainly by no rational plan – from one set of socially and culturally formed subjectivities to another (Holland et al. 1998:6-7).

Den dobbeltheten Dorothy Holland et al. her beskriver; på den ene siden menneskets evner til å endre sin situasjon og på den andre siden de begrensninger som ligger i at mennesket er sosiale og kulturelle vesener, har jeg forsøkt å favne i tittelen på denne oppgaven, *Å skape nye handlingsrom*. Tittelen peker på hvordan mennesker aktivt, gjennom praksis, skaper sine omgivelser og sin identitet i en kontinuerlig prosess innenfor bestemte maktrelasjoner. Handlingsrom, som analytisk begrep, viser til forholdet mellom struktur og *agency*; hvordan menneskets kreative evne og behov for meningsskaping og virkelighetskonstruksjon skaper nye muligheter og kan endre sin situasjon, samtidig som det peker på strukturelle begrensninger. Et handlingsrom har både vegger, begrensninger, og dører som leder inn til nye

³³ I tillegg til de studier jeg har nevnt eksisterer en rekke studier av muslimer i Norge som basert på et dialogperspektiv. Flere av disse tar utgangspunkt i konkrete erfaringer med dialogarbeid mellom kristne og muslimer (se for eksempel Leirvik 1990, 1996). Det er utkommet flere bøker som omhandler det å være muslim eller å ha muslimsk bakgrunn i Norge, skrevet av norske muslimer (for eksempel Al-Kubaisi 1996, Ali 1997, Bouras 1998, Tajik 2001). Fra religionshistorisk ståsted har Kari Vogt skrevet en rekke bøker om islam generelt og islam i Europa og Norge. Lena Larsen (2004) og Anne Sofie Roald (2001) som muslimer og som religionshistorikere har også skrevet bøker og artikler om islam i Norge og i Europa.

handlingsrom, nye muligheter. Jeg vil fokusere på det dialektiske forholdet mellom de relasjonelle og situasjonelle aspektene ved identitet og kroppsliggjorte praksiser, innen for gitte maktstrukturer. Med dette perspektivet som utgangspunkt vil jeg bevege meg bort fra forståelsene av unge med innvandrerbakgrunn som enten ”fanget mellom to kulturer” eller som ”kompetente kulturpendlere løsrevet fra maktrelasjoner”.

Den senmoderne verden kjennetegnes ved at sosiale endringer skjer raskere og er mer omfattende enn tidligere, blant annet på grunn av utviklingen av moderne kommunikasjonsteknologi og den transnasjonale flyten jeg har beskrevet tidligere.³⁴ Et økende antall mennesker opplever sosial og geografisk mobilitet som noe som fører til endringer i, og oppsplitting av, sosiale roller. Senmoderniteten skaper, i følge Anthony Giddens, en situasjon hvor identiteter sjelden kan taes for gitt, men er under kontinuerlig reforhandling (Giddens 1991, 1997). Identiteter er ikke lenger bundet kun til arbeid, klasse, kjønn eller etnisitet. Identitet blir i stedet et livsprosjekt fylt med valg. Individualisering består av å transformere menneskelig identitet fra å være gitt til å bli en oppgave, og å gi aktørene ansvaret for å utføre oppgaven (Bauman 2000:30). Giddens vektlegger identitet og refleksivitet i forhold til senmoderniteten; selvet blir et refleksivt prosjekt som individet selv har ansvar for. Valg og individualitet blir sentrale verdier. Giddens sterke vektlegging av hvordan individenes selvidentitet konstrueres og rekonstrueres i interaksjon kan gi inntrykk av at vi kan skape oss selv som vi ønsker. Jeg velger å lese Giddens på en annen måte, som en analyse av de utfordringer det senmoderne individet må forholde seg til, ikke nødvendigvis som en løsning (se Fauske 1998:216). Det refleksive aspektet ved senmoderne identitet medfører ikke en form for hyperrefleksivitet som innebærer at alt er oppe til refleksjon. Økt refleksivitet utelukker ikke at vesentlige sider av livet “holdes fast” i en kroppslig habitus (Bredal 2004:206). Skillet mellom praktisk, kroppsliggjort kunnskap og diskursiv kunnskap er heller ikke et absolutt skille. Som Henrietta Moore skriver; det er aldri mulig å være fullstendig klar over hva du gjør med din egen kropp, selv når du har helt klare intensjoner, heller ikke i forhold til språklige utsagn, som Freud demonstrerte for lenge siden (Moore 1994:52-3). Refleksjon er alltid situert; man reflekterer ut fra et ståsted med de ressurser man har tilgjengelig. Relasjonen mellom de refleksive aspektene og de kroppsliggjorte aspektene

³⁴ Det brukes en rekke ulike begreper for å beskrive den tiden vi lever i, blant annet postmodernitet, høymoderne, flytende modernitet, senmoderne og transformerende modernitet. Jeg har valgt begrepet senmoderne, da jeg ikke mener dagens modernitet representerer et brudd med moderniteten, men snarere én bestemt fase.

ved identitet og maktrelasjoner er dermed interessante å fokusere på.³⁵ Gjennom sine teorier om habitus og doxa, fokuserer Pierre Bourdieu på hvordan klassifikasjonssystemer kroppsliggjøres og blir reproduisert som den naturlige orden. Klassifikasjonene er resultater av maktrelasjoner. Internaliseringen av klassifikasjonene reproducerer og styrker maktrelasjonene gjennom å naturalisere dem. Habitus er systemer av disposisjoner som tillater mennesker å handle, tenke og orientere seg i den sosiale verden (Bourdieu 1977). Habitus kan forstås som en situasjonell link mellom person og struktur. Habitus skaper veltilpassede væremåter så lenge betingelsene for dens dannelse er tilstede, men ved radikale sosiokulturelle endringer kan situasjoner oppstå hvor habitus ikke passer inn i situasjonen, hvor det som er doxa destabiliseres og bringes opp til refleksjon, til det Bourdieu kaller opinionsfelt.³⁶ Bourdieu ser endringene som er konsekvens av denne destabiliseringen som noe som skjer fra en generasjon til en annen. Denne forståelsen er bundet til hans begrep om *homogeneity of habitus* som innebærer at erfaringer innen en gruppe eller klasse vil være identiske eller i hvert fall svært like (ibid.:80). Denne forståelsen av *homogeneity of habitus* utfordres både av senmodernitetens pluralisme og av nyere antropologiske perspektiver på identitet, samfunn og kultur. Denne oppgaven hviler på en forståelse av identitet, samfunn og kultur som skiftende, åpne, motsetningsfylte, dynamiske og prosessuelle. Jeg baserer meg på Dorinne Kondos identitetsdefinisjon:

Identity is not a fixed “thing”, it is negotiated, open, shifting, ambiguous, the result of culturally available meanings and the open-ended, power-laden enactments of those meanings in everyday situations (Kondo 1990:24).

Mennesker er i enhver situasjon preget av mangfoldige og blandede tanker og følelser. Det vil alltid eksistere ulike og motstridende diskurser³⁷, det Mikhail Bakhtin kaller sosial

³⁵ Kroppsliggjøring er et begrep som søker å forklare hvordan kultur og sosialt liv nedfelles kroppslig. Teoretiske perspektiver på kroppsliggjøring er influert av Maurice Merleau-Pontys fenomenologisk filosofi der kroppen er det grunnleggende utgangspunktet for persepsjon og erfaring. I følge Merleau-Ponty er den livsverden vi umiddelbart erfarer forut for en oppsplitting i kropp og sjel, og forut for et begrepsmessig forhold til verden. Primærsosialisering tillegges her en grunnleggende betydning.

³⁶ Opinion er i følge Bourdieu: ”one of the different and equally legitimate answers which can be given to an explicit question about the established political orders” (Bourdieu 1977:167-8).

³⁷ Diskurser vil si praksiser som systematisk former viten, sosiale subjekter, sosiale relasjoner, subjektivitet og begrepsrammer (Foucault 1972, se også Hervik 1999:31). Michel Foucault hevder at det ikke kan eksistere en forståelse av selvet og av verden utenfor diskursene. Objekter og handlinger må fortolkes innen en diskurs for å være forståelig. Det er umulig å skille epistemologisk kunnskap om verden og selvet fra praksiser og maktrelasjoner. Mennesker gjøres til subjekter, forståelige for dem selv og andre, gjennom maktrelasjoner. Der Foucault ikke fokuserer på mennesker som reagerer mot diskursene og ikke opererer med alternative diskurser, men forholder seg til én dominerende diskurs (se Hervik 1999:44), er Lila Abu-Lughod opptatt av at det alltid eksisterer flere ofte motstridende diskurser, og hun argumenterer samtidig mot at dominante diskurser setter grenser for ”det tenkbare og den ikke-tenkbare” (1986:256). Hun forstår diskursene som språk mennesker bruker til å uttrykke seg med. Ved å gjøre mennesker i stand til å uttrykke erfaringer gir diskursene mulighet til å føle erfaringene, men som Abu-Lughod konstaterer, det er mennesker som lager uttrykkene. I likhet med Abu-

heteroglossia (Bakhtin 1981 i Holland et al 1998:170-1), noe som fremtvinger kompliserte habitusformer hvor pregning fra alle kontekstene setter sine spor (Prieur 2004:26). De ulike diskursene som eksisterer til enhver tid posisjonerer individene ulikt, og ofte motstridende. Konflikt og ulike tolkninger er ikke bare assosiert med ulike posisjoner innen samfunnet, men også innen et "selv" (Kondo 1990:45). Forhandling foregår ikke bare mellom individer, men også i individer. De unge muslimene i denne studien deltar i en rekke forskjellige verdener hvor ulike diskurser preger deres og andres tolkninger av verden rundt dem. I en slik situasjon kan destabilisering av doxa gi endringer i habitus som er potensielle begynnelse på en endret subjektivitet, en endret identitet (Holland et al. 1998:18, 45).

Oppgaven tar utgangspunkt i praksis, og ser forholdet mellom aktører og ulike typer av praksis som dialektisk og knyttet til kontekster (Hervik 1999, Holland et al. 1998). Praksis er stedet hvor diskurser og forståelser møtes under gitte historiske og romlige omstendigheter blant personer som har med seg hver sine erfaringer (Hervik 1999). Oppgaven er preget en fenomenologisk forståelse av hvordan vår "væren-i-verden" binder subjektet til en allerede eksisterende virkelighet, en erfaringsverden. Det er en dialektisk relasjon mellom mennesker og den virkeligheten vi erfarer. Holland et al. ser identitet som en selvforståelse som kontinuerlig utvikles med utgangspunkt i de tilgjengelige kulturelle ressurser (1998:4). Identitet er et begrep som kombinerer den intime eller personlige verden med det kollektive rommet av kulturelle former og sosiale relasjoner, og som utvikles gjennom praksis, det vil si gjennom aktiv deltakelse i det Holland et al. kaller *figured worlds*.³⁸ En *figured world* er et meningssystem, et kulturelt verdensbilde, som inneholder en form for underforstått kunnskap som angir normal, fornuftig og mulig handling, og som gjør at et menneske hurtig kan gjenkjenne situasjoner og handle mer eller mindre ureflektert. *Figured worlds* gir selvet muligheter for å handle så vel som måter å fortolke mening på. Muligheten til å sanse (se, høre, berøre, smake og føle) i *figured worlds* blir kroppsliggjort over tid gjennom kontinuerlig deltakelse. *Figured worlds* konstitueres, og mennesker deltar i dem, gjennom praksis. Begrepet *figured world* ligger nært opp til min bruk av begrepet "handlingsrom". De ulike

Lughod ser jeg ikke diskurser som bestemmende for individuell bevissthet, og forstår heller dominerende diskurser som leverandører av og filter for kunnskap om verden (se også Hervik 1999).

³⁸Holland et al. definerer en *figured world* som "a socially and culturally constructed realm of interpretation in which particular characters and actors are recognized, significance is assigned to certain acts, and particular outcomes are valued over others" (1998:52).

figured worlds er ”befolket” av bestemte figurer, karakterer (ibid.:51), eller det vi kan kalle subjektposisjoner.

Selvet, det Bakhtin kaller *the authoring self*, det forfattende selv, er møtet mellom:
intimate discourses, inner speaking, and bodily practices formed in the past and the discourses and practices to which people are exposed, willingly or not, in the present. It authors or orchestrates the products of these sites of self (Holland et al. 1998:32).

Vår opplevelse av et selv, vår selvopplevelse, binder de ulike identitetene sammen, i det Østberg kaller integrerte plurale identiteter (Østberg 1998). Gullestad beskriver det moderne selvet som en problemfylt størrelse; ”som en vedvarende prosess for å bringe sammen individets mange erfaringer og opplevelser” (1996:25). Narrativer har en viktig rolle i anstrengelsene for å forholde seg til ”variasjon, inkonsistens, oppdeling, brudd og mangfold” (ibid.). I følge Giddens er en identitets vellykkethet nettopp avhengig av evnen til å holde en bestemt fortelling om seg selv gående (Giddens 1991). Narrativer blir slik sett en ontologisk del av sosialt liv (Somers 1994), som springer ut av menneskets behov for å skape mening, for å både forstå og skape sammenhenger. Ontologiske narrativer (ibid.) brukes for å definere hvem vi er, og det igjen kan være med på å bestemme hva vi skal gjøre: ”People tell others who they are, but even more importantly they tell themselves and then try to act as who they say they are” (Holland et al. 1998:3). Narrativer kan fungere som det Holland et al. (1998) kaller *mediating devices*.³⁹ *Mediating device* er kulturelle gjenstander, og kan være både fysiske og språklige symboler. Gjennom aktiv konstruksjon og bruk av slike *mediating devices* kan mennesker fri seg fra determinering og modifisere sin kognitive verden og dermed styre sine handlinger. *Mediating devices* er sosialt og kollektivt produsert og de er lært gjennom praksis. Det sosiale og kulturelle aspektet ved *mediating devices*, som narrativer, peker på et dialektisk samspill mellom sosiokulturelle strukturer og individuell kreativitet, som Gullestad skriver:

Mennesker lever sine liv og forteller sine historier under sosialt strukturerte betingelser, men deres handlinger og fortellinger har potensielt kraft til å virke transformerende på disse betingelsene (Gullestad 1996:31).

Selv om jeg er opptatt av *agency*, menneskets mulighet til å endre sin situasjon, fokuserer jeg også på de maktrelasjoner disse endringene står i forhold til. Lila Abu-Lughod (1990) skriver at det i antropologiske studier har vært en tendens til å romantisere hverdagsmotstand, det vil si at motstanden ikke sees i forhold til de maktrelasjoner de er en del av. Dette er en kritikk som også er blitt rettet mot postmoderne studier av unge med innvandrerbakgrunn, hvor det

³⁹ Holland et al. låner begrepet *mediating device* fra Lev S. Vygotsky.

fokuseres på kulturell kreativitet, og hvor strukturelle maktrelasjoner ikke tas høyde for. Abu-Lughod snur rundt på Michel Foucaults utsagn om at ”der det er makt er det motstand” (1978:95-6, min oversettelse), og sier ”der det er motstand er det makt” (1990:42, min oversettelse). Hun forstår motstand som en diagnose på makt; motstand peker på maktstrukturer. Somers (1994) griper fatt i det samme når hun skriver at motstandsnarrativer alltid står i relasjon til de hegemoniske narrativene. Kondo skriver at begrep som ”motstand” og ”tilpasning” ikke er adekvate, fordi motstand kontinuerlig modereres av kompromisser og tilpasning kan gi overraskende nedbrytende effekter (1990:299). Arlene Macloed (1991) bruker begrepet *accommodating protest*, tilpasset protest, i sin beskrivelse av den økende bruk av ”hijab”⁴⁰ blant middelklasse kvinner i Kairo, for å belyse denne kompleksiteten. Som jeg påpekte i begynnelsen av dette avsnittet, er handlingsrom aldri løsrevet fra maktrelasjoner.

Identitet og kjønn kan ikke skilles fra hverandre; identitet er alltid kjønn fordi alle individer sosialiseres inni et kulturspesifikt kjønn som en del av konstrueringen av menneskelig identitet (Mørck 1998:135). Jeg baserer meg på et perspektiv på kjønn hvor kjønn i stor grad konstrueres, tolkes, formes og skapes i kulturelle kontekster. Kjønn er med andre ord ingen ”ren” identitet. Kjønnets erfaring eksisterer ikke for seg selv. Opplevelsen av å være kvinne vil være forskjellig, avhengig av alder, religion, sosial bakgrunn, etnisitet og seksualitet. En forståelse av kjønn som sosial konstruksjon, betyr derimot ikke at kroppen ikke har betydning for våre kjønnede opplevelser. Mennesker har ikke bare kropp, men *er* kropp, det vil si at kroppen gir erfaringene som vi lever ut vår kjønnsidentitet gjennom, selv om kroppen ikke er et ontologisk grunnlag for kjønnsidentitet (Burkitt 1999:108, Moore 1994). En slik forståelse innebærer at *figured worlds* alltid vil være kjønnede og at de ulike subjektposisjonene som er tilgjengelige i dem vil være forskjellige for kvinner og menn. Både *figured worlds* og *mediating devices* er tilknyttet kjønnede praksiser, verdier, forestillinger og maktrelasjoner.

Fredrik Barth (1969) innførte for alvor det relasjonelle og prosessuelle perspektivet på etnisitet, hvor etnisitet blir et aspekt ved sosiale relasjoner; en toveis prosess som foregår på tvers av grensen mellom ”oss” og ”dem”. Det betyr ikke at kulturelle forskjeller er uvesentlige i konstruksjonen av etniske grenser, slik som Barth kan gi inntrykk av. Det er

⁴⁰ Det muslimske hodeplagg, vil heretter ikke stå i anførselstegn da jeg anser hijab for å være et vanlig norsk ord.

måten kulturelle forskjeller brukes på av begge grupper i en kontaktsituasjon, som gir dem sosial relevans (Eriksen 1993b:139). Jeg forstår etnisitet som en sosial prosess som er konstruert gjennom kontakt mellom mennesker i kontekster der kulturelle forskjeller gjøres til viktige sosiale markører for politiske mål (ibid.). Etnisk og sosial klassifikasjon er med på å skape orden. Nira Yuval-Davis (1997a, b) poengterer at kjønn er sentralt i diskurser om ”vi” og ”de andre”; om grupperes grenser. Kvinner reproducerer fellesskapet både gjennom å føde barn, gjennom å opprettholde og videreføre grenser og å lage distinksjoner. Kvinner representerer en kroppsliggjøring av grensene, og kontroll over kvinner og deres kropper blir dermed viktig. Kjønnssymboler, som for eksempel klær, blir dermed vesentlig for å artikulere etnisk distinksjon (Jacobsen og Gressgård 2002, Yuval-Davis 1997b).

Jeg har et overordnet perspektiv på religion som et kulturelt fenomen. Her baserer jeg meg på Peter Bergers (1993) kunnskapssosiologiske religionsforståelse. Berger beskriver religion som den form for menneskelig virksomhet hvor det opprettes et hellig kosmos.⁴¹ Motstykke til det hellige kosmos er kaos, i følge Berger. Kaos er ensbetydende med tap av mening. Religion er altså sett som et meningssystem, en form for *figured world* som forholder seg til hellighet, og som gir kilde til mening gjennom rettledning og veiledning (Jacobson 1998:20). Som andre meningssystemer, kroppsliggjøres religion over tid. Kroppsliggjorte praksiser og verdier, blant annet knyttet til forestillinger om renhet og urenheter (Østberg 1998, 2003) er sentrale deler av dette meningssystemet. Disse praksisene og verdiene er kjønnet, det vil si at religion og religiøse erfaringer alltid vil være kjønnet. Jeg vil, i likhet med Dhooleka S. Raj (2000), hevde at den prosessuelle forståelsen av identitet fremdeles ofte ikke er inkorporert i forståelsen av religiøs identitet. Jeg forsøker å peke på religiøs identitet som et fenomen hvor det kroppsliggjorte og det prosessuelle forstås i relasjon til hverandre. Et prosessuelt perspektiv på religiøs identitet bidrar til en forståelse av hvordan en religiøs identitet, som den muslimske, kan gjennomgå en etnogeneseprosess og opptre som en etnisk kategori. En etnogeneseprosess vil si utviklingen av en etnisk gruppe blant mennesker med ulik opprinnelse som gjennom en ekstern identifiseringsprosess blir definert som en felles kategori, som befinner seg i samme situasjon og som identifiserer seg med hverandre (Wulff 1988).

⁴¹ For en utdyping av hva som her menes med hellig se Berger 1993.

Identitet formes i en dynamisk, pågående dialektisk prosess i spenningsfeltet mellom selvidentifikasjon og tilskrivelse av identitet av andre. Skillet mellom interne og eksterne definisjoner og gruppedefineringsprosesser er først og fremst en analytisk distinksjon; de påvirker hverandre gjensidig (Jenkins 1994). Dessuten vil hva som er internt og hva som er eksternt, på gruppenivå, være kontekst avhengig. Denne dynamikken mellom indre og ytre identifikasjoner er med på å plassere sosial identitet innenfor maktrelasjoner i samfunnet (Jacobsen 2002). En konsekvens av at sosiale grupper er internt differensiert er at makt ikke kan defineres i binære opposisjoner som mann-kvinne, majoritet-minoritet, men må utforskes kontekstuellt. Alle aspekter ved identitet må analyseres i deres historiske og partikulære kontekst; kjønn, etnisitet, klasse, rasialisering og seksualitet er sammenvevd og kan ikke forstås uavhengig av hverandre.

Oppgavens oppbygging

Denne oppgaven består av tre deler, hvorav Del I utgjør kapittel 1, "Introduksjon".

Del II består av kapittel 2 "Metodiske refleksjoner og presentasjon av feltet", kapittel 3 "Norskhetens grenser – konstruksjon av 'oss' og 'dem'" og kapittel 4 "'Muslim' som imperativ kategori – møtet med ekstern kategorisering". Et overordnet tema i denne delen er klassifisering og identifisering og maktrelasjoner. Kapittel 2 er en presentasjon av informantutvalg, av organisasjonene, i tillegg til metodiske refleksjoner. Spesiell vekt legges her på en problematisering av de implikasjoner det å gjøre feltarbeid på en minoritet i eget samfunn, gir. I kapittel 3 analyserer jeg hvordan informantene forholdt seg til begreper som "norsk" og "utlending". I kapittel 4 diskuterer jeg hvordan møtet med en fastlagt tilskrivelse, "muslim", var med på å forme informantenes identitetsprosess og utviklingen av en etnogeneseprosess. Jeg diskuterer relasjonen mellom refleksivitet og kroppsliggjort praksis i lys av de maktforhold minoritetssituasjonen gir. I disse kapitlene konsentrerer jeg meg hovedsakelig om felles erfaringer på tvers av kjønn, men vil også peke på kjønne aspekter ved disse erfaringene.

Del III består av kapittel 5 "Kjønne normer og rom – muligheter og begrensninger", kapittel 6 "Kjønn, kropp og klær", kapittel 7 "Hijab - ytre og indre aspekter ved identitet" og kapittel 8 "Ekteskap - mellom refleksivitet og kroppsliggjøring". I disse kapitlene analyserer

jeg den *figured world* informantene deltok i gjennom blant annet de muslimske organisasjonene. Jeg videreutvikler diskusjonen om relasjonen mellom refleksive og kroppslige aspekter ved identitet i en minoritetssituasjon. Kjønn vil være et eksplisitt tema i denne delen. Kapittel 5 tar for seg utfordring og endring av kjønnede normer. Jeg diskuterer hvordan de muslimske organisasjonene fungerte som handlingsrom hvor nye måter å være unge muslimske kvinner (og menn) på ble konstituert gjennom en diskurs om skillet mellom religion og tradisjon, en argumentasjon om kvinnes sterke stilling i islam, etablering av to-kjønnede rom og bruk av søsken-betegnelser. Kapittel 6 og kapittel 7 inneholder begge diskusjoner knyttet til bruken av klær, og da spesielt hijab. Jeg har valgt å bruke to kapitler på dette da hijab sto svært sentralt i informantenes identitetskonstruksjon, både på individ og gruppenivå. I kapittel 6 diskuterer jeg informantenes møte med holdninger til, og reaksjoner på, hijabbruk. Jeg analyserer hvordan hijab både markerte og forsterket opplevelsen av annerledeshet som informantene beskrev i blant annet kapittel 4. I Kapittel 7 står det meningsinnholdet som tillegges hijab i den *figured world* informantene deltar i gjennom NMU, MSS og islamske konferanser, sentralt, og jeg diskuterer hvordan det virker inn på de unge kvinnenes identitetskonstruksjon. Jeg legger spesielt vekt på forholdet mellom indre erfaringer og ytre representasjoner. I kapittel 8 drøfter jeg informantenes forståelse av, og praksiser i henhold til, ekteskap. Jeg diskuterer hvordan minoritetens ekteskapspraksiser kreves begrunnet, mens majoritetens praksiser forblir umarkert. Jeg diskuterer videre hvordan norsk muslimsk kollektiv identitet utvikles gjennom ekteskapsrelasjoner. Samtidig peker dette kapitlet fremover mot en ny fase i informantenes liv.

I kapittel 9 ”Avslutning” sammenfatter jeg oppgavens hovedpoenger. I tillegg skisserer jeg noen interessante problemstillinger for videre forskning.

DEL II

Kapittel 2

Metodiske refleksjoner og presentasjon av feltet

So I begin with the unfolding of *this* story, of *this* book: how the shapes of experience, the questions I asked and the responses I received, even the writing of the ethnographic text, occupy a space within a particular history of a specific ethnographer and her informants as we sought to understand each other within the shifting fields of power and meaning (Kondo 1990:8, Kondos kursivering).

Det empiriske materialet i analysen er basert på feltarbeidet jeg utførte i Oslo i 1999.

Feltarbeidet bestod av samtaler og deltakende observasjon, som jeg velger å kalle samvær, med unge muslimske kvinner med varierende tilknytning til to muslimske organisasjoner, og av deltakelse på møter, seminarer og konferanser i forbindelse med organisasjonene.

Feltarbeidet hadde en varighet på 11 måneder. I tillegg har jeg vært i kontakt med flere av informantene gjennom hele skriveprosessen.

Jeg vil først gi en beskrivelse av utvalget av informanter og presentere de muslimske organisasjonene. Deretter vil jeg begi meg inn på noen metodiske og etiske refleksjoner i forhold til mitt feltarbeid, hvor jeg særlig vil konsentrere meg om problemstillinger forbundet med det å studere en minoritet i eget samfunn.

De unge muslimske kvinnene

Informantene ble rekruttert fra det nettverket⁴² jeg etablerte i *Norges Muslimske Ungdom* og *Muslimsk Studentsamfunn*, selv om ikke alle var med i disse organisasjonene. Nettverket bestod av relasjoner og bekjentskaper av ulik art; familie-, slektskaps-, venninne- og organisasjonsrelasjoner. Jeg har hatt individuelle samtaler med 14 muslimske kvinner, hvorav et flertall var mellom 17 og 25 år. I tillegg har jeg hatt gruppeintervjuer, samtaler og samvær med langt flere, heriblant også gutter/menn og etnisk norske konvertitter. Felles for informantene var at de hadde foreldre som var kommet til Norge fra muslimske land som arbeidsmigranter⁴³ eller flyktninger, bortsett fra en av informantene hvor faren var sendt av sin moske i hjemlandet for å være imam i en moske i Norge. Flertallet av informantene var født, og/eller hadde vokst opp, i Norge, med unntak av tre av kvinnene som kom til Norge i

⁴² Begrepet nettverk er ikke et emisk begrep; det brukes ikke av informantene selv. Det er et arbeidsbegrep jeg har tatt i bruk og som jeg finner fruktbart og dekkende fordi det ikke dreier seg om en fast definert gruppe, men et nettverk av personer som strekker seg inn i ulike muslimske organisasjoner, moskeer, koransirkler og familier.

⁴³ Det var fedrene som kom som arbeidsmigranter, mens resten av familien kom gjennom familiegjenforening.

voksen alder. Det faktum at både *Norges Muslimske Ungdom* og *Muslimsk Studentsamfunn* var åpen for muslimer uavhengig av nasjonalitet og etnisk bakgrunn, reflekteres i informantenes eller deres foreldres nasjonale bakgrunn; afghansk, irakisk, iransk, pakistansk, somalisk, tunisisk og tyrkisk. Et lite flertall hadde tyrkisk og pakistansk bakgrunn, noe som også gjenspeiler det demografiske forholdet mellom de ulike gruppene i Norge. I organisasjonene og nettverket rundt dem var det også personer med blant annet bosnisk, marrokansk, tadsjikisk og egyptisk bakgrunn. Informantgruppen var heller ikke homogen sett i forhold til sosial og økonomisk familiebakgrunn. Noen hadde foreldre som kom fra landsbyer og rurale strøk, mens andre hadde foreldre som kom fra urbane områder, som for eksempel millionbyen Teheran. Foreldrenes utdanning varierte fra funksjonell analfabetisme til høyere utdanning. De fleste av informantene var under høyere utdanning innen blant annet medisin, matematikk, journalistikk og naturmedisin. Enkelte var ferdig utdannet og i jobb, mens andre arbeidet ved siden av studiene. Et flertall av informantene og av medlemmene i *Norges Muslimske Ungdom* og *Muslimsk Studentsamfunn* var sunnimuslimer. Det var likevel enkelte sjiamuslimer, i all hovedsak fra Iran og enkelte fra Irak, i organisasjonene og nettverket.

Norges Muslimske Ungdom (NMU)

Er du en ung muslim som:

- Føler at det er vanskelig og frustrerende å være ung muslim i det norske samfunnet?
- Har mange spørsmål i hodet om islam og ønsker å lære mer om islam?
- Har vanskeligheter på skolen, jobben, blant familie eller venner?
- Ønsker å treffe muslimske ungdommer i din egen situasjon og få deg nye venner?
- Vil reise til utlandet på ungdomsleire og konferanser eller er interessert i natur og friluftsliv? (hentet fra en NMU-flyer)

NMU var en organisasjon for muslimsk ungdom av begge kjønn mellom 12 og 25 år, uavhengig av etnisk og nasjonal bakgrunn. Organisasjonen ble startet i 1996 av en gruppe muslimsk ungdom med ulik nasjonal bakgrunn, som hadde "et sterkt behov for å øke sin kunnskap om islam, og for å ha en felles møteplass uavhengig av nasjonalitet", i følge ledelsen. Da jeg gjorde feltarbeid, var NMUs hovedaktiviteter møter som ble holdt annen hver søndag. "Dars"⁴⁴ sto i sentrum på disse møtene og ble som oftest holdt av en i styret eller tidligere medlemmer som var over 25 år. Temaene var knyttet til islam, men kunne variere fra "Dommedag", "Hvordan bygge opp en islamsk karakter" til "Hvordan takle konflikter med foreldre". Etter at foredraget var avsluttet pleide flere å bli sittende igjen og prate, spise kaker

⁴⁴Arabisk: leksjon, belæring, eller religiøst foredrag.

og drikke te eller saft. Hvis tidspunktet for bønn stemte overens med møtetiden, ble det avholdt felles bønn. I tillegg til møtene på søndager arrangerte NMU ulike utflukter, som for eksempel dagstur til Hovedøya. Hvert år reiser en gruppe unge muslimer i regi av NMU til *Sveriges Muslimske Ungdomsförbunds* (SMUF) konferanse i Stockholm. NMU hadde en egen avisgruppe som stod for utgivelsen av bladet *Explore*⁴⁵. *Explore* skrev om NMUs aktiviteter, om religiøse temaer som for eksempel profeten Muhammeds livshistorie og om problemer de unge har i hverdagen. Etter at jeg avsluttet feltarbeidet, ble det startet opp en aktivitetsgruppe og en underholdningsgruppe. NMU hadde også en egen webside på internett.⁴⁶

NMU ble drevet av et styre som ble valgt av medlemmene for to år av gangen. Det foregikk en utskifting i styret i løpet av feltarbeidsperioden. De som hadde vært med å starte NMU nærmet seg midten av 20-årene og flere av dem studerte ved universitetet. Disse trappet ned virksomheten i NMU, og en del av dem engasjerte seg i *Muslimsk Studentsamfunn*. Det var stor variasjon i hvor mange som møtte opp på søndagsmøtene. Et sted mellom fem og femten var vanlig. Et flertall av disse var jenter. NMU var en selvstendig organisasjon, men har god kontakt med *Islamsk Råd* og *Islamsk Kvinnegruppe*. Da NMU ble startet opp, holdt de til i lokalene til den allarabiske moskeen Rabita eller Det islamske forbund, som den også kalles, og hadde dermed også hatt nær kontakt med denne moskeen. De hadde også gode relasjoner til *Sveriges Muslimske Ungdomsforbund* (SMUF)⁴⁷ og *Muslim Youth-UK*. I tillegg var NMU med i en sammenslutning av europeiske muslimske ungdomsorganisasjoner *Forum of European Muslim Youth and Student Organisations* (FEMYSO).

Muslimsk Studentsamfunn (MSS)

I 1994 begynte en gruppe muslimske studenter ved Universitetet i Oslo å samles regelmessig. Ett av målene deres var å etablere et bønnerom, ”mosalla”. MSS ble grunnlagt i 1995 mens de arbeidet med å få et slikt bønnerom (Vogt 2000). MSS erklærer seg partipolitisk nøytral og uavhengig av andre organisasjoner. Organisasjonen er åpen for alle muslimske studenter uavhengig av kjønn, etnisk og nasjonal bakgrunn. MSSs formål er, ifølge deres hjemmeside: Å skape kontakt mellom muslimske studenter og å arbeide for å skape forståelse og kunnskap om Islam, dens grunnverdier og prinsipper.⁴⁸

⁴⁵ Heter nå *Ung Muslim*.

⁴⁶ www.muslimske-ungdom.no

⁴⁷ Heter nå *Sveriges Unga Muslimer*.

⁴⁸ <http://foreninger.uio.no/mss/>

MSS holdt studiesirkler hvert semester. Her møttes medlemmene og diskuterte ulike temaer. Våren 1999 stod temaet ”islam og vitenskap” i fokus for studiesirklene. I tillegg holdt MSS seminar hvert semester. MSS arrangerte også seminarer i samarbeid med *Pakistansk Studentsamfunn* og NMU. MSS hadde en litteraturgruppe som sto for utgivelsen av *Tankevekkende*; et blad som også ble lagt ut på MSS hjemmesider på internett.

MSS ble drevet av en koordinator og et arbeidsutvalg på syv personer. Koordinatoren og arbeidsutvalget ble valgt for ett år av gangen. MSS var en uavhengig organisasjon, men i likhet med NMU var flere av medlemmene aktive innen andre muslimske organisasjoner, blant annet Islamsk Råd. I den perioden jeg var med på møter, var det rundt 30 stykker som møtte opp hver gang. Et lite flertall av dem var unge kvinner. I 1999 hadde MSS nærmere 40 medlemmer.

Denne oppgaven har ikke som mål å gi en generell beskrivelse av unge muslimske kvinner i Norge. Det er en studie av en gruppe mennesker på et bestemt tidspunkt i deres liv. Utvalget av informanter er ikke gjort med tanke på representativitet. For det første vil det faktum at informantnettverket var bygd opp rundt to organisasjoner hvor islam og muslimsk identitet sto i fokus bety at for mange av informantene var dette problemstillinger de hadde et svært bevisst forhold til. Flertallet definerte seg som ”praktiserende muslimer”, et emisk begrep de unge muslimene forholdt seg til. Vogt mener ”praktiserende muslim” er minst like dekkende som ”troende muslim”, da den religiøse praksis har stått sentralt opp gjennom islams historie. Informantene definerte praktiserende muslim som en person som fulgte islams fem pilarer, da spesielt bønn og faste. Hvor grensen mellom praktiserende og ikke-praktiserende muslimer gikk var ikke fastlagt og var under forhandling. Dette gjaldt spesielt bruken av hijab og i hvilken grad det var nødvendig å bruke hijab for å bli regnet som praktiserende muslim.⁴⁹ Roald definerer en islamist som ”a Muslim who regards Islam as a body of ideas, values, beliefs and practices encompassing all spheres of life, including personal and social relationships economics and politics” (Roald 2001:xii). Med utgangspunkt i Roalds definisjon vil flere av informantene kunne sies å være islamister på ett nivå. Det vil si at flere av dem ønsket at islam, slik de forstod islam, skulle ha denne posisjonen, men at de i dagliglivet og på et praktisk nivå var mer opptatt av hvordan de selv kunne leve i overensstemmelse med islam. Ingen omtalte seg som islamister. Kun én refererte til islamistiske teoretikere som for

⁴⁹ Jfr. forholdet mellom den indre og den ytre hijab som blir diskutert i kapittel 7.

eksempel Sayyid Qutb⁵⁰, men enkelte kalte seg ”fundamentalister” og begrunnet det med at de hvilte på islams fundament, i motsetning til tradisjon og kultur. De definerte seg altså ikke som fundamentalist i betydningen bokstavtro eller konservativ.⁵¹ For det andre var MSS en studentorganisasjon, derfor bærer også informantutvalget preg av en overrepresentasjon av personer som hadde tatt eller tok høyere utdanning i forhold til gjennomsnittet blant unge med innvandrerbakgrunn.

Jeg mener likevel at en rekke av de problemstillinger informantene forholder seg til sier noe generelt om det å være ung i Norge, spesielt Oslo. Dette fordi informantene var en del av det norske samfunnet. En rekke av de problemstillinger de unge muslimske kvinnene forholdt seg til var eksistensielle problemstillinger knyttet til det å leve i en senmoderne verden. Dette gjelder blant annet forholdet mellom ens ytre representasjon og hvordan den oppfattes og mottas av andre og ens indre erfaringer (jfr. kapittel 7) og refleksjoner i forhold til den senmoderne verdens vektlegging av selvstendige valg (kapittel 6 og 8) og forholdet mellom refleksivitet og kroppsliggjort kunnskap (jfr. kapittel 8).

Feltarbeid i eget samfunn

Et stadig økende antall antropologer, og hovedfagstudenter, gjør feltarbeid i eget samfunn eller *anthropology at home*. Det har gitt opphav til diskusjon i faget om metodiske, etiske og teoretiske/analytiske implikasjoner ved dette. I en gjennomgang av den norske debatten viser Kathinka Frøystad (2003) at det er blitt og blir stilt spørsmål, av blant annet Signe Howell (2001), ved om det er metodisk mulig å utføre feltarbeid, spesielt deltakende observasjon, i eget samfunn. Blant problemene Howell (ibid.) har pekt på er vanskene med deltakende observasjon fordi antropologen får innpass på få og begrensede arenaer, blant annet på grunn av antropologens og informantens forståelse av privatliv, noe som fører til mindre samhandlingsdata til fordel for en økt vekt på intervjuer, det som blir omtalt som sosiologisering av antropologien. Et annet problem er knyttet til diskusjonen om nærhet i kulturell forstand og om den ”hjemmeblindhet” det kan medføre fordi den truer den analytiske distansen. I forhold til det første poenget påpeker Frøystad (2003) at dette ikke er et problem knyttet kun til feltarbeid i eget samfunn, men i feltarbeid i alle komplekse

⁵⁰ Sayyid Qutb (1906-1966) inspirator for den radikaliserede delen av *Det muslimske brorskap*. Han ble henrettet for å ha planlagt et attentatforsøk på den daværende egyptiske presidenten Nasser.

⁵¹ Begrepet ”fundamentalisme” ble utgangspunktet brukt om i bokstavtro kristne i USA (Vogt 1995:206).

samfunn (og viser samtidig til at det er mulig å gjøre gode feltarbeid med deltakende observasjon i eget og/eller komplekst samfunn). I forhold til det andre poenget, om kulturell nærhet og hjemmeblindhet, er det viktig å huske at det norske samfunnet består av en rekke ulike grupperinger av kulturell, religiøs, sosial og politisk art. Studier av disse grupperingene vil alltid si noe om det norske samfunnet i vid forstand (Rugkåsa og Thorsen 2003). Samtidig er det viktig å slå fast at å gjøre feltarbeid i eget samfunn ikke nødvendigvis betyr studie av egen kultur. Spørsmål knyttet til hjemmeblindhet vil dermed være aktuelle i forhold til minoritetsstudier. Her kreves det imidlertid en problematisering av hva begrepene ”egen kultur”, ”eget samfunn” eller ”hjemme” innebærer. Når er en antropolog ”hjemme”, og hva innebærer kulturell nærhet? I følge Marilyn Strathern (Strathern 1987 i Norman 1999:121) er antropologer aldri hjemme bortsett fra blant andre antropologer, mens Anthony Cohen og Nigel Rapport hevder ”(U)nless contemplating their own navels, the very nature of their enquiry means that anthropologists are never 'at home' ”(Cohen og Rapport 1995 i Norman 1999:121). I denne sammenheng stiller Cicilie Fagerlid et interessant spørsmål. Med utgangspunkt i eget feltarbeid blant britisk-asiater i London, spør hun om hva som skjer med antropologisk kunnskapsproduksjon når informantenes verdensbilde inkorporerer akademisk refleksjon (Fagerlid 2005). Dette spørsmålet er også relevant i forhold til min studie, da flere av informantene mine hadde god kjennskap til samfunnsvitenskapelige teorier og postkolonial kritikk. Antropologisk teori og metode er i stadig endring og utvikling. Selv om antropologi tidligere har hvilt på ”en forestilling om radikal annerledeshet” (Howell og Melhuus 1994:17) kan det se ut til at dette er i ferd med å endres.

Videre i dette kapitlet vil jeg diskutere hvordan de problemstillinger jeg her har skissert har hatt innvirkning på selve feltarbeidet og på analysen.

Studie av en minoritet – et multietnisk utvalg

Thomas Hylland Eriksen og Ingjerd Hoëm (1999) diskuterer i en artikkel i *Norsk Antropologisk Tidsskrift* hvilke måter norsk minoritetsforskning preges av både forskernes norskhet og av den politisk og ideologiske dagsorden i det norske samfunnet. Et av de sentrale poengene i denne artikkelen er at et fokus på etniske grenser og minoritetsgrupper kan være problematisk. Det kan reifisere grensene mellom grupper og overskygge autoritetsstrukturer og beskrivelser av sosial relasjoner som krysser disse grensene. Dette er

sentrale problemstillinger i forhold til min studie. Informantutvalget består av personer med ulik etnisk opprinnelse. På det tidspunktet jeg skrev prosjektbeskrivelse og gjorde feltarbeid, skilte dette seg fra de fleste antropologiske studier som var gjort på dette feltet. I senere tid er det imidlertid gjort flere studier basert på etnisk minoritetsungdom med ulik etnisk opprinnelse, og i noen av studiene også med ulik religiøs tilhørighet (Andersson 2000, Bredal 2004, Jacobsen 2002, Kristensen 2003, Mørck 1998, Prieur 2004, Vestel 2003). Det er flere grunner til at jeg valgte å hente informanter fra ulike etniske grupperinger. Jeg var i utgangspunktet interessert i religiøs identitet og ønsket å utforske om og i så fall hvordan denne utviklet seg interetnisk. Tilhørighet og identifikasjon basert på religion vil krysse eller eventuelt følge andre skillelinjer enn etnisk tilhørighet. Ved å ha informanter med ulik etnisk bakgrunn ble det mulig å fange opp likheter og eventuelle forskjeller blant annet i forhold til erfaringer med det å vokse opp i en migrasjons- og minoritetskontekst. Et multietnisk utvalg ga meg muligheten til å følge nettverk som krysser etniske grenser. De ungdoms- og studentorganisasjonene som har vært mitt utgangspunkt er konstituert av personer med ulik etnisk bakgrunn, og det multietniske er en viktig faktor i de unge muslimenes identitetsprosjekt. Blant informantene og miljøet rundt dem foregikk en form for etnogeneseprosess, det vil si utviklingen av en etnisk gruppe blant mennesker med ulik opprinnelse som befinner seg i samme situasjon og som identifiserer seg med hverandre (Wulff 1988), og hvor definisjonen av seg selv som muslim står i sentrum. Jeg valgte å fokusere på alder/generasjon og kjønn, gjennom at utvalget bestod av kvinner i en viss aldersgruppe. Alder/generasjon og kjønn vil være viktige faktorer i forhold til hvordan religion og etnisitet vektlegges, konstitueres og uttrykkes. Utvalget består som sagt både av mennesker som var født i Norge, eller som hadde kommet til Norge som barn, men også av noen som hadde kommet til Norge i voksen alder. Dette fordi de tilhørte samme miljø, enten ved at de var medlemmer i de samme organisasjonene eller ved at de tilhørte samme omgangskrets.

Jeg er likevel bevisst på at et fokus på en felles religiøs identitet vil kunne føre til at noen meningsaspekter, som betydningen av ulik etnisk bakgrunn, blir mindre synlige.

Demografiske forhold (for eksempel det faktum at det er flere med pakistansk enn afghansk bakgrunn i Norge), språk, kontakt med "hjemlandet", synlige forskjeller som hudfarge og ulike kulturelle tradisjoner vil alle være med å forme erfaringer i forhold til det å vokse opp

som muslim i Norge og dette vil kunne komme i skyggen av det som er felles. Samtidig gir et multietnisk utvalg en mulighet til å se forskjeller som ikke ville vært like synlig i en studie basert på en etnisk gruppe, for eksempel de identitetsmessige konsekvensene møtet med en ekstern kategorisering som ”muslim” er med på å frembringe, som opplevelsen av et fellesskap med andre muslimer uavhengig av etnisk bakgrunn.

Ved å fokusere på religiøs identitet, står jeg likevel igjen med et minoritet-majoritets skille, selv om utvalget mitt er multietnisk. Det kan lett reprodusere en minoritetskategori ”muslim”, og reifisere minoritet-majoritet skillet.⁵² Akademisk diskurs både reflekterer og former virkeligheten (Jacobsen 2002). For, som Höem skriver, legger begreper som minoritet og majoritet bestemte føringer på våre empiriske beskrivelser, og fortolkningsdimensjonen minoritet-majoritet vil, i likhet med et fokus på etniske grenser, overskygge reelle forhold og alternative fortolkninger (Hoëm 1999). Her mener jeg det er viktig å ha et reflektert forhold til i hvilke sammenhenger fokus på muslimsk identitet og forholdet mellom minoritet og majoritet er relevant, og i hvilke sammenhenger det *ikke* er det. I visse sammenhenger er et slikt fokus relevant, som i forsøket på en norsk muslimsk etnogenese. Det er likevel viktig å hele tiden problematisere dette fokuset blant annet gjennom kontekstualisering, situering av kunnskap og gjennom bruk av etnografiske komparative eksempler fra det som defineres som majoritetsbefolkningen, for eksempel å vise likheter og forskjeller på tvers av minoritet-majoritet skillet (Gullestad 2002).

”Ut å observere muslimske dyr?”

”De beskriver oss,” hvisket den andre høytidelig. ”Mer er det ikke. De har evnen til å beskrive, og vi ligger under for de bildene de konstruerer.”
Sataniske Vers (Rushdie 1988:164)

En problematisering av problematisering av begreper og av skillet mellom majoritet og minoritet blir spesielt aktuell når studiet utføres i eget samfunn og forskeren, eller hovedfagsstudenten, som hvit, norskfødt, ikke-muslim, tilhører majoritetsbefolkningen og dermed står i en hierarkisk og politisert relasjon (jfr. Hoëm 1999) til de hun studerer. Skillet mellom minoritet og majoritet er dermed også et potensielt skille mellom ”dem” og ”oss”. Et skille som Abu-Lughod har påpekt har ligget/ligger implisitt i hele det antropologiske

⁵² Det er i forhold til slike problemstillinger Eriksen har pekt på farene ved det han kaller en gettofisering av innvandringsforskningen (”Kulturell kompleksitet i det nye Norge”(culcom) åpningsseminar 22/9-04), og etterlyser en inkorporering av forskningen på etniske minoriteter i resten av samfunnsforskningen.

prosjekt, da det antropologiske prosjekt lenge har innebåret at ”Vesten” studerer ”resten” (Abu-Lughod 1991, se også Said 1978 om det hierarkiske skillet mellom forsker og objekt). Det innebærer at etnografen inngår i et hierarkisk maktforhold til sine informanter på flere nivåer, da det også ligger en maktubalanse implisitt i forsker-informant relasjonen. Forskeren objektiviserer andre ved å studere og begrepsfeste og beskrive (Abu-Lughod 1991). Før jeg begynte feltarbeidet, snakket jeg om prosjektet mitt med en muslimsk kvinne jeg tidligere hadde studert sammen med. I løpet av samtalen kom jeg til å bruke det antropologiske begrepet ”feltet” om unge muslimer i Norge. Hun reagerte på bruken av det begrepet og sa at begrepene ”feltarbeid” og ”felt” hørtes som om de var hentet fra zoologi og biologi. Skulle jeg ut og observere noen muslimske dyr kanskje? Å bli redusert til empiri kan være smertefullt. Kirsten Hastrup, blant andre, har fokusert på det asymmetriske forholdet, i den etnografiske tekst, mellom etnograf og informant, og omtaler det å skrive etnografi som en symbolsk voldshandling (Hastrup 1992). Slik innsikt og det faktum at ”de andre” bedriver *writing and talking back*⁵³ har resultert i det som har blitt omtalt som en representasjonskrise i faget (Marcus og Fischer 1986). Det vil si at det stilles spørsmål ved hvilken rett antropologer har til å studere, skrive og snakke for og om andre. Med andre ord en erkjennelse av at det ikke finnes noe arkimedisk punkt som verden kan representeres fra.

Et viktig element i diskusjonen om representasjon er de begreper vi bruker i våre representasjoner. Hvilke begreper som er dekkende for personer som er født og oppvokst i Norge, men som har foreldre som er innvandrere, er under stadig diskusjon.

”Andregenerasjonsinnvandrer” er hyppig bruket og er vanlig i internasjonal forskningssammenheng, men er problematisk fordi det gjør ”innvandrer” til en evig kategori som ikke kan unnsliques, selv når man aldri har innvandret, men er født og oppvokst i Norge (Gullestad 2002, Hervik 1999). Andre begreper, som ”førstegenerasjonsnordmann”, har blitt introdusert, men brukes foreløpig lite. Jeg har valgt å variere mellom å bruke betegnelser som ”de unge muslimske kvinnene”, ”de unge muslimene”, ”unge med minoritetsbakgrunn”, bindestreksbetegnelser som for eksempel ”norsk-pakistaner” og ”andregenerasjonsinnvandrer”, avhengig av hvilke aspekter som er relevant å fremheve i ulike sammenhenger, med bevissthet om at det er problematiske begreper. Det er heller ikke

⁵³ Begrepet *writing back* refererer til en bevegelse blant mennesker fra Asia, Afrika, Stillehavet og innfødte amerikanere som på ulike måter ”asserted their independence from Western cultural and political hegemony and established a new multivocal field of intercultural discourse” (Clifford 1988:256).

uproblematisk å finne begreper som kan brukes til å omtale majoritetsbefolkningen. I samfunnsdebatten og av informantene selv blir ”norsk” ofte brukt som en kontrast til det å være muslim eller ha innvandrerbakgrunn. For å gjøre et mer nyansert skille brukes, både innen forskning og i samfunnsdebatten, begreper som ”hvit nordmann”, ”etnisk norsk” eller ”norsking”⁵⁴. Men hva sier egentlig disse begrepene oss? Med en betegnelse som ”hvit nordmann” menes det da også lyshårede og blåøyde muslimer født i Bosnia, men med norsk statsborgerskap? Og er ikke en muslimsk konvertitt født i Norge av norske foreldre etnisk norsk? Begrepene forutsetter konsensus om hvilke kjennetegn man må ha, eller verdier man må dele, for å bli regnet som en del av majoritetsbefolkningen, eller med Wikans ord, hvorvidt man er norsk i gavnet eller bare i navnet (Wikan 1995:177). Det vil selvfølgelig avhenge av hvem som til en hver tid har definisjonsmakten. Hva utgjør en forskjell mellom grupper av mennesker, og hvem bestemmer hva som er forskjell? Jeg mener Avtar Brah stiller noen viktige spørsmål i sin diskusjon om ”forskjell”: ”How does difference designate the ’other’? Who defines difference? What are the presumed norms from which a group is marked as being different?” (Brah 1996:115). Jeg har valgt å bruke begrepet ”etnisk norsk” om majoriteten, fordi det ikke er et begrep som brukes i dagligtale, som for eksempel, ”nordmann” gjør, selv om dette begrepet ikke er problemfritt.

Når etnografen kan sies så være en del av majoritetssamfunnet og dermed også del av definisjonsmakten, kan man risikere at majoriteten, ”det norske samfunnet”, blir en ”blind flekk”. Det vil si at det blir så nært og selvfølgelig at det ikke reflekteres over. I følge Eriksen (1999) bærer forskningen på minoritetsgrupper i Norge nettopp preg av at ”det norske” ikke blir problematisert og blir stående som en udifferensiert størrelse. Gullestad peker på det samme problemet: ”Når den ’andre’ bor i samme by er det vanskeligere for antropologen begrepsmessig og praktisk å holde feltarbeidserfaringene ’der ute’ skilt fra våre roller som antropologer og privatpersoner her hjemme” (Gullestad 1999:19). Våre begreper og kategoriseringer er fattigere og mindre nyanserte enn virkeligheten. De begrepene som brukes er i stor grad sammenfallende med de begreper og kategorier som brukes i samfunnsdebatten, av meg selv og av informantene. Det analytiske begrepsapparatet og emiske begreper overlapper hverandre. De er innbakt i det samfunn jeg og informantene deltar i og er ikke verdinøytrale. Som forsker og som samfunnsdeltaker krever det en refleksivitet i forhold til

⁵⁴ Brukes av bl.a. Eriksen og Hoëm (1999).

bruken av disse begrepene og det innhold de til enhver tid har eller antas å ha. Den problematiske begrepsfestingen er heller ikke kun et antropologisk dilemma, men tilhører informantenes daglig liv. De blir daglig konfrontert med spørsmål om de for eksempel er norske, tyrkiske eller muslimer.

Det faktum at jeg på bakgrunn av bestemte kriterier er en del av majoritetsbefolkningen, har ikke bare preget mitt begrepsapparat og min analyse, men også mitt møte med informantene og hvordan de så på meg. Hege Storhaug hevder ” Til tross for at vi har hatt innvandring fra Pakistan i 28 år, er det nærmest umulig å få jentene og kvinnene i tale” (Storhaug 1996a). Jeg opplevde derimot at de fleste av de muslimske jentene og kvinnene jeg kontaktet, både med pakistansk og annen nasjonal bakgrunn, var interessert i å snakke med meg og ønsket å fortelle om sine erfaringer og sin livssituasjon. Jeg møtte en åpenhet som nærmest overrasket meg, tatt i betraktning det sterke fokuset, ofte med negativt fortegn, på muslimer i samfunnsdebatten, og det faktum at innvandrere generelt, og kanskje muslimer spesielt, har vært ”... utsatt for stor nysgjerrighet fra forskermiljøer” (Sørheim 2003:73). Det jeg derimot merket var at mange var skeptiske til journalister og enkelte deler av islam- og minoritetsforskningsmiljøet, da et flertall av informantene oppfattet disse som representanter for en negativ holdning til islam og muslimer generelt og til kvinners stilling i islam spesielt. Representasjonskrisen er ikke kun forbeholdt intern antropologisk diskusjon, men har, som Fagerlid skriver, blitt et sosialt faktum (Fagerlid 2005). Den deler skjebne med en rekke andre antropologiske begreper og kriser og ”er løs i gatene” (jfr. debatten om kulturbegrepet, se blant annet Wikan 1995). Mine informanter var smertelig bevisst at de representasjoner som ble gitt av dem hadde konsekvenser. Hvordan muslimer ble fremstilt i den norske offentlighet hadde store innvirkninger på informantenes levde liv, og var følgelig noe alle informantene var sterkt opptatt av og hadde et bevisst forhold til. Hva forskere og politikere uttalte om muslimer og innvandrere ble diskutert blant informantene. Enkelte hadde negative erfaringer med å bli intervjuet av aviser; de var feilsiterte, intervjuet var satt i en annen sammenheng enn det de først hadde fått inntrykk av, eller de reagerte på billedbruken. De diskuterte og satte spørsmålstejn ved de som hevder å snakke for og om muslimer i media. For eksempel var ”Shabana Rehman må ikke tro at hun representerer oss” en vanlig kommentar.⁵⁵ Da jeg

⁵⁵ Shabana Rehman er en norsk-pakistansk stand-up komiker, skribent og nettsideredaktør som har tatt opp en rekke kontroversielle temaer. Shabana Rehman og Lena Larsen har vært sentrale navn i ”kampen” om hvem som representerer kvinner med muslimsk bakgrunn. I *Redaksjon 21* (NRK 28/1-02) ble flere kvinner med innvandrerbakgrunn spurt hvem de mente representerte islam, Lena Larsen eller Shabana Rehman. I samme

møtte Ipek og Fatima for første gang og fortalte dem at jeg skulle skrive en hovedoppgave om unge muslimske kvinner i Oslo, så Ipek undersøkende på meg før hun sa: ”Ja, ser vi ikke ut som noen undertrykte muslimske kvinner kanskje?”⁵⁶ Jeg så på henne smilte og sa: ”Jo, det ser ut som dere har det fryktelig.” Vi lo alle tre. Ipeks lille ironiske spøk var en test av meg og min oppfattning av muslimske kvinner. Så jeg på dem som hjelpeløse ofre eller skjønte jeg at hun var ironisk? Slike tester av meg møtte jeg ofte i løpet av feltarbeidet. I likhet med Fagerlid, som ble avkrevd en redegjørelse av sine britiskasiatiske informanter i London for sin interesse for dem, ble jeg avkrevd redegjørelse for mitt syn på islam og muslimske kvinner i Norge. De ønsket altså å ha på det rene perspektivet til den som skulle skape representasjoner av dem (jfr. Fagerlid 2005). Da jeg begynte dette feltarbeidet hadde jeg en følelse av å komme inn i en samtale som hadde pågått i lengre tid. Denne samtalen var den offentlige diskurs om innvandrere, islam og muslimer. Mine spørsmål, informantenes tolkninger av mine spørsmål og deres svar er en del av, og er omsluttet av denne samtalen, og kan ikke sees uavhengig av den. Ipeks spørsmål var en måte å finne ut hvor hun skulle plassere meg i denne samtalen. Det at jeg var der som forsker og ikke som journalist ble, som sagt, trukket frem av flere som positivt. En forsker hadde lengre tid til å bli kjent med dem, mens en journalist bare vil ha dem til å uttale seg om bestemte temaer, hevdet de. For eksempel sa en av jentene, da jeg var med på kino: ”Monica, det er så fint at du kan være med på slike ting sånn at du kan se hvordan vi egentlig er”. Slik jeg ser det innehar den offentlige diskursen om muslimer i Norge en identitetsbygging fra majoritetens side som i liten grad ser på praksis.⁵⁷ Dette kan jo sies å være et generelt trekk ved dagens samfunn på grunn av blant annet tabloidiseringen av media, med for eksempel TV-debatter som krever raske og entydige svar. I en slik tabloidisert medieverden blir kanskje en minoritet som muslimer ekstra utsatt, fordi en enkelt persons uttalelser får stor betydning for en hel gruppe.⁵⁸

program uttalte Lena Larsen: ”Se, Shabana, du representerer ikke muslimene her i Norge”. Walid Al-Kubaisi tar i en kronikk i *Klassekampen* opp medias presentasjon av Shabana og Lena Larsen som to motstridende ”idealer” for integrering. Han mener at fokuset på disse ”idealtypene” fører til at innvandrere blir forsømt og at ingen av idealtypene står for integrering i praksis (Al-Kubaisi 2005).

⁵⁶ Claire Alexander beskriver en liknende opplevelse hvor informantens bevisste forhold til den diskursive posisjoneringen av dem blir tydelig, da en av hennes informanter, en svart mann, presenterer henne for to andre svarte menn: ”Dette er Claire, hun er antropolog, og hun studerer svarte menn. Hun vil vite hvorfor vi henger ute på gatehjørnet med ghettoblaster og overfaller gamle hvite damer.” Alexander 1996 i Prieur 2004:115).

⁵⁷ Thorbjørnsrud har da også etterlyst mer empirisk kunnskap om muslimer i Norge (Culcom-seminar 11/10-04).

⁵⁸ Et eksempel er reaksjonene på at talsmann for Islamsk Råd, Zahid Mukhtar, i debattprogrammet *Holmgang* på TV2, 17/11 2004, på bakgrunn av drapet på den nederlandske kunstneren Theo Van Gogh, sa at han hadde forståelse for hvorfor muslimer kunne bli så provoserte at de kunne drepe. Selv om han etterpå presiserte at det ikke fantes noen hjemmel for å ta liv. Uttalelsen vakte sterke reaksjoner med blant annet krav om beklagelse og at Mukhtar skulle tre av fra sin stilling som talsmann for Islamsk Råd, men også et generelt krav om at alle muslimer i Norge skulle gå ut å ta avstand til vold og terrorisme. Som Jon Lilletuen skrev i et Mukhtar-kritisk

Samtidig var det tydelig at de representasjoner som ble gitt av muslimer i media og i samfunnsdebatten for øvrig var med på å forme hvordan informantene selv så på muslimer, og at disse representasjonene noen tilfeller utgjorde førsteinntrykket de hadde av islam og muslimer på noen områder. Det var tydelig tilfelle da en av de unge kvinnene fortalte meg om bryllupsnatten sin. Hun sa at mannen hadde vært så snill mot henne. Da jeg lurte på om hun hadde forventet noe annet, svarte hun at hun blant annet hadde lest om ”hvordan muslimske menn kan være. At noen bare hopper på og tar for seg”. Hennes bilde av muslimske menns seksualitet var altså preget av representasjoner av muslimske menn i den norske samfunnsdebatten, før hun selv hadde noen egen erfaring.

Anne Sofie Roald skriver i sin bok *Women in Islam. The Western experience* (2001) at det kulturelle møtet mellom ikke-muslimske forskere og muslimer kan føre til misforståelser. Bakgrunnen for dette er i følge Roald todelt. For det første mener hun at muslimer har en tendens til det hun kaller ”å spille et rollespill” i dette møtet. Med det mener hun at muslimer i disse situasjonene diskuterer ut fra det de antar er den andres premisser, og at de dermed i diskusjoner med ikke-muslimer bruker rasjonelle og sosiopolitiske argumenter, mens de overfor andre muslimer/troende vil bruke andre mer religiøst baserte argumenter. Jeg tror også at dette har en klar sammenheng med at muslimer flest, som jeg har skrevet tidligere, er smertelig klar over at de representasjoner som blir gitt av dem har konsekvenser. For det andre mener Roald at ikke-muslimske forskere, spesielt de som kommer fra deler av verden som er preget av en sekulær ideologi, har en tendens til å overse den religiøse dimensjonen og redusere alt til sosiopolitiske fenomener. Hvis vi følger Roald er dette aktuelt i forhold til min studie da jeg er utdannet i en samfunnsvitenskapelig tradisjon, oppvokst i et land som er sekulært på mange områder (det vil si at flere og flere sektorer oppfattes som uavhengig av institusjonalisert kristendom⁵⁹), og selv definerer meg som agnostiker. Jeg ser på religion som et kulturelt fenomen, og har ikke et teologisk perspektiv (jfr. Østberg 2003:10). I forlengelsen av Roalds argument mener jeg imidlertid å finne en forståelse av at bare muslimer kan forstå muslimer. En slik forståelse skaper en homogenisering og essensialisering av muslimer på den ene siden og ikke-muslimer, eller ikke-religiøse, på den andre siden. I motsetning til en

debattinnlegg i *Aftenposten* 3/12-2004: ”Når muslimske leiarar uttaler seg uklokt kan auka islamfrykt hos den norske majoriteten dessverre verte resultatet.”

⁵⁹ For en lengre diskusjon om Norge og sekularisering, privatisering og individualisering se Østberg (1998:kapittel 8) og Gullestad (1996).

slik forståelse har jeg det felles menneskelige som utgangspunkt. Jeg er opptatt av at mennesker må forstås som de komplekse, sammensatte og motsetningsfylte individene de er. Her er jeg inspirert av Abu-Lughod (1991) som vektlegger betydningen av å synliggjøre denne menneskelige kompleksiteten gjennom etnografiske empiri, gjennom det hun kaller ”taktisk humanisme”, for å motvirke generalisering og homogenisering.

Urbant feltarbeid – ulike arenaer og ulike typer data

Feltarbeidet mitt bar preg av at det er gjort i en urban kontekst. Informantene bodde relativt spredt i Oslo og hverdagen deres bestod av deltakelse på en rekke ulike arenaer. Det har ikke vært mulig å følge informantene på alle arenaer og i alle de sosiale nettverkene de deltok i, men jeg har likevel, som en følge av deres åpenhet og interesse for prosjektet mitt, fått anledning til å følge flere av informantene på en rekke arenaer og i flere nettverk. Feltarbeidet har bestått av både samtaler og deltakende observasjon som har gitt samhandlingsdata. Et skille mellom samtale og deltakende observasjon vil ofte være et teoretisk skille. I praksis vil skillet være mer uklart. Det som starter som en intervju samtale vil kunne gli over til sosialt samvær, og under en samtale gjør også etnografen en rekke observasjoner og erfaringer og det frembringes en rekke samhandlingsdata. Eksempler på dette er at jeg observerte at Dilara hadde på seg en annen type klær da vi møttes for samtale på kafé enn da vi møttes hjemme hos foreldrene hennes, og at Yasmin flørtet med noen gutter via mobilen da vi snakket sammen. Dessuten byr også ofte sosialt samvær på mulighet for kortere eller lengre samtaler (se også Frøystad 2003).

Formen samtalene tok varierte i forhold til person og kontekst. I noen sammenhenger brukte jeg båndopptaker og hadde flere spørsmål skrevet ned på forhånd. Andre ganger passet en uformell samtale hvor jeg hadde enkelte konkrete spørsmål og områder jeg ville inn på. Jeg har vært opptatt av at samtalepartnern skulle være med å bestemme hvilken retning samtalen skulle ta, for å få tak i det de var interessert i å snakke om. Jeg hadde samtaler med de fleste informantene flere ganger, og hadde dermed mulighet til å komme med oppfølgingsspørsmål. I noen tilfeller sendte jeg slike oppfølgingsspørsmål, og fikk svar på dem, via e-post. Sentralt i samtalene er narrativer hvor igjennom informantene fortolket og skapte mening i sine livshistorier. Narrativene ga meg tilgang til epoker i informantenes liv som jeg ikke ville hatt tilgang til ellers, for eksempel barndom og tidlig ungdomstid, og til informantenes

fortolkninger av disse. Et fokus på narrative ga innblikk i hvordan informantene oppfattet sine omgivelser, hvordan de ga mening til og verbaliserte muligheter og begrensninger som strukturerte livene deres, og hvordan de endret og reproduserte strukturer. Det er et viktig poeng i forhold til informantenes fortellinger at de nettopp er fortolkninger av erfaringer, og at de fortolkes og fortelles i ettertid; de er retrospektive (Gullestad 1996, Moore 1994). I likhet med historieskriving, som i følge Claude Lévi-Strauss (1966) er vår tids myte, er livshistorier alltid basert på et utvalg av hendelser og disse hendelsene tolkes i lys av senere hendelser. Brah poengterer at det som presenteres som erfaring ikke er en umiddelbar guide til ”sannhet”, men en meningsgivende praksis, både symbolsk og narrativ (Brah 1996:89). Erfaring er både i seg selv en tolkning, og må igjen fortolkes skriver Brah. I tillegg til informantenes utvelgelser og fortolkninger, gjør jeg mine utvelgelser og fortolkninger av informantenes narrativer.

Jeg arrangerte tre gruppeintervjuer sammen med Christine Jacobsen.⁶⁰ Gruppeintervjuene var en spennende utfylling av samtaler jeg hadde hatt på tomannshånd. De ga innblikk i gruppedynamiske faktorer, som hvem som tok ordet oftest og hvilke spørsmål det oppstod uenighet om. I tillegg ga gruppeintervjuene mulighet til innsikt i et bredere utvalg da det deltok flere enn de jeg hadde hatt individuelle intervjuer med, og da det i det ene gruppeintervjuet også var gutter med. Eksempler på det jeg kaller sosialt samvær er ”jentefester”, kinotur, besøk hjemme hos informantene, tur i svømmehallen, kafé- og restaurantbesøk og lunsj- og kaffepauser på universitetet. Slike situasjoner ga muligheter til å få innblikk i hva de unge kvinnene snakket om seg i mellom, og til å observere samhandlingskoder. For eksempel hvordan kles- og samhandlingskodene endret seg mellom for eksempel kjønns spesifikke rom, som på en ”jentefest” og kjønnsnøytrale rom, og for noen mellom det å være på jobb/studier og å være på møter i de muslimske organisasjonene. I tillegg var jeg med i tre svært ulike brylluper. To av bryllupene hadde en felles feiring for begge kjønn, mens det tredje hadde en kjønnssegregert bryllupsfeiring.

En stor del av feltarbeidet mitt bestod også i å gå på møter og seminarer som NMU og MSS holdt. I tillegg til å få innblikk i tematikk og organisasjonsstruktur ga møtene og seminarene informasjon om blant annet forhold mellom kjønnene. Hvordan menn og kvinner forholdt seg

⁶⁰ Jeg vil komme tilbake til samarbeidet med Christine Jacobsen senere i dette kapitlet.

til hverandre og på hvilke områder kjønnssegregering ble ansett som viktig, i hvilken grad etniske, nasjonale og sekteriske forskjeller ble vektlagt og hvordan islamsk kunnskap og klesdrakt, for eksempel hijab, kunne fungere som symbolsk og sosial kapital. Jeg fikk en noe forskjellig rolle i MSS og NMU. I NMU ble jeg bedre kjent og jeg fikk en mer deltakende rolle hvor jeg hjalp til med små tjenester som ordne bord og stoler, rydde, bake kake til generalmøtet, og sette frem kaker og kjeks. I MSS derimot var jeg mer en passiv observatør. Denne forskjellen kan skyldes at NMU holdt møter oftere, at det var færre deltakere og at møtene var av en mer uformell karakter enn møtene i MSS, noe som bidro til at jeg følte meg mer komfortabel og ”hjemme” i NMU.

Jeg var også med på flere muslimske konferanser i løpet av feltarbeidsperioden. I april 1999 reiste jeg sammen med norsk muslimsk ungdom i regi av NMU til *Sveriges muslimske ungdomsforbunds* islam-konferanse i Stockholm. Det var en fire dagers konferanse som ble holdt i en skole i Stockholm. Under konferansen bodde jeg sammen med de andre unge kvinnene som reiste i regi av NMU, i en moske utenfor Stockholm sentrum. Temaet for dette årets konferanse var ”Den nye generasjonen muslimer i Europa”. Muslimske autoriteter fra hele Europa holdt foredrag, seminarer og workshops. Den andre konferansen ble holdt i Oslo sommeren 1999, og strakk seg over tre dager. Å være sammen med informantene sammenhengende over flere dager var uhyre lærerikt. I tillegg til den informasjonen jeg fikk gjennom foredrag, seminarer og workshops, fikk jeg innblikk i hvordan de unge muslimene forholdt seg til muslimer fra andre europeiske land, og hvordan de forholdt seg til sin egen norskhet i dette møtet. Å observere hvilke seminarer og foredrag informantene fant interessante, og hvordan de unge muslimene snakket om konferansene i etterkant, ga viktig informasjon.

I tillegg har internett også vært en viktig kilde til informasjon. Både NMU og MSS har hjemmesider på nettet, og jeg har fulgt med på disse og på andre muslimske organisasjoners, både norske og internasjonale, internettsider. Jeg har jevnlig observert hvilke temaer som har blitt tatt opp på disse sidene, artikler som har blitt lagt ut der, linker til andre sider og jeg har fulgt med på debattforum.

Jeg ser at det faktum at jeg har møtt informantene i flere ulike kontekster, og har en rekke forskjellige typer data, har hatt stor betydning for den utforming denne oppgaven har fått. Det at jeg har møtt informantene gjentatte ganger og på rekke forskjellige arenaer, har gitt meg anledning til å se prosessuelle og kontekstuelle aspekter ved informantenes identitetsutforming og utformingen av nye rom.

En ”søster” med behov for støttekontakt - relasjoner til informantene

Jeg har tidligere vært inne på hvordan det å bli gjort til empiri kan oppleves som smertefullt. Å bli fotfulgt og observert av en etnograf kan nok også til tider være en ubehagelig opplevelse. Når man i utgangspunktet tilhører en stigmatisert og mye omtalt gruppe i samfunnet kan det tenke seg at etnografens tilstedeværelse blir en påminnelse om deres rolle som ”den andre” i det norske samfunnet. Informantene hadde forskjellige praktiske løsningsstrategier på min tilstedeværelse. En måte var å inkludere etnografen i en multietnisk og åpen venninnegjeng. Som en av kvinnene sa: ”nå har jeg vært så mye sammen med deg at jeg tenker også på deg som en søster”.⁶¹ En annen måte var å presentere og fremstille etnografen som en raring eller som en groupie. En av jentene spøkte for eksempel med at hun var min støttekontakt. Jeg ble også ofte introdusert med setningen ”Dette er Monica, hun synes at vi er så spennende”, etterfulgt av latter. Jeg opplevde møtet med de unge muslimene som preget av mye humor og selvironi. De spøkte om meg og min interesse for dem, men også om seg selv, det vil si om ”de farlige muslimene”, ”de stakkars muslimske kvinnene”, ”pakkiser”, ”svartinger” og så videre. Humor og ironi er både en viktig selvoppholdelsesdrift for stigmatiserte grupper, samtidig som det er en måte å ta representasjonene av seg selv tilbake på.

Det var stor variasjon i hva slags relasjoner jeg i løpet av feltarbeidet utviklet til de ulike informantene. Enkelte hadde jeg et formelt forhold til. Bortsett fra i større sosiale sammenhenger som for eksempel møter i organisasjonene eller på konferanser, møtte vi bare hverandre et par ganger i forbindelse med selve intervjuet/samtalen. Andre fikk jeg et mye nærere forhold til. Vi møttes flere ganger og i en rekke forskjellige sosiale settinger. For noen hadde jeg følelsen av at jeg ble et slags fristed; en de kunne snakke med om ting de ikke kunne snakke om til familien eller til andre venninner. Det å være en utenforstående kunne

⁶¹ Som jeg vil komme tilbake til senere i oppgaven omtaler de muslimske kvinnene, spesielt de med hijab, hverandre som ”søstre”.

dermed også være en fruktbar posisjon, noe Hastrup påpeker når hun skriver at informanter har sitt eget selvrealiseringsprosjekt, sin egen *self-referential discourse* (Hastrup 1992:121), og at de som informanter kan lete etter en fremmed til å fortelle sine tanker og problemer til. Hvordan informantene opplevde min tilstedeværelse og hvilken relasjon jeg fikk til de enkelte informantene var i stor grad avhengig av den tryggheten de følte i forhold til min representasjon av dem, det vil si i hvilken grad de stolte på meg og på mine fremstillinger av dem.

Jeg kom til feltet og feltet kom til meg

Selv om det å observere, studere, begrepsfeste og representere er maktutøvelse eller voldsutøvelse (Hastrup 1992), er selve feltarbeidet en mer gjensidig og omskiftelig prosess hvor etnografen ikke alltid, eller kanskje i de færreste situasjoner, har kontroll. Jeg opplevde at flere av informantene hadde klare ideer om hva jeg burde få med meg og hvem jeg burde snakke med. Jeg ble hele tiden tipset om seminarer, møter og konferanser som informantene mente jeg burde få med meg. Da jeg fikk høre om at flere unge skulle reise på konferanse i Stockholm i regi av NMU rakk jeg ikke en gang å spørre om å få bli med før en av de unge kvinnene i NMU sa ” Monica, dette må du bli med på. Det er viktig for oppgaven din”. Samtidig ble det i enkelte tilfeller gitt uttrykk for hva enkelte mente jeg *ikke* burde fokusere på. Da jeg spurte en av de unge kvinnen om hvordan prosessen rundt det å bli en praktiserende muslim hadde vært svarte hun:

Du trenger ikke spørre mer om det nå. Du har hørt dette fra andre. Det er ikke vits å få for mange versjoner om dette. Det vil bare forvirre deg. Det er sikkert noen forskjeller fra person til person, men hovedtrekkene er helt like. Det er de som er viktige og som du burde fokusere på.

Å fremheve det som var likt og felles i de unge muslimenes fortellinger, stod sentralt for denne kvinnen. Forskjeller og motstridende holdninger internt i miljøet var noe hun ikke ville at jeg skulle fokusere på. Hun hadde et klart identitetspolitisk prosjekt, hvor likhet innad var viktig for gruppens fremstilling utad. Det ble viktig for meg å ikke bygge nettverket mitt ut fra kun én hovedinformant eller kjernen i organisasjonene, men å jobbe aktivt for å få innblikk i heterogeniteten og å komme i kontakt med personer som var mer perifere i forhold til organisasjonsledelsene, for å få ulike perspektiver frem.

Feltarbeidssituasjonen er en gjensidig fortolknings- og defineringsprosess, og flere antropologer (blant andre Hastrup 1992 og Kondo 1990) beskriver hvordan

feltarbeids situasjonen skaper et intersubjektivt felt. Da jeg som ugift, men med samboer, ble gravid i løpet av feltarbeidsperioden fikk jeg følgende kommentar av Fatima:

Gratulerer med graviditeten Monica, men jeg må si at jeg er skuffet over deg. Nå har jeg observert deg i over et halvt års tid og sett at du er en moralsk og åndelig person. Jeg hadde ikke trodd at du ville få barn før du giftet deg. Nå må du hvert fall gifte deg så fort som mulig.

Hun hadde observert *meg* og analysert holdningene og handlingene *mine*. David Parkin skriver i forhold til feltarbeidsprosessen at "Subject and object merge; 'each one is both subjective namer and objectively named at alternating points in the discourse'" (Parkin 1982 i Hastrup 1992:118-9), og det var slik jeg opplevde det. Denne informanten hadde definert meg på en bestemt måte og stilte bestemte forventninger til meg ut fra det. "The ethnographer is reinvented by her position in the field and by her relations to the informants" skriver Hastrup (1992:120). Det viktigste verktøy en antropolog har når hun utfører feltarbeid, er seg selv, sine egne erfaringer og opplevelser, "... antropologen utfører feltarbeid med hele sin person" (Gullestad 2003:235). Det innebærer, som Fatimas kommentar viste, at det kan være vanskelig å holde deler av oss selv som privatperson og det som skjer i vårt privatliv atskilt fra hvordan vi fremstår som etnografer. Dette var tydelig fordi informantene og jeg hadde ulike ideer om moral knyttet til seksualitet og alkohol. Som etnograf på feltarbeid i egen by prøvde jeg å sjonglere rollene som "Monica på feltarbeid" og "Monica til vanlig". Jeg tenkte først jeg kunne organisere feltarbeidet som en vanlig jobb, hvor jeg kunne veksle mellom å være på jobb og ha fri, men fant fort at det ble vanskelig. Jeg opplevde flere ganger å møte på "feltet" i situasjoner hvor jeg hadde definert meg som "av feltarbeid". Det kunne være et besøk på skrivesalen på universitetet, av en informant som ville ha en kaffepause i det jeg var i ferd med å skrive om en episode hvor akkurat denne informanten var med, eller en sommerdag på Karl Johan, eller på vei inn i en bar i Oslo i mitt eget utdrikkingslag. Disse møtene sier noe om at informantene ikke tilhørte noe ghettoliknende miljø, og de sier noe om Oslo som flerkulturell by. Informantene og jeg levde på ingen måte i to atskilte verdener. På samme tid sier disse møtene også noe om posisjonering og om sosiale og kulturelle forskjeller. Sommerdagen på Karl Johan var jeg lettere kledd enn det jeg ville vært hvis jeg var "på feltarbeid", og den rollen jeg hadde i mitt eget utdrikkingslag var uforenelig med den rollen jeg hadde når jeg var sammen med informantene. Som i alle sosiale situasjoner, driver vi på feltarbeid i aller høyeste grad med inntrykkskontroll (jfr. Goffmann 1971). Vi ønsker å fremstille oss på en bestemt måte og vi har behov for å skjerme oss selv som antropologer, i likhet med at våre informanter også har behov for å skjerme deler av seg selv for

antropologens innsyn. Spenningsforholdet mellom privatperson og etnograf oppleves nok av de aller fleste etnografer uavhengig av om feltarbeidet gjøres ”hjemme” eller ”borte”.

Dorinne Kondo (1990) beskriver fra sitt feltarbeid i Japan hvordan hennes japanske naboer (som også ble hennes informanter) gikk rett inn i leiligheten hennes da hun lå syk og ikke hadde fått stelt seg eller ryddet i leiligheten.⁶² Kondo opplevde det som problematisk da en ryddig og velstelt fremtoning, i følge henne, stod sentralt i det japanske samfunnet. Hun ble tvunget til å vise sider av seg selv som hun ikke ville vise og som naboene heller ikke egentlig ville se.

”Arenaer som for den tradisjonelle akademiske antropolog var atskilt i tid og rom, trenges sammen” skriver Gullestad (2003:237). Dette gjelder ikke lenger kun feltarbeid i eget samfunn, men er, på grunn av moderne kommunikasjonsteknologi, også tilfelle ved feltarbeid i store deler av verden. En konsekvens av dette er at feltarbeidsperioden ikke lenger er/behøver å være en klart definert tidsepoke. Den starter ikke når man ankommer et sted og avsluttes ikke med en avreise. Det gir mulighet for å følge informantene og feltet i en lengre periode. Jeg har hatt god kontakt med flere av informantene gjennom deler av skriveprosessen og jeg har kunnet spørre om ting jeg har villet ha utdypet. Det har vært relativt enkelt for meg å følge med på hva som har skjedd i feltet etter at jeg avsluttet feltarbeidet. Det har gitt mulighet for å etterstrebe det Marianne Rugkåsa og Kari Trædal Thorsen kaller et ”kontinuerlig feltarbeid” (2003:20). Flere av de opplysningene jeg har fått om informantenes liv etter at feltarbeidet var formelt avsluttet, er integrert i oppgaven, spesielt i kapittel 8 om ekteskap, da med en kommentar om når informasjonen var innhentet.

To antropologer – ett felt

En søndags formiddag våren 1999 kunne kafégjester på *Fru Hagen*⁶³ observere to etnisk norske kvinner i ivrig samtale med en ung muslimsk kvinne med hijab. En kvinne iført hijab på *Fru Hagen* er i seg selv ikke noe vanlig syn, selv om det rett utenfor vinduene går mange kvinner ikledd hijab⁶⁴. Noe annet som også var spesielt ved denne situasjonen var at det her var snakk om to etnografer og en informant. Gjennom den klassiske antropologiske

⁶² Eksempelet med Kondo viser også at hva som er ”hjemme” og hva som er ”borte” ikke alltid er gitt jfr. diskusjonen om *anthropology at home*. Kondo oppvokst i USA med japanske foreldre, opplevde at japanere generelt, og hennes informanter spesielt, forventet at hun med sitt japanske utseende skulle føle seg og oppføre seg som en japaner og at Japan skulle være hennes ”hjemme”.

⁶³ En trendy kafé på Grünerløkka i Oslo.

⁶⁴ Grünerløkka er et av de områdene i Oslo med flest innvandrere.

litteraturen er vi blitt mer vant til det motsatte forholdet; én enslig etnograf og en eller flere informanter. Noen måneder ut i feltarbeidet mitt kom jeg i kontakt med Christine Jacobsen som jobbet med et sammenliknende prosjekt for IMER⁶⁵-programmet ved Universitetet i Bergen. Hun hadde også NMU og MSS som utgangspunkt for sitt feltarbeid. Christine og jeg dro begge stor nytte av det samarbeidet vi hadde. Vi arrangerte gruppesamtaler/intervjuer hvor vi utarbeidet temaer sammen på forhånd og vi diskuterte det som hadde kommet frem i disse gruppesamtalene etterpå. Vi var flere ganger på konferanser og møter sammen, og hadde dermed mulighet til å diskutere og reflektere rundt det vi hadde sett og hørt med hverandre. Vi ble også nyttige informasjonskilder for hverandre. Var Christine til stede på møter jeg ikke var så informerte hun meg etterpå og omvendt. Denne flyten av informasjon mellom oss, og det at vi diskuterte mange problemstillinger, stilte samtidig et skjerpet krav til etiske vurderinger. Hvor gikk grensen mellom en faglig antropologisk samtale og sladder om felles kjente? Hva kunne vi si til hverandre av det informantene hadde fortalt oss? Hadde Yasmin fortalt om sine gifteplaner til Christine slik at vi kunne snakke sammen om det, eller var det bare jeg som visste det? Slike vurderinger måtte vi ta fortløpende. Dette ”møtet” og samarbeidet med en annen antropolog tvang frem en refleksjon rundt begreper som ”mitt felt” og ”mine informanter” og *my tribe*- tendensen (jfr. Hoëm 1994). Det illusoriske i et slikt eierskapsforhold kom tydelig frem. Informantene er selvfølgelig aldri våre og feltet er aldri vårt. Norge er et lite land med relativt få innvandrere, og NMU og MSS er de eneste muslimske ungdoms- og studentorganisasjonene i Norge i sitt slag, og blir dermed kontaktet av flere som studerer, eller på andre måter skriver om unge muslimer i Norge.

Språk og behandling av sensitive data

I følge Eriksen (1999) er et av minoritetsforskningens største generelle problemer at forskerne ikke har god nok kjennskap til de aktuelle språkene. Et sentralt poeng i mitt empiriske materiale, og i analysen, er derimot at det nettverket jeg beveget meg i er flernasjonalt. Det er stor variasjon i informantene eller deres foreldres nasjonale, og dermed også språklige, bakgrunn. I noen tilfeller snakket de også flere språk hjemme. Dette gjaldt spesielt de med pakistansk bakgrunn, som i løpet av en dag kunne snakke panjabi, urdu, norsk og engelsk. De aller fleste av informantene behersket minst tre språk; morsmålet, engelsk og norsk. Enkelte snakket opp til fem språk. I tillegg hadde de med bakgrunn i ikke-arabisktalende land

⁶⁵Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner.

varierende arabisk-kunnskaper. De fleste kjente til, og brukte, religiøse ord og uttrykk, mens noen også kunne føre samtaler på arabisk. Et flertall hadde bodd i Norge hele eller store deler av oppveksten sin, og snakket derfor flytende norsk. I sammenhenger der personer med ulik språkligbakgrunn var samlet, ble det snakket norsk, med noen innslag av engelsk. Det var også norsk som ble brukt i NMU og MSS. Et bedre kjennskap til de ulike aktuelle språkene hadde sikkert vært en fordel, men fordi mange hadde nesten like dårlig kjennskap til flere av de andres språk som jeg, og siden norsk var det språket de brukte i fellesskap, mener jeg ikke at det førte til noen avgjørende mangel på forståelse og innsikt fra min side.

Miljøet informantene tilhører er relativt lite og gjennomiktig. NMU og MSS har jeg ikke forsøkt å anonymisere, noe som ville være nærmest umulig da de er de eneste organisasjoner av sitt slag i Norge. Organisasjonene har heller ikke ytret noe ønske om å være anonyme. Det at miljøet er så lite og at organisasjonene ikke er anonymisert, vanskeliggjør også en fullstendig anonymisering av informantene. Selv om navn, og i enkelte tilfeller opprinnelsesland, er endret, vil det likevel være mulig for enkelte av informantene å kjenne igjen andre. Selv om alle informantene har vært klar over at jeg har arbeidet med en oppgave, så har skillet mellom hva som er en vennsrelasjon og hva som er en antropolog-informant relasjon til tider vært diffus og problematisk. Jeg er bevisst på at informantene innimellom kan ha glemt at jeg har vært sammen med dem i kraft av å være antropolog. Derfor er opplysninger som kan være til skade for informantene utelatt, og private og intime temaer er gjort så generelle at de ikke kan føres tilbake til enkeltpersoner. En svakhet med en slik løsning er at informantene vil kunne fremstå som mindre mangfoldige enn det de er og at noe interessant materiale faller bort. Problemer knyttet til anonymisering, og mangelen på sådan, har kanskje tidligere vært mest påtrengende for de som har skrevet om mennesker i eget samfunn, men dette er nå i rask endring. Et eksempel på dette er debatten og hendelsene i kjølevannet av utgivelsen av *Bokhandleren i Kabul* (Seierstad 2002). Det viser at også de som skriver om mennesker i land som ansees å ligge fjernt fra Norge, både geografisk og sosialt, risikerer å stå ansikt til ansikt med problemer knyttet til anonymisering og sensitive opplysninger, og at beskrivelsens objekt gjør opprør mot sin beskrivelse (jfr. Tvedt 2004).⁶⁶ ”Omtale” blir ”samtale” som Gullestad (2003) skriver.

⁶⁶ Hovedpersonen i Seierstads bok, Shah Mohammad Rais, gikk til søksmål mot Seierstad for blant annet ærekrenkelse. Shah Mohammad Rais, som veldig mange nordmenn hadde lest om i Seierstads bok, kom til Norge i forbindelse med søksmålet og rakk sågar en liten opptreden på tv-programmet *Først og sist*.

Kapittel 3

Norskhetens grenser - konstruksjon av ”oss” og ”dem”

En muslim og en garnbutikk – to uforenlige elementer?

Sameen var en norskpakistansk jente på 20 år. Hun var født og oppvokst i Norge. Sameen definerte seg som praktiserende muslim og brukte hijab. Hun studerte alternativ medisin, og ved siden av studiene arbeidet hun i en garnbutikk. Hun fortalte at hun ofte opplevde at (etnisk norske) kunder reagerte når de så henne i butikken. Reaksjonene varierte fra forundring, til mistenksomhet og sinne. En gang hadde en av kundene spurt sjefen hennes om det ikke var skummelt ”å ha en muslim i butikken”. Den vanligste reaksjonen var at kundene spurte hvor hun kom fra. ”Jeg pleier å si: Jeg er norsk. Da står de der som et spørsmålstegn” fortalte hun meg og lo. De fleste spurte da videre hvor hun *egentlig* kom fra. ”Det holder ikke å si at man er norsk og muslim” sukket Sameen. Hun mente at enkelte var ekstra kritiske til henne på grunn av den jobben hun hadde:

I og med at det man forbinder en garnbutikk med er det tradisjonelle, klassiske norske. Hva har det med meg å gjøre [ler]. Det er kanskje det dem tenker på. De har litt vanskelig for å forstå det. Jeg skjønner ikke hvorfor det skal være så vanskelig. Det de ventet er en norsk husmor, for å si det sånn.

Sameen mente at det burde være en selvfølge å kunne være muslim og norsk:

Jeg føler at det er viktig for meg at jeg kan si at jeg er norsk og muslim. Jeg føler at jeg har like mye rett til å kalle meg norsk som alle andre. Jeg er født og oppvokst her. Det som blir annerledes er jo at jeg er muslim i tillegg. (...) Det å være norsk er jo så mye i dag. Det burde ikke defineres som det å være lys, eller at man har det og det levestet.

Sameen var født i Norge, var norsk statsborger, snakket flytende norsk, tok utdanning, hadde vært med i AUF og stemte ved valg. Likevel opplevde hun at nordmenn⁶⁷ reagerte når hun kalte seg norsk. Hun var litt mørkere i huden enn en gjennomsnittsnordmann (hvis noe slikt eksisterer), og hun bar hijab, det muslimske hodeplagget.

Klassifisering og kategorisering er en viktig del av det å være menneske og er sentrale temaer i antropologisk forskning. Kategorisering er grunnleggende for menneskers evne til å oppfatte, tenke, handle og tale (Lakoff 1987, Fadel 1999:219). Konstruksjonene av ”oss” og ”dem” handler om forutsetning for, og avgrensning av, fellesskap. Etnisk og sosial klassifisering er med på å skape orden. Slike klassifikasjoner er alltid kjønnete, og kjønn

⁶⁷Her sikter jeg til etnisk norske, men som vi skal se senere i dette kapitlet, eksisterte det også, ifølge de unge muslimene, skepsis mot å kalle seg, eller andre muslimer med innvandrerbakgrunn, ”norsk” blant både deres foreldre og dem selv.

spiller en sentral rolle i avgrensning av grupper og fellesskap. Kategorier oppstår og brukes alltid i bestemte historiske, sosiale og kulturelle kontekster, og inngår i maktrelasjoner mellom de som kategoriserer og de som kategoriseres. Dette omtaler Peter Hervik som ”navnenes makt og makten til å benevne” (Hervik i Fadel 1999:233). Sammenheng mellom klassifikasjon, språk og makt er viktig, og det er ikke lett å bryte med rådende former for klassifikasjon fordi de ligger nedfelt i språket. Kampen om retten til å navnsatte, det vil si å klassifisere og beskrive sosiale fenomener, er en integrert del av kampen om dominans mellom sosiale grupper. Strid om klassifikasjonene, betegnelsen på fenomener, er en del av en strid om ikke bare ord, men om innhold (Bourdieu 1995). I dette kapitlet vil jeg se på hvordan de unge muslimene kategoriserte seg selv og andre, og hvordan de opplevde å bli kategorisert av andre.⁶⁸ Et spesielt fokus vil være på de unge muslimenes forhold til begrepet ”norsk”. Jeg vil prøve å belyse de ulike posisjoner gjennom å fokusere på forskjellige personer. Disse posisjonene, identifiseringene og kategoriseringene, kunne være skiftende i forhold til situasjon og kontekst for den enkelte. Jeg vil bruke en gruppesamtale i NMU som ramme for min analyse. I tillegg bruker jeg andre stemmer samt beskrivelser av andre situasjoner.

En samtale om ”oss” og ”dem”, integrering og betydningen av ”norsk”

NMU-møtene bestod hovedsakelig av en ”dars”⁶⁹ om ulike temaer knyttet til islam og det å vokse opp som muslim i Norge. Etter ”darsen” pleide vanligvis flere å bli igjen og sitte og prate en stund, om innholdet i dagens ”dars”, eller om andre ting som opptok dem. Det kunne virke som om det for noen var lettere å ta opp temaer og komme med spørsmål når de var samlet på denne måten, enn det var under selve ”darsen”. Denne bestemte dagen, holdt Tariq dars om ”hjem og oppdragelse”, hvor han blant annet snakket om forholdet mellom foreldre og barn i en minoritetssituasjon. Etter ”darsen” ba vi⁷⁰ flest mulig bli igjen for å være med på en samtale om NMU og om det å være ung muslim i det norske samfunnet. Ni stykker, fire jenter og fem gutter, ble igjen for å delta i samtalen. Alle satte seg rundt et bord, hvor vi hadde satt frem saft, kaker og kjeks. Jacobsen og jeg hadde på forhånd utarbeidet noen temaer vi ville ta opp, men samtalen gled stort sett av seg selv, med enkelte styrings spørsmål fra vår

⁶⁸Hvordan de opplever å bli kategorisert av andre vil bli diskutert videre i neste kapittel, da spesielt i forhold til kategorien ”muslim”.

⁶⁹Foredrag.

⁷⁰Christine Jacobsen og jeg arrangerte denne gruppesamtalen i fellesskap (jfr. Kapittel 2).

side. Samtalen ble tatt opp på bånd.⁷¹ Det var hovedsakelig Ali, Fatima, Hassan, Rashid og Tariq som deltok i den delen av samtalen jeg her vil gjengi.⁷² Ali på 17 år og Fatima på 21 år hadde afghansk bakgrunn og kom til Norge da de var henholdsvis fire og syv år, Hassan på 20 år kom til Norge fra Marokko da han var 4 år, Rashid på 22 år hadde foreldre som kommer fra Pakistan, og var selv født i Norge, mens Tariq på 30 år kom til Norge fra Marokko da han var i slutten av tenårene. Alle hadde norsk statsborgerskap.

Ali snakket om den rollen muslimer som har vokst opp i det norske samfunnet kunne ha som brobygger mellom det norske samfunnet og foreldregenerasjonen. Det de prøvde, i

organisasjoner som NMU og MSS, var å leve i det norske samfunnet i lys av islam, sa han, dermed får vi med oss begge deler. (...). Derfor er det viktig at vi som andregenerasjon satser på å få mest mulig kunnskap om islam og blir best mulig integrert i det norske samfunnet.

Så rettet han på seg selv og sa at han ikke likte ordet ”integrere”. Fatima foreslo straks

”tilpasse”. Hassan mente derimot at ”tilpasse” ikke var noe bedre ord:

Alle vi som sitter her, vi er jo alle et bilde av det samfunnet vi lever i. Spørsmålet er: skal vi tilpasse oss det samfunnet vi lever i når vi gjenpeiler det? Nei, vi skal ikke tilpasse oss noe. Vi er et faktum, vi lever her.

Ali mente at Hassan måtte være enig i at for å bli godtatt ”må vi tilpasse oss i en viss grad til det norske samfunnet. (...) Nå er det vi som er fremmede her.” Ali spesifiserte ikke hvem ”vi som er fremmede” var, men sett i relasjon til ytringen om ”andregenerasjon” sin rolle, antar jeg at han ikke bare mente førstegenerasjons-, men også andregenerasjonsinnvandrere.

Hassan reagerte på det Ali sa, og skjøt inn: ”Vi er ikke det [fremmede] som andregenerasjon”.

Ali var ikke enig:

Nå bor vi i et land som opprinnelig ikke er vårt. Da er det sjelden at de som bor der, hva skal jeg si urbefolkningen [alle ler], de som bor her, de innfødte, tar initiativ. Vi som har kommet hit må ta initiativ først, da tror jeg det kommer litt interesse fra andre siden.

Ali og Hassans diskusjon berørte sentrale temaer og problemstillinger i norsk innvandrings- og integrerings diskurs. Den handlet om skillet mellom ”oss” og ”dem”, som ofte er et

⁷¹Gruppesamtalen fant sted etter at jeg hadde vært på feltarbeid i fem måneder, og de aller fleste av de som var med på samtalen hadde relativt god kjennskap til meg og mitt prosjekt. Samtalen ble arrangert et par uker etter konferansen i Stockholm, hvor de fleste av de som var med på samtalen hadde vært med. Jeg ga også en kort presentasjon av prosjektet mitt før samtalen startet.

⁷² Det er overrepresentasjon av menn som snakker i denne samtalen, sett i forhold til at det var nesten like mange jenter og kvinner som gutter og menn til stede. Jeg har ikke noe klart svar på hvorfor det var slik, for jentene og kvinnene var svært aktive i NMU. Det kan ha en sammenheng med at noen av de mest aktive unge kvinnene i NMU ikke var tilstede denne dagen, og det kan være at selve samtalsituasjonen gjorde at kjønnete normer som tilsier at gutter og menn kan være mer aktive enn jenter og kvinner, spilte inn. Jeg vil diskutere disse kjønnete normene utfyllende kapittel 5.

kontekstuellet skille, hvor hvem ”oss” og ”dem” er, forblir udefinert, og om hva integrering innebærer. Hvor ligger ansvaret for integrering, og i hvilken grad må minoriteten tilpasse seg majoriteten? Ali opererte med en klar vi-dem dikotomi, og med essensialistiske identitetsforståelser som vi kan gjenfinne i den norske integreringsdebatten, ytre fra aktører på majoritetssiden. Han snakket om ”vi som er fremmede” og ”de innfødte”, og pekte på betydningen av opprinnelse. Hassan derimot forsøkte å åpne opp denne dikotomien, ved å si at alle som bor i Norge er en del av det norske samfunnet, og at andregenerasjonsinnvandrere ikke er ”fremmede”. Gjennom å legge integreringsansvaret hos ”innvandrerne” fremstilte Ali ”innvandrere” som aktive, og majoriteten, ”urbefolkningen” som passive, og unngikk dermed et passiviserende offerstempel. Dette er temaer og problemstillinger jeg vil komme tilbake til i dette kapitlet, og i løpet av hele oppgaven.

Rubina Rana, en arbeiderpartipolitiker med pakistansk bakgrunn, ble valgt til leder av 17. mai komiteen i Oslo i 1999, det samme året jeg gjorde feltarbeid. Som leder av komiteen skulle hun gå først i 17. mai toget og holde tale foran slottet.⁷³ Flere av samtaledeltakerne var ikke spesielt opptatt av denne saken og var ikke helt sikker på hva Rubina Ranas oppgave innebar. Rashid var den eneste som tok et eksplisitt positivt standpunkt til at Rana hadde fått dette vervet:

Jeg synes det er bare bra at hun gjør det. Det er en måte å integrere seg på. Du er en del av den norske kulturen. Vi skal bli norske muslimer, greit, 17. mai er et kjempebra arrangement.

På spørsmål om samtaledeltakerne kunne se for seg NMU med egen fane i 17. mai toget svarte de at det ikke var relevant i praksis fordi ingen andre religiøse organisasjoner gjorde det. Tariq sa at han så for seg at kommende generasjoner kunne feire 17. mai og identifiseres seg med det norske, men at han selv hadde problemer med det. Rashid reagerte på dette:

Jeg skjønner ikke. Har du akseptert norsk statsborgerskap, så må du også feire det som er den norske stats...konstitusjonsdag eller noe slikt. Du må jo føle en slags tilknytning. Er ikke det naturlig?

Rashid mente altså at å føle en slags tilknytning til Norge kom som en naturlig konsekvens av å være norsk statsborger. Tariq var uenig med Rashid og trakk inn betydningen av å føle seg godtatt:

En ting er norsk pass, men føler man seg for eksempel godtatt? Det er mulig at det er OK miljøer eller hva det måtte være ... Men, jeg føler meg ikke godtatt, for eksempel, etter 12 år, når jeg sitter med en arbeidskollega og vedkommende snakker om utlendinger og liksom ser på meg, eller stiller sånne spørsmål: spiser du norsk mat? Så ofte vil du føle deg som om du

⁷³ Det var første gang en med innvandrerbakgrunn fikk denne oppgaven. Rana møtte mye motstand og hadde blant annet mottatt en rekke trusselbrev.

nettopp har kommet. Det er et sånn følelsesproblem, ikke sånn formaliteter, men det er følelser...

Spiser du norsk mat? - mat som kulturell identitetsmarkør

Tariq brukte spørsmålet om han spiste ”norsk mat” som et eksempel på at han aldri følte seg godtatt. Det kan kanskje ved første øyekast se ut som et nokså tilfeldig eksempel og et uskyldig spørsmål. Jeg velger å tro at det ikke var tilfeldig at han brukte nettopp mat som eksempel, da mat og matskikker kan fungere som sterke kulturelle identitetsmarkører, som skiller ”oss” fra ”dem” (Bourdieu 1995⁷⁴). For det første kan vi anta at Tariq oppfattet spørsmålet, om han likte norsk mat, som et spørsmål om hvor integrert han var i det norske samfunnet. Det å spise ”norsk mat” blir et integreringsbarometer. Tariq oppfattet det slik at spørsmålsstilleren mente at hvis Tariq spiste norsk mat var han mer integrert enn hvis han ikke spiste norsk mat. For det andre opererte spørsmålsstilleren med en kategori, ”norsk mat”, som forble udefinert, men samtidig ekskluderende fordi den ikke rommet den maten spørsmålsstilleren antok Tariq spiste til vanlig.

Aisha hadde samlet 11 unge kvinner hjemme hos seg, i tillegg til seg selv og meg. Kvinnene var mellom 17 og 34 år og hadde svært forskjellig bakgrunn. De fleste var født eller hadde vokst opp i Norge, mens tre, deriblant Aisha, hadde kommet til Norge som voksne. Kvinnene hadde bakgrunn fra Bosnia, Irak, Iran, Marokko, Somalia, Sverige/Spania, Syria og Tyrkia, i tillegg til én annen kvinne, og meg, som var ”bare norske”, som det ble sagt. Aisha hadde laget masse nydelig mat og hadde lagt en stor duk utover hele gulvet, hvor vi satt og spiste. Maten var ”typisk afrikansk” forklarte Aisha. Vi roste maten, spesielt noen kyllinglår stekt i honning som flere ville ha oppskriften på. Etter å ha snakket om maten Aisha hadde laget, gikk samtalen over til å dreie seg om de ulike landenes matskikker. Kvinnene roste hverandres matskikker. Norsk mat ble ikke nevnt i denne sammenhengen, verken av meg eller noen andre. Ipek fortalte at hun hadde vært på indisk restaurant. De andre fra jobben, som var etnisk norske, hadde snakket om hvor eksotisk og deilig maten var. Ipek lo når hun fortalte det til oss, og sa ”Sånn mat spiser jo vi hver dag. Vi er ganske heldige.” Ipek var ikke indisk, men var født i Norge og hadde foreldre som kom fra Tyrkia. Ingen av de andre kvinnene på festen hadde indisk bakgrunn. Begrepene ”vi” og ”sånn mat” hadde dermed videre konnotasjon enn, og ble definert ut fra andre faktorer enn, det nasjonale og etniske.

⁷⁴ Bourdieu ser på hvordan blant annet mat og matskikker er knyttet til, og uttrykker, klassetilhørighet og sosial stratifisering. Jeg mener dette også er overførbart til etnisitet.

”Eksotisk og deilig mat” ble brukt som en motsetning til ”norsk mat”, ut fra en bestemt forestilling om hva etniske norske spiser, og kunne derfor fungere som en fellesbetegnelse for den maten. Det var tydelig at mat og matkultur var noe de var stolte av, og et område både de og ”nordmenn” mente ”innvandrere” hadde mye å tilføre det norske samfunnet på. Mat og matskikker ble også nært knyttet til islam av informantene. Da vi tok toget hjem fra Stockholm etter SMUF-konferansen, hadde Aisha pakket med den maten som var igjen fra frokosten i en stor kurv, for at vi skulle ha det som lunsj på toget. Da det ble lunsjtid delte ikke Aisha ut mat bare til oss som hadde vært på konferansen, men gikk smilende gjennom hele kupeen vi satt i, og den neste, og tilbød alle litt mat. Dette førte til at stemningen i kupeen ble lystig og jovial. Høflighet, omtanke og sjenerøsitet på generell basis, og spesielt i forhold til mat, ble definert som sentrale muslimske dyder av informantene. Aisha og de andre kvinnene forklarte at man i følge islam alltid skal dele mat med andre og at man aldri skal spise uten å tilby andre mat.⁷⁵ Dette var noe alle de unge muslimske kvinnene var påpasselige med, og det hendte aldri at de ikke tilbød meg noe av maten sin når de spiste⁷⁶. Matreferanser fungerte som en identitetsmarkør som skilte ”oss” fra ”dem” også fra minoritetens side, som et område hvor et udefinert ”vi” skilte seg fra ”dem” (nordmenn). Mat er med andre ord en kategori som medvirker til virkelighetsforståelsen. Mat fungerer også ofte som et skille mellom kjønn hvor det ofte er slik at matlaging og det å tilby mat er sterkt relatert til kvinnelighet (Fürst 1995). Å dele mat med andre og å gi mat som gave var hovedsakelig noe de kvinnelige informantene var opptatt av. Det var med andre ord kjønnen islamsk dyd.

”Vi utlendinger”, ”vi mørkhudede” og ”typiske pakistanere”

Ali snakket om ”vi fremmede” som en motsetning til ”de innfødte” eller ”de som bor her”. Informantene tok ofte i bruk et, som regel, udefinert ”oss” som en kontrast til ”nordmenn” og ”det norske”. Om ”vi” og ”oss” representerte de med bakgrunn fra samme land, eller ”vi muslimer” eller et mer omfattende ”vi med innvandrerbakgrunn” varierte kontekstuell og situasjonelt. Lubna, for eksempel, sa: ”Jeg går i klasse med en marokkansk jente. Vi har

⁷⁵ Jeg ble også forklart at å dele mat med en sulten eller å ha med seg mat og gå på besøk ved for eksempel fødsel eller dødsfall, ga ”hassanat” (arabisk for belønning, poeng, her i betydningen ”å gjør noe godt i Guds øyne” (Jacobsen 2002:232)

⁷⁶ En antropologistudent på feltarbeid kan glemme både høflighet og Mauss’ læresetning om resiprositet og om at gaver innebærer en plikt til å motta (Mauss 1995). Det fikk jeg smertelig erfare da jeg skulle hilse på svogeren til en av kvinnene for første gang, og han straks tilbød meg en pære, noe jeg som takket nei til fordi jeg var mett. Kvinnen irettesatte meg med en gang og sa at det var uhøflig å ikke ta i mot det man ble tilbudt. Jeg levde dermed opp til bildet av etnisk norske som uhøflige når det kom til mat.

samme kultur, samme alt, men hun snakker berberisk og jeg snakker urdu så vi har ikke noe fellesspråk bortsett fra norsk”. Selv om Lubna var født i Norge av pakistanske foreldre, venninnen hadde norsk-berberisk-marokkansk bakgrunn, hadde de likevel, i følge Lubna, ”samme kultur, samme alt”. Slik jeg oppfatter det viste Lubna her både til en felles muslimsk kulturarv og til de felles erfaringer det å vokse opp som etnisk minoritet i Norge ga.

Informantene fortalte at de hadde fellesskapsfølelse med andre med innvandrerbakgrunn, hovedsakelig muslimer, men ikke nødvendigvis. Denne fellesskapsfølelsen var basert på like erfaringer, deriblant felles barndomsopplevelser. Mat, lukt, oppdragelse og erfaringer med å være synlig annerledes enn majoritetsbefolkningen, utgjorde en *common ground*, en ”felles grunn” (jfr. Fagerlid 2001). Referanse til ”felles grunn” ble også trukket frem av informantene som et premiss for forståelse. Under en samtale med Gülay så hun på meg og sa:

Du nikker og smiler og ser ut til at du forstår, og da tenker jeg at du forstår, men så tenker jeg: kan hun egentlig forstå hva jeg snakker om? Våre liv er jo så forskjellige.

Gülay vektla det Barth omtaler som *limitations on a shared understanding* (Barth 1969:15).

Gülay var vokst opp i Oslo, hadde flere etnisk norske ikke-muslimske venninner og hun studerte ved universitet i Oslo, i likhet med meg. Iman, som var den tredje parten i samtalen, var vokst opp i Irak og kom til Norge som 17-åring. Likevel mente Gülay at hun og Iman hadde en felles grunn som ga grunnlag for en forståelse hun var usikker på om jeg hadde.

Østberg beskriver en utbredt tendens til at unge med pakistansk bakgrunn har mindre kontakt med etnisk norske ungdommer i ungdomstiden og mer med ungdom med samme etniske bakgrunn og samme kjønn, men der det i hennes studie er en tendens til at de velger venner med samme etniske, det vil si pakistansk bakgrunn, er denne tendensen ikke like påfallende i mitt materiale. Informantenes søkte venner og fellesskapsfølelse, ikke nødvendigvis blant folk med samme nasjonale eller etniske bakgrunn, men blant andre muslimer.⁷⁷

Som sagt var hvem de definerte seg som kulturell lik eller forskjellige fra, avhengig av situasjon og kontekst. I forbindelse med ekteskap kunne kulturell likhet trekkes frem som argument *for* å gifte seg med en med samme etniske bakgrunn; ”det er fordeler med å gifte seg med en som har samme etniske bakgrunn som meg selv for vi har lik kultur”, eller som argument *mot* å gifte seg med en med samme etniske bakgrunn, men som var vokst opp i ”hjemlandet”; ”i hjemlandet har de en annen kultur enn vi som er oppvokst her i Norge”. Selv om informantene brukte betegnelser som ”hos oss”, ”i mitt/vårt samfunn”, ”vår kultur” var

⁷⁷ Jeg vil utdype det faktum at de søkte sammen som ”muslimer” i neste kapittel.

det ofte de ikke definerte seg selv som en av denne kategorien (jfr. Jacobsen 2002:60). Alle vektla at de selv ikke var typiske representanter for sin etniske gruppe. ”Tyrkere flest er annerledes enn meg” og ”Jeg er ikke sånn typisk pakistaner” var vanlige kommentarer. Det de kalte ”typiske” representanter fra sin etniske gruppe var mer ”tradisjonsbundne” (noe informantene relaterte til at de ikke skilte mellom religion og kultur), de kom fra landsbygda og de hadde lite eller ingen utdanning, ifølge informanten. Flere av de unge kvinnene med tyrkisk bakgrunn sa at tyrkere i Norge var lite opptatt av, og heller ikke forstod verdien av utdanning.⁷⁸ Som en sa:

Når jeg drar til Tyrkia, på ferier og sånn, så er det: ”å, så bra at du kom inn [på medisinstudiet] og blir lege” og slikt. Men her [blant norsk-tyrkere] er det: ”hvorfør i all verden? Hva er det du holder på med?”

Mange mente at den gruppen som hadde innvandret til Norge fra ”deres land” heller ikke ga et riktig bilde av det landet de kom fra. Gülay ordla seg slik:

Det er som vi lærte, flaskehalsprinsippet: det kommer noen og så tror man at alle som er der er sånn som de der. Men vi kommer jo fra et land hvor det er professorer og hvor det finnes vaskehjelper. Men de som kom hit de var jordbrukere. Det betyr ikke at alle er jordbrukere. (...) Sånn som hvis man tar for seg Iran, for eksempel, med revolusjonen der, så var det jo mange flyktninger. Da var det jo flyktninger som var høyt utdannet som greide å komme seg ut, ikke sant. Så folk hadde den ideen om at alle iranere er leger, eller alle iranere er ingeniør, fordi det er de representantene de fikk fra Iran.

Dette avstandstandstaken til de ”typiske innvandrerne” kan være et uttrykk for egne erfaringer av forskjellighet, som jenta jeg har sitert ovenfor. Det kan samtidig forstås som uttrykk for symbolsk vold (Bourdieu og Wacquant 1995, Prieur 2004:147)⁷⁹; de hadde tatt innover seg nedvurderingen av ”typiske innvandrere” de opplevde i den norske offentligheten og ville distanseres seg fra den.⁸⁰ En av de unge kvinnene som hadde pakistansk bakgrunn ga uttrykk for dette i hennes forhold til Pakistan:

Jeg har ikke noe forhold til Pakistan. Det er mer det når noen sier noe om Pakistan så er jeg på plass. Ellers så er det sånn at Pakistan er et drittland som jeg aldri kommer til å dra til liksom. (...) Det er vel kanskje fordi det bildet jeg har av Pakistan er av kuer og bønder. Det er det bildet jeg har av dem. Og det kan jo være at jeg som andre nordmenn, henter ideene mine fra pakistanerne her. (...) Marokko har fine strender og folk drar jo dit på ferie. Så det er mye kulere å si at jeg er fra Marokko enn å si at jeg er fra Pakistan. Pakistan, det er jo liksom ingenting. De eneste som drar dit, er der for å forske og finne ut hvor jævlig det egentlig er.⁸¹

⁷⁸ Flere av informantene mente at dette var annerledes blant pakistanere, som de mente var opptatt av utdanning.

⁷⁹ Bourdieu definerer symbolsk vold slik: ”Den symbolske valden er, for å seie det så enkelt som råd er, den formen for vald som blir utøvd overfor ein sosial agent som sjølv er delaktig i valden. (...) Dei sosiale agentane er medvitne agentar som, sjølv om dei er underlagt føringar, medverkar til å produsere verknadene av dei styrer dei i den grad dei struktureer det som styrer dei” (Bourdieu og Wacquant 1995:153).

⁸⁰ Ifølge Østberg kom de pakistanske innvandrerne fra det som kan kalles en urban og rural middelklasse, og flertallet hadde lengre skolegang enn gjennomsnittet i Pakistan (Østberg 2003:21). Synet på pakistanske innvandrere som jordbrukere uten utdanning, er dermed ikke dekkende. De unges syn på den første generasjonen innvandrere kan være preget av den generelt lave status denne generasjonen har hatt i det norske samfunnet og de lavstatusyrker et flertall av dem hadde.

⁸¹ Hun siktet til *Mashallah: en reise blant kvinner i Pakistan* (Storhaug 1996b).

Som Prieur påpeker, går identifiseringen parallelt med en disidentifisering (2004:143).

Informantene tok avstand fra noen av dem de ble identifisert med. Ali fortalte at på den skolen han hadde gått på året før, hadde han vært ”den eneste utlendingen der”, som han selv kalte det, men så nølte han litt før han sa:

... greit det var en innføringsklasse der, men jeg synes ikke de representerte utlendinger på en ordentlig måte; for det første; det var de som hadde bodd her i ett og to år, ikke sant, og skulle lære seg språket, de gikk toårig grunnkurs, og de gikk med nasjonaldrakten sin, ikke sant, pakistanske jenter som gikk med pakistanske klær, ikke noe kontakt med nordmenn, alltid bråk i klassen, med en eller annen gutt som hadde slått læreren eller noe sånn.

I sin beskrivelse av de som ikke ”representerte utlendinger på en ordentlig måte” trakk Ali frem aspekter som kan gjenfinnes i det Gunhild Farstad (2004) kaller ”den kjønnede integreringsdiskursen”; ”innvandrerejenter” som tradisjonelle (”pakistanske klær” ble av flere av informantene forbundet med det å være tradisjonell og umoderne)⁸² og isolerte, og ”innvandrergutter” som problematiske og kriminelle. Begrepet ”utlending” var med andre ord kjønnnet. Ved å distansere seg fra andre ”utlendinger” proteserte Ali mot at han som hadde bodd i Norge det meste av livet sitt, snakket flytende norsk, var opptatt av utdanning og ”oppførte seg ordentlig”, skulle settes i bås med noen som kun hadde bodd i Norge i ett år, ikke snakket norsk og så videre.⁸³ Bruken av begrepet ”utlending” viser på samme måte som begrepet ”typisk pakistaner” en homogeniseringsprosess, hvor noen med innvandrerbakgrunn kategoriseres og homogeniseres av andre med innvandrerbakgrunn. Ali protesterer mot å bli definert som ”utlending” samtidig som han omtalte seg selv som ”utlending”. Defineringen av seg selv som ”utlending” viste at han var bevisst majoritetens kategorisering av ham, og den hadde et element av ironi.⁸⁴ Begrepet ”utlending” var mangetydig og reflekterte ulike meningsunivers i Alis liv, og var del av en motsetningsfull, kontinuerlig dialog i Ali. Denne dialogen viser hvordan ytre kategorier kan i inkorporeres i en persons ”indre tale” (Jfr. Vygotsky i Holland et al. 1998), men likevel forbli motsetningsfylt.

Betydningen av ”å bli godtatt” - møte med diskriminering

I diskusjonen om 17. mai og betydningen av statsborgerskap viste jeg hvordan Tariq skilte mellom statsborgerskap og følelsesmessig tilhørighet. Han mente den følelsesmessige

⁸² Flere av Anderssons informanter beskrev det å bruke pakistanske klær som et uttrykk for å være en ”typisk pakistaner” (Andersson 2000:139), jfr. det jeg skrev overfor om ”typiske pakistanere”.

⁸³ I den norske samfunnsdebatten skiller det ofte ikke mellom første- og andre generasjonsinnvandrere i, alle oppfattes som ”innvandrere”, og innvandringsdebatt og debatt om asylsøkere blandes med integreringsdebatt (Gressgård 2003).

⁸⁴ Tidligere i samtalen hadde han lattermildt kalt den norske majoriteten for ”urbefolkning” og ”de innfødte”, og vennen hans hadde etterpå kalte ham for ”svarting” og lo.

tilhørigheten var avhengig av opplevelsen av å bli godtatt. Å føle tilhørighet var ikke noe som kom med pass eller noe han bare kunne bestemme seg for. Det var, som han sa, ikke formaliteter, men ”et følelsesproblem”. Fatima nikket og var enig: ”Jeg har norsk pass, men jeg føler meg ikke mer norsk for det”. Hun viste til sine møter med norsk passkontroll:

I stortingsmelding nummer fjorten om det flerkulturelle Norge, det er så vakre ord og sånn, og innvandrere er så fine og kategorisering og definisjoner og sånn som er på spill. Men hver gang jeg var med nordmenn ... jeg ble med nordmenn til Sverige, og liksom, jeg trengte ikke å ta med pass, ingen av dem hadde med seg pass, men jeg visste at jeg kom til å bli stoppet. Så sier han på passkontrollen; ”ja hvor kommer du fra?” ”Jeg er norsk, jeg har norsk pass og sånn”. Han bare: ”ja hvor er passet ditt?”

Både Fatima og Tariq pekte på hvordan de ble møtt av aktører i majoritetsbefolkningen.

Men der Fatima reagerte med sinne og frustrasjon, mente Rashid at slike ting, som det å bli spurt om pass, ikke var noe å ta seg nær av og at det var forståelig at de som ikke ”ser norske ut” blir utsatt for ekstra kontroll, og tok det heller ”litt humoristisk”:

Jeg tar ikke såne ting så veldig tungt lenger. For eksempel når jeg kom fra London en gang så skulle jeg gjennom passkontroll. De fleste gikk bare igjennom; rødt pass, rødt pass. Jeg hadde ikke rødt pass en gang. Så stoppa han meg; ”norsk pass og sånn?” Og så spurte han; ”snakker du norsk?” Så sa jeg; ”ja, snakker du?”. Så begynte han å le. Man må ta ting litt humoristisk. Det er helt naturlig at de stopper meg, for jeg ser jo ikke norsk ut, jeg har mørke øyne...

Rashid hadde erfart at sinne og frustrasjon ikke førte noen vei. For ham ble ”å ta det humoristisk” en måte å vise styrke på. Ved å ”ta det humoristisk”, ble han ikke et offer. Gjennom å stille passkontrolløren samme spørsmål, snudde Rashid situasjonen, og viste passkontrolløren indirekte hvor dumt han syntes spørsmålet var. Han holdt opp et speil for passkontrolløren. Som et annet eksempel på hvordan ”ta slike ting litt humoristisk” nevnte Rashid at han og hans norsk-pakistanske studievenner alltid ble spurt om hvor de ”egentlig kom fra” av eldre eksamensvakter når de tok luftepauser under eksamen. Han fortalte at enkelte av vennene hans pleide å ha med seg ferdig skrevne lapper på eksamen med svarene på alle de spørsmålene eksamensvaktene pleide å stille, som ”hvor de egentlig kom fra”, ”om de likte Norge” og ”hvorfor de snakket så godt norsk”. Når eksamensvaktene begynte å spørre dem ut, ga de norsk-pakistanske studentene dem bare lappen med alle svarene. I likhet med Rashids spørsmål til passkontrolløren var dette en måte å få fokuset bort fra seg selv og over på utspørrerens ”dumhet”.

Fatima og Rashid reagerte forskjellige på denne typen forskjellsbehandling. Det var variasjon blant informantene i forhold til hva de regnet som rasisme og diskriminering, hvordan erfaringer med diskriminering ble opplevd og fortolket, og hvilke strategier de brukte for å

takle diskriminering.⁸⁵ Da en av de unge kvinnene fortalte om en gang hun ble møtt av en sur og negativ dame på jobbintervju, og sa at det sikkert var fordi damen ikke likte innvandrere og kvinner med hijab, innvendte Ipek at det kunne jo være damen rett og slett hadde ”en dårlig dag”, og at hennes oppførsel ikke behøvde å ha noe å gjøre med damens syn på innvandrere i det hele tatt. Andre igjen viste forståelse for nordmenns skepsis, og sa, i tråd det Ali sa om at ansvaret for integrering i utgangspunktet ligger på ”dem selv” fordi de er annerledes. Sevim sa for eksempel:

Jeg vet at andre har opplevd mye rasisme og dårlige holdninger. Men selv har jeg ikke opplevd noe slikt. Jeg tror det har med personlighet å gjøre.

Hun fortalte om to jenter som hadde gått i klassen hennes på barneskolen som ikke var blitt godtatt av de andre barna. ”Den ene var norsk og den andre pakistansk”, sa Sevim, ”så det var ikke på grunn av hudfarge eller noe at de ikke ble godtatt. De ble ikke godtatt fordi de ikke integrerte seg.” Hun sa at hun selv ”bare hadde opplevd diskriminering indirekte”, for eksempel at hun hadde ringt på jobber som var annonsert ledige, men da de fikk høre at hun hadde tyrkisk bakgrunn så sa de at stillingen var besatt. Å bli godtatt og integrere seg var for Sevim altså et individuelt ansvar, og gjennom å gjøre det til et individuelt ansvar distanserte hun seg fra offer-rollen. Denne individualiseringen kan tolkes som et uttrykk for et ønske om å definere seg bort fra den stigmatiserende kategoriseringen som konstruerer ”innvandrere” som homogene andre (Andersson 1999, Jacobsen 2002:94). Disse situasjonene hvor Sevim hadde opplevd det hun kalte indirekte diskriminering var ikke ansikt-til-ansikt-møter og avvísningen handlet derfor for Sevim ikke om henne som person. I ansikt-til-ansikt-møter mente hun at hun hadde ansvar for å gi et riktig inntrykk av seg selv og eventuelt korrigere ”andres” uriktige bilde. Et eksempel på det var hennes beskrivelse av et jobbintervju hvor hun ”tilfeldigvis hadde hatt på seg sort skjørt, sort genser og sort hijab”. Hun fortalte at hun startet jobbintervjuet med å le og si til de som intervjuet henne at hun ikke alltid pleide å gå så dystert kledd og at hun ikke var fundamentalist. Hun hadde fått jobben med engang, noe som nærmest overrasket henne tatt i betraktning hvordan hun var kledd, sa hun. Som jeg vil komme tilbake til i kapittel 6, oppfattes hijab som provoserende av mange ”nordmenn”⁸⁶ og kvinner med hijab opplevde diskriminering blant annet i arbeidslivet.

⁸⁵ Prieur (2004:114-125) og Jacobsen (2002:86-110) beskriver også denne variasjonen i reaksjoner blant informantene i sine studier.

⁸⁶ Det vil her si etnisk norske ikke-muslimer, men som jeg vil diskutere i kapittel 6, kan hijab også oppfattes som provoserende av flere muslimer.

Da Rashid svarte at han tok slike saker ”litt humoristisk”, lå det muligens en underliggende antydning om at han mente Fatima var for hårsår når hun ble sint på passkontrolløren. Fatima ble tydelig irritert og svarte:

Det er ikke det at det er en gang hvert femte år. Det er stadig blick, og jeg mener, hadde jeg brydd meg om det så hadde jeg ikke vært kommet så langt med min identitet per i dag, da hadde jeg sittet i en krok og aldri gått ut og bare klaget til mine foreldre: jeg vil ikke bo her. Jeg vil bo her, og derfor så mener jeg at nordmenn må vekk med slike holdninger.

For å forstå Fatimas reaksjon og irritasjon må det å bli stoppet i passkontrollen og ”blikkene” forstås som deler av et gjentakende mønster. Fatima sa at de hele tiden møtte hindringer i

Norge. Ali pekte også på den stadige, dagligdagse påminnelsen om deres annerledeshet:

Vi blir hele tiden minnet på av sånne småting; det går ikke inn på folk, men du blir stadig minnet på at; du er ikke norsk. [Fatima skyter inn; ”du er ikke helt norsk]. Du er ikke helt norsk.

Fatima og Ali fremhevet at diskrimineringen ”ikke gikk inn på dem”, samtidig som de tydelig viste at det gikk inn på dem. Jeg forstår deres fremhevelse av at ”det ikke gikk inn på dem” på samme måte som Sevims individualiseringsstrategi, som en måte å fri seg fra offerrollen.

Mange av informantene beskrev, i likhet med Fatima og Ali, den daglige, ofte implisitte, diskrimineringen eller opplevelsen av annerledeshet, det Prieur beskriver som ”summen av små krenkelser” (Prieur 2004:111) og Gullestad som ”de små tilsynelatende harmløse drypp” (Gullestad 2002) som vanskeligst.⁸⁷ Jeg spurte Sameen som jeg presenterte i begynnelsen av kapitlet, om det var slitsomt med de stadige spørsmålene om hvor hun kommer fra. Hun svarte:

Jeg føler det. Akkurat når det gjelder den jobben min, så føler ikke jeg at jeg skulle behøve å si noe tilbake. Det har ikke noe med jobben min å gjøre. Men det er jo selvfølgelig folk som er nysgjerrige. (...). Jeg er like uforberedt hver gang. Jeg stopper litt og så – jo, du jeg er...

De unge muslimene følte at deres etniske bakgrunn (og deres religiøsitet, jfr. neste kapittel) ble gjort imperativ i situasjoner hvor de selv mente den ikke var relevant.⁸⁸

”En mørkhet muslim” og betydningen av statsborgerskap

I NMU-samtalen snakket Rashid om erfaringer med fordommer:

Jeg har bodd i forskjellige steder av landet da, og noen ganger har jeg vært den eneste innvandreren eller utlending. Og da har jeg faktisk merket, at i begynnelsen så er det faktisk veldig mye sånne fordommer og veldig mye sånn... du kan si det er en sånn avstand, der

⁸⁷ Informantene fortalte derimot sjelden om rasistisk vold. Det kan ha en sammenheng med at informant utvalget hovedsakelig bestod av jenter. Prieur finner en tydelig kjønnsforskjell i sin studie, hvor guttenes erfaringer var flere og gjerne av grovere karakter enn jentenes. Ifølge Prieur kan det skyldes blant annet at gutter med innvandrerbakgrunn tilbringer mer tid ute på offentlige arenaer og dermed også har flere erfaringer, at etniske norske tillater mer rasisme overfor menn enn overfor kvinner og/eller at menn med innvandrerbakgrunn oppfattes som mer provoserende enn kvinner med innvandrerbakgrunn (Prieur 2004:117-118).

⁸⁸ Selv om det å ta med seg ferdig skrevne svar til eksamensvaktens spørsmål er ”å ta ting humoristisk” som Rashid kalte det, forteller det også om hvor slitsomt det er å hele tiden bli avkrevd svar om ens opprinnelse, selv under en eksamen hvor etnisitet sannsynligvis oppfattes som lite relevant av de norsk-pakistanske studentene.

skiller du deg ut. Men jo nærmere du kommer Oslo, så er de så vant med å se mørkhudede at ... de kan godt være rasister, men du møter ikke de blikkene så ofte, de møter du jo lenger unna du går fra Oslo.⁸⁹

Senere i samtalen presiserte Rashid at han ofte hadde vært den eneste ”mørkhudede eller muslimen i klassen”. Det hendte flere ganger at informantene brukte ordene ”muslim”, ”mørkhudet” eller ”innvandrere” nærmest som ekvivalenter når de fortalte om opplevelser hvor de var blitt utsatt for diskriminering og/eller følte seg ”annerledes” enn majoriteten. Hvis man ser bort fra eventuell klespraksis som for eksempel hijab, er den religiøse identiteten ”muslim” i utgangspunktet ikke noe en kan se på et menneske. Når de brukte begrepene ”mørkhudet” og ”muslim” som ekvivalenter på denne måten, tolker jeg det som at de viste til hvordan andre kategoriserte dem. Informantene hadde både et religiøst og et kroppslig utgangspunkt (Prieur 2004:148) som gjorde dem annerledes enn prototypen på en majoritetsnordmann. I den norske offentlige debatten brukes begrepene ”nordmenn” og ”muslimer” som to motsetninger (Gullestad 2002:91), og prototypen på en innvandrere, eller en med innvandrerbakgrunn, i Norge i dag er en ”mørkhudet muslim” (ibid., Hervik 1999). Den synlige annerledesheten og den religiøse annerledesheten henger sammen, og utgjør dermed et dobbelt stigma. Dette kan relateres til hva som blir definert som ”norsk”, hvor grensene for kategorien norskhet går, og baserer seg på en forståelse av at ”norsk” ikke rommer mennesker med mørkere hudfarge eller muslimer. Ut fra en slik forståelse blir dermed Sameen, en muslim som var noe mørkere enn ”gjennomsnittsnordmannen”, som kalte seg norsk, en anomali. Hun stod utenfor klassifikasjonssystemet. Sameen pekte på grensene for norskhet, i uttalelsen som jeg gjengav i begynnelsen av dette kapitlet: ”Det å være norsk er jo så mye i dag. Det burde ikke defineres som det å være lys, eller at man har det og det levesettet”. Sameen skilte mellom hva som var ”virkeligheten”, og den definering av hvordan det burde være. Hun viste at kartet, hvordan begrepet ”norsk” brukes, ikke stemte med terrenget, det vil si de som faktisk bor i Norge, har norsk statsborgerskap og opplever seg som ”norske”. Et multikulturelt samfunn er også med på å gjøre etnisk norske mer hvite, de blir observant på farge (Hervik 1999). Innvandrere med mørk hud gjør ”nordmenn” mer hvite. Jacobsen peker på at forholdet mellom majoritet og minoritet i Norge i mindre grad konseptualiseres innenfor en rasediskurs, enn i blant annet USA og Storbritannia (Jacobsen 2002:43-8). Hun mener hudfarge først og fremst er et tegn på om man ”har kommet utenfra”,

⁸⁹ Flere av de unge muslimene snakket om hvordan de møtte forskjellige reaksjoner på deres ”annerledeshet” på østkanten av Oslo og vestkanten av Oslo. De konstaterte at på ”Østkanten” var de mer vant til ”sanne som oss”, mens ”Vestkanten” var mer som ”bondelandet eller bygda” hvor de ikke hadde så godt kjennskap til ”innvandrere” og ”mørkhudede”.

det vil si at man er ”utlending” eller ”innvandrere”. Jacobsen hevder at den sentrale diskursen i Norge ”handler mer om å definere grenser mellom det som er innenfor og utenfor, enn om å skille mellom ulike raser” (ibid.:46-7). Jeg mener likevel at det faktum at hudfarge utgjør et slikt tegn likevel viser til en sterk rasialisering, og at diskursen om hvem som er ”utenfor” og hvem som er ”innenfor” dermed ikke kan skilles fra en rasediskurs.⁹⁰

I følge Gullestad står ”innvandrere” i begrepsmessig motsetning til ”nordmann”, og hun påpeker at i diskusjonen om innvandrere konstitueres norskhet som et utematisert og udefinert normativt sentrum⁹¹. Nordmenn oppfattes som ”like”, og innvandrere som ”forskjellige”. 17. mai var for Rashid en viktig anledning til å markere tilhørighet til Norge, og til å vise at man er ”norsk i gavnet, ikke bare i navnet”, som Wikan kaller det (Wikan 1995:193). Å feire 17. mai eller ikke ble et integreringsbarometer. De som følte nok tilknytning til den norske stat, feiret 17.mai, i følge Rashid. Om han stilte det samme kravet til etniske norske vet jeg ikke. Rashids vektlegging av 17. mai som uttrykk for tilhørighet forstår jeg som et eksempel på det Ulla Holm Fadel (1999) kaller ”kompensasjon”. Fadel bruker begrepet kompensasjon for å beskrive hvordan deler av majoritetsbefolkningen oppfatter det som viktig(ere) for de med innvandrerbakgrunn å vise at de anerkjenner og verdsetter ”norske verdier” (Rashids uttalelse viser at dette kravet også blir stilt fra aktører med minoritetsbakgrunn).⁹² Innvandrere må kompensere for sin ”forskjellighet” gjennom å vise vilje til å bli norske; vise respekt, ydmykhet og takknemlighet (ibid.:251, se også Gullestad 2002:100). Denne kompenseringen minner om Tordis Borchgrevinks beskrivelse av hvordan transseksuelle i forkant av kjønnskifteoperasjonen må igjennom psykiatriske undersøkelser, hvor det blir tatt stilling i hvilken grad de vil klare å tilpasse seg de dominerende normer for det kjønn de skal opereres til. Hun forteller videre at leger vurderer om en kjønnskifteoperasjon er suksessfull eller ei i forhold til hvordan den transseksuelle evner å tilpasse seg konvensjonelle normer for sosiale kjønn. Menn som opereres til å bli kvinner må med andre ord gjøre sin kvinnelighet mest mulig overbevisende, og må leve opp til en stereotypisk kjønnsrolle (Borchgrevink 1987:60-2). De må bli ”mer kvinnelige” enn de som er født kvinner. På samme måte kan vi si at en ikke-etnisk nordmann, må prøve eller i

⁹⁰ Den såkalte ”negerdebatten” (se Gullestad 2002:kapittel 6) viste at mange i Norge oppfatter det som naturlig, legitimt og relevant å omtale og kategorisere folk som ”neger”.

⁹¹ Hervik skriver i forhold til Danmark at et multikulturelt samfunn også er med på å gjøre etnisk dansker mer ”hvite”, de blir mer observant på farge (Hervik 1999), det samme kan vi si om Norge. Innvandrere med mørk hud gjør etnisk norske mer ”hvite”.

⁹² Fadel skriver om det danske samfunnet, men jeg mener at analysen er overførbar til Norge.

hvert fall ønske, å bli så norsk som mulig, og helst mer enn etniske nordmenn.⁹³ I begge tilfeller er det snakk om å krysse identitetsmessige skillelinjer som gjerne ansees som vanskelige, om ikke umulige å krysse. Gullestad peker på sammenhengen mellom markering av hudfarge og essensialisering av kulturell identitet. Hudfarge har det Gullestad kaller ”tung betydning” i Norge, og den nyrasistiske retorikken utgjør en utfyllende substans.⁹⁴ Nyrasismen bygger med andre ord på rasisme også i ”gammel” betydning.⁹⁵ Både i forståelsen kjønn og i forståelsen av etnisitet ligger det en ambivalens i forholdet mellom kultur og biologi. De transseksuelle går igjennom en faktisk biologisk endring, noe som ikke er mulig i forhold til etnisitet.⁹⁶ Både kjønn og etnisitet peker på en antatt relasjon mellom biologi og kultur; kvinner forventes å oppføre seg på spesielle måter og dele bestemte verdier. Det samme gjør også ”nordmenn”, det vil si etnisk norske.

I en situasjon hvor avstamning, opprinnelse og kultur er fremtredende som forståelsesramme i debatten om ”norskhet”, på bekostning av de sivile og politiske aspektene ved oppnådd statsborgerskap, blir statsborgerskap ikke mye verd, skriver Gullestad (2002:21).⁹⁷ Og da er vi tilbake til diskusjonen mellom Fatima, Rashid og Tariq om betydningen av statsborgerskap. Norsk statsborgerskap medfører ikke nødvendigvis at man blir oppfattet eller oppfatter seg selv som norsk. Som Fatima sa; hun følte seg ikke noe mer norsk, selv om hun hadde norsk pass. Det norske statsborgerskapet, passet, lot henne slippe over grensen til Norge fra Sverige, men det åpnet ikke ”norskhetens grense” for henne. Iført Gullestads språkdrakt kan vi si, Fatima og Tariq opplevde at det norske statsborgerskapet ikke gjorde dem likere. Om Fatima og Tariq i utgangspunktet hadde hatt en tro på at statsborgerskap ville hatt denne effekten, vet jeg ikke. Referansene til statsborgerskap og pass var i alle fall en markering av deres opplevelse av å ikke bli godtatt som ”norsk”. Det at de ble stoppet i

⁹³ I Norge er for eksempel fortellinger om ”innvandrere” eller ”utlendinger” som omfavner ”det norske” høyt verdsatt. For eksempel gikk historien om Shahzad Rana, en norsk-pakistansk IT-gründer som knapt hadde hatt ski på beina før han la ut på Birkebeiner-rennet, sin seiersgang over landet (se f.eks Faktor NRK1, 28/5-2003).

⁹⁴ ”De tunge betydningene til rasebegrepet danner grunnlaget for argumentasjonens kulturalisering, og kulturaliseringen gir de tunge betydningene et innhold” (Gullestad 2002:216-217).

⁹⁵ Det er også tydelig at det i Norge i dag finnes mange eksempler på diskriminering som ikke kan føres tilbake til kulturforskjeller, forestilte eller ikke. Drapet på Benjamin Hermansen, med ghanesisk far og etnisk norsk mor, og forfølgelsen som endte i døden for Arve Beheim Karlsen, indiskfødt og adoptert av etnisk norske foreldre, er tragiske eksempler på at rasisme i gammel betydning eksisterer i Norge i dag.

⁹⁶ Jeg ser her bort fra produkter som bleker hud, retter ut hår osv, fordi dette ikke transformerer utseendet og kroppen i den grad en kjønnsskifteoperasjon gjør.

⁹⁷ Et tydelig bilde på dette er det faktum at i den norske debatten om nasjonalstaten tas så å si aldri den grunnleggende urettferdigheten som ligger i prinsippet om at statsborgerskap er en medfødt rett, opp. I Norge, som i en rekke andre land i Vest-Europa, er statsborgerskap basert på nedstammingsprinsippet, mens Australia, Canada, Irland, Storbritannia og USA praktiserer territorielt statsborgerskap.

passkontrollen var en påminnelse om makt relasjonen mellom stat og individ.

Diskrimineringen av ”mørkhudete” var ikke bare ”hverdagsrasisme”; den var også en del av det strukturelle systemet i Norge.

En del av det norske samfunnet?

Hvordan forholdt så de unge muslimene med innvandrerbakgrunn seg til ”norsk identitet” når de opplevde den som ekskluderende? Sameen kalte seg ”norsk” og Rashid sa at han ikke hadde noen problemer med å kalle seg ”norsk”, han var født her så det var det eneste han hadde å forholde seg til. Andre hadde et mer ambivalent forhold til å kalle seg norsk. I NMU-samtalen sa Fatima:

Folk er forskjellige, noen klarer å håndtere det, men mange som er nye her i Norge, eller spesielt ungdommer, de tar sånne ting inn på seg. Så det går veldig inn på dem, og ødelegger deres identitet. For hvem er de liksom? De prøver kanskje å være mer norske enn deres egentlige ønske, og så møter de den motstanden hele tiden, og så føler de ”Hva skal jeg med Norge og nordmenn”, liksom? Når jeg ikke får noe innpass?

Ali formulerte seg slik:

For, mange innvandrere, når de møter slike hindringer; enten så gir de blaffen i sin egen kultur og sin egen opprinnelige bakgrunn, og prøver å tilpasse seg det norske samfunnet i den grad at de dropper alt de har. Mens andre kanskje går motsatt vei

Ali og Fatima skisserte to mulige utfall; å bli ”for norsk” eller ”gå motsatt vei”, det vil si segregering. Fatima sa at hun ikke følte seg som norsk:

Jeg vil liksom aldri komme til å føle meg norsk, fordi, jeg mener, er det det som er målet? Selv om jeg er en del av det norske samfunnet... jeg må ikke si at jeg er norsk for å føle meg som en del av det norske samfunnet...

Fatimas reaksjon på at hun ikke slipper inn over ”norskhetens grenser”, var her⁹⁸ å avvise betydningen av den kategorien som hun opplever at hun nektes adgang til. Hun sa at hun fint greide seg uten. Hun kunne være en del av det norske samfunnet uten å si at hun var ”norsk”. Hennes avvisning av begrepet ”norsk” innebar altså ikke en avvisning av det norske samfunnet, som hun sa tidligere: ”Jeg vil bo her”. En signifikant forskjell mellom Fatima, Tariq og Ali, på den ene siden, og Rashid og Sameen, på den andre, var at mens Rashid og Sameen var født i Norge, kom Ali, Fatima og Tariq til Norge som henholdsvis barn og ungdommer. Sameen og Rashid viser til at de er født her når det hevder sin rett og sin grunn til å si at de er norske. Ali, Fatima og Tariq derimot kunne ikke vise til den samme ”fødselsretten”. En annen type forskjell var knyttet til kjønn. Ali, Tariq og Rashid skilte seg først og fremst seg synlig fra ”gjennomsnittsnordmannen” gjennom sine kroppslige utgangspunkt; mørkt hår, mørke øyne og en noe mørkere hud. Fatima og Sameen, som i

⁹⁸ Jeg spesifiserer ”her”, fordi hun reagerte på andre måter i andre situasjoner, som vi skal se senere.

tillegg til det kroppslige utgangspunktet skilte seg synlig fra majoriteten med sin bruk av hijab.⁹⁹ Denne forskjellen kunne være med på å gi ulike erfaringer av ”norskhetens grenser”.

I hvilken grad ens selv-identitet blir anerkjent av andre har betydning for identitetsutformingen. Iman sa:

Hvis noen kjenner seg som norsk, har blitt født her og oppvokst her, så at han eller hun oppfatter seg som norsk er en sak. Hvordan samfunnet oppfatter han er en annen sak. For kanskje han kjenner seg som norsk, men at nordmenn ikke ser på han som det. Du ser på deg som norsk, men nordmenn vil ikke se deg som norsk. Du vil ikke se deg som irakisk eller tyrkisk, men du er jo opprinnelig det. Der kommer det her at man må forandre tankemåte for at man skal kunne kalle seg for norsk selv om man ikke er det.

Det er flere interessante aspekter i det Iman her sier. For det første pekte hun på det relasjonelle aspektet ved identitet. Identitet skapes sosialt. Vi former vår identitet, vår forståelse av oss selv, i en dynamisk, pågående dialektisk prosess i spenningsfeltet mellom selvidentifikasjon og tilskrivelse av identitet av andre. Richard Jenkins (1994) vektlegger at det er i møtet mellom interne og eksterne definisjoner, selvdefinering og tilskrivelse fra andre at identitet, både sosial (her under etnisk) og personlig, formes. Iman vektla i likhet med Jenkins betydningen av den eksterne kategoriseringen for identifiseringsprosessen; selv om en så på seg selv som norsk så ble en ikke nødvendigvis sett på som norsk av etniske norske. ”En sak er hvordan man kjenner seg, en annen sak hvordan man blir sett på”, som hun sa. Samtidig opererte Iman her med en essensialistisk forståelse av nasjonal identitet; identitet basert på opprinnelse. Hun mente man opprinnelig var irakisk eller tyrkisk når man hadde bakgrunn fra Irak eller Tyrkia. Likevel argumenterte hun for at man skulle kunne kalle seg norsk selv om ”man ikke er det.” Hun skilte dermed mellom tilhørighet basert på opprinnelse (”man er opprinnelig irakisk eller tyrkisk”), og følelsesmessig tilhørighet (”man kjenner seg som norsk” fordi man er født og oppvokst her). Imans vektlegging av opprinnelse kan ha en sammenheng med at hun kom til Norge i en alder av 16 år. Hun hadde altså bodd mesteparten av livet sitt i ”hjemlandet” Irak. Det kan være at diskursen om betydningen av opprinnelse var påvirket av at betydningen av ”røtter”, av hvilket sted man kommer fra, er så stor i Norge (Priour 2004: 141). I og med at Iman hadde bodd relativt kort tid i Norge er sannsynligheten for at Iman var sterkere påvirket av sitt ”hjemlands” ideer om betydningen av sted og opprinnelse, større.¹⁰⁰ Ideer og forestillinger om betydningen av opprinnelse og stedstilhørigheten er ikke noe som konstitueres i Norge isolert sett, men noe de også bar med seg inn i det norske samfunnet.

⁹⁹ Betydningen av hijab i møtet med majoriteten vil bli diskutere hijab i kapittel 6 og 7.

¹⁰⁰ Irak et relativt nytt land, ikke nødvendigvis opprinnelse i forhold til nasjonalstat, men til sted.

De fleste av informantene beskrev det de opplevde som en skepsis hos foreldregenerasjonen og store deler av de etniske minoritetsmiljøene mot ”det norske” og det å bli ”for norsk”.¹⁰¹ Flere av informantene fortalte at selv om foreldrene deres som regel trivdes med å bo i Norge, var det stort sett det offentlige de roste¹⁰², mens ”nordmenns” privatliv var de mer skeptiske til. Skepsisen til ”det norsk” kunne komme til uttrykk gjennom kommentarer som ”vi kommer fra Iran og iranske jenter oppfører seg ikke som det norske jenter gjør. De går ikke på byen og flørter med gutter”, at foreldrene mente at alle norske skilte seg eller at foreldrene hevdet at ”norske barn” hadde mindre respekt for foreldrene sine enn ”hos oss”. De hadde en forestilling om at ”nordmenn” hadde andre verdier enn dem. Enkelte av de unge muslimene delte eller hadde forståelse for foreldrene syn. I forbindelse med at vi snakket om foreldre som ikke lot barna sine få delta i fritidsaktiviteter og liknende uttalte Gülay:

Jeg kan jo på en måte forstå den overbeskyttelsen mange foreldre driver med. Fordi det er jo så annerledes, ikke sant. Man er så redd for at en liten feil kan føre til at barna blir helt fortapte eller blir ”norske” [Gülay gjorde anførsels med fingrene da hun sa norsk]. Det er lett å bli overbeskyttende når man bor i et samfunn som ikke har de samme verdiene som en selv. (...) Da jeg sa ”norsk” mener jeg ikke sånn statsborgerskap eller fødested. Sånn i tyrkisk sammenheng så er ”norsk” en betegnelse på noe man ikke skal være.

”Alkohol og damer” - hva er ”det norske livet”?

Da Abdi, født i Norge og oppvokst i Norge med foreldre med pakistansk opprinnelse, hørte at jeg skrev en oppgave om norske muslimer, sa han:

Islam har gjort så mye for meg og islam er svaret på alt. Jeg levde et annet liv tidligere, men nå har jeg kommet på rett vei med islam så nå er alt bedre. Jeg levde et norsk liv tidligere.

Abdi skilte mellom islam og ”et norsk liv”. På spørsmål om hva han mente med ”et norsk liv”, svarte han at han hadde drukket alkohol og gått på diskotek. At alkohol og forholdet mellom kjønnene (for eksempel dansing, flørting og sjekking på diskotek) var ”forskjellen som gjør forskjell” (jfr. Bateson 1979) mellom etnisk norske og muslimer, var ikke bare noe som ble hevdet fra muslimsk side, i følge informantene. Lubna fortalte at hun hadde opplevd å bli møtt med ”Du kan jo ikke dra ut på byen. Da er du ikke norsk” fra etnisk norske når hun hevdet at hun var norsk. I likhet med flere av informantene, irriterte Lubna seg over hvordan alkohol og sex ble forbundet med ”det norske liv”, både fra ”majoriteten” og ”minoritetens” side:

¹⁰¹ Det er informantenes opplevelse og beskrivelse av foreldregenerasjonen og de etniske minoritetsmiljøene, det her er snakk om. Det sier ingenting om hvilke holdninger foreldrene og minoritetsmiljøene selv mener de har.

¹⁰² Det være seg velferdsstaten, at det var mindre korrupsjon, samt at samfunnet var bedre organisert enn ”hjemlandet”.

Ok. Alkohol og damer er kanskje mer akseptert hos nordmenn enn det er hos oss, det er det. Men herre gud det trenger ikke være det norske livet – å kaste bort to tre år av livet sitt på dill dall, ikke jobbe eller gå på skole. Det er ikke det norske livet. Det er jeg ganske uenig i.

Det er interessant at Lubna her sier ”alkohol og damer”. Hun definerer dette, med andre ord, som noe gutter driver med. Disse aspektene ved det ”norske liv” var med andre ord kjønn, og det viser til en forståelse av menn som den aktive part og kvinner som den passive; menn ”har” damer og kvinner er ”dama” til en mann. Denne aktiv-passiv dikotomien vil jeg diskutere videre i kapittel 5. Selv om Lubna og andre av informantene argumenterte for at alkohol og sex ikke trengte å være det ”norske liv”, var det tydelig at ulike normer (faktiske eller forestilte), mellom majoritetsbefolkningen og deler av den etniske minoriteten, i forhold til alkohol og sex hadde konsekvenser. Flere av de unge muslimene beskrev at det nettopp var forholdet til alkohol og til det annet kjønn, som førte til at de opplevde det som vanskelig å ha etnisk norske venner i ungdomstiden, og at det var i ungdomstiden hvor forskjellen mellom jenter med muslimsk bakgrunn og ”norske jenters”¹⁰³ oppdragelse og hverdag ble opplevd som sterkest. For flere av jentene var puberteten en periode hvor enkelte religiøse og sosiale regler trådte i kraft, spesielt knyttet til omgang med det annet kjønn. Samtidig er ungdomstiden en periode hvor mange norske majoritetsungdommer får større frihet, blant annet lengre ”ute-tider” på kveldene, og mange begynner å feste, ha kjæresten og prøve ut alkohol. De unge muslimske kvinnene forklarte at det var problematisk å ha etnisk norske venninner fordi det i mange tilfeller var så stor forskjell på hva ”de norske” fikk lov til og hva de selv fikk lov til, men også i forhold til hvor de selv følte at sine grenser gikk. Som Dilara sa: ”Det er ikke gøy å gå på fest med de andre i klassen, selv om jeg får lov, for det er ikke gøy å være et sted hvor alle drikker, bare ikke du”. Klær, klasseseter, fester, ungdomsklubber og det å kunne dra til Oslo sentrum og handle var ting de unge muslimske kvinnene nevnte som skilte dem fra annen norsk majoritetsungdom, med alkohol og relasjonen til det annet kjønn, slik jeg oppfattet det, som bakenforliggende faktor. En undersøkelse av unge i Oslo viste at ungdom med innvandrerbakgrunn hadde strengere regler fra foreldrene å forholde seg til, enn det etnisk norsk ungdom hadde, og at reglene var strengere for jenter enn for gutter (Øia 1999 i Prieur 2004). Dette viser at kulturelle forskjeller ikke er irrelevante eller uviktige i konstitueringen av etniske grenser, som det kan virke som om Barth (1969) hevder. Det er derimot hvordan de kulturelle forskjellene brukes, som gir dem sosial relevans (Eriksen 1993b:139). Forholdet til alkohol gjør en sosial forskjell og er derfor med på å definere de

¹⁰³ Det vil si: informantenes generalisering av ”norske jenter”.

etniske skillelinjene.¹⁰⁴ I defineringen av de etniske skillelinjene var kjønnsespesifikke praksisformer, spesielt de knyttet til kontroll over jenter og kvinner sentrale.

”For norsk” - moralsk fordømmelse og sosial sanksjonering

I både Abdis fortelling om sitt ”norske liv” og Ipeks kommentar om at hun ikke hadde hatt en ”norsk periode” ligger det en nedvurdering av henholdsvis ”det norske liv” og ”norsk periode”, slik jeg oppfatter det. ”Norsk” ble også brukt av enkelte som en irettesettelse av andre og som sanksjonering av uønsket handlemåte. En av kvinnene fortalte at mannen hennes klaget over at hun hadde en ”norsk” tenkemåte og oppførsel. Det gikk spesielt på forholdet, og arbeidsdelingen, mellom kjønnene. Et eksempel var at mannen ville at hun skulle stryke og brette alle klærne hans, mens Sevim ba ham gjøre det selv. Det gjaldt også mindre konkrete ting som at hun oppførte seg ”for voldsomt” og var ”for lite feminin” ifølge mannen, noe han relaterte til at hun var for ”norsk”. I følge Barth (1969) er en av premissene for opprettholdelse av etnisk distinksjon en aksept av prinsippet om at standarder som tillegges én kategori kan være forskjellig fra de som tillegges en annen. Hver kategori blir assosiert med et separat sett av verdistandarder, og atferd som bryter med kategoriens verdisystem møtes med negativ sanksjonering. Dette vil kunne bidra til at kulturelle forskjeller øker (Barth 1969:18). Ved å kalle Sevims oppførsel ”for norsk” mente mannen at hun gikk over en grense; hun oppførte seg ikke slik som det er passende for en kvinne med tyrkisk bakgrunn (i følge ham). Her er det interessant å se hvordan begrepet ”norsk” brukes i den offentlige norske samfunnsdebatten i relasjon til mennesker med innvandrerbakgrunn. Bredal bemerker for eksempel hvordan jenter med innvandrerbakgrunn som gjør oppgjør mot sine foreldre og/eller etniske gruppe, gjerne omtales som ”vanlig norske jenter” (Bredal 2004:27). Gjennom opprøret mot foreldrene inkluderes de i ”oss”. En slik bruk av begrepet ”norsk” er med på å sende signal til både foreldregenerasjonen og de unge med innvandrerbakgrunn selv, at et brudd med deler av ens bakgrunn må til for å passere ”norskhetens grenser”. Beskyldninger om ”fornorskning” var kjønnset, og hadde forskjellig betydning i forhold til både innhold og konsekvens for gutter/menn og jenter/kvinner. Jeg hørte oftere begrepet ”for norsk” brukt om jenter/kvinner enn om gutter/menn. Det har en

¹⁰⁴At ungdomstiden gir mindre kontakt med etnisk norsk ungdom for ungdom med minoritetsbakgrunn beskrives også Østberg (2003) og av Prieur (2002a,b, 2004), på grunn av forholdet mellom kjønnene og forholdet til alkohol. Prieur (ibid.) beskriver liknende problematikk for blant annet unge med kinesisk bakgrunn. Jeg vil tro at dette også gjelder etnisk norsk ungdom med minoritetsbakgrunn fra for eksempel kristne sekter, med kjønnsnormer og alkoholvaner som skiller seg fra ”majoriteten”.

sammenheng med at jenter og kvinner var utsatt for strengere sosial kontroll, og stod ble lettere og oftere utsatt for beskyldninger om ”fornorskning”. Etniske, kulturelle og religiøse grenser var med andre ord kjønnede, både fra majoritetens og minoritetens side.¹⁰⁵ Kjønnede symboler spiller en viktig rolle i artikuleringen av forskjellighet, og kvinner fungerer ofte som markører av grupperes kulturelle grenser. Kvinner viser grensen mellom ”vår” og ”deres” verden, noe jeg vil diskutere mer utfyllende i kapittel 5.

Gullestad trekker frem hvordan ”klassereise” som kulturell prosess, kan brukes for å forstå kulturelle prosesser knyttet til det å befinne seg i en etnisk minoritetssituasjon, da klassereise handler om å bevege seg mellom miljøer med svært forskjellige koder og samværsformer (Gullestad 2002:73-8).¹⁰⁶ Hun beskriver, med utgangspunkt i eget feltarbeid, hvordan mennesker fra byarbeiderklasse miljøet i Bergen på 1970 og -80 tallet omtalte mennesker som hadde forlatt miljøet til fordel for et annet, som ”jålete”. Med det som utgangspunkt viser hun hvordan bevisstheten om sosiale forskjeller ofte blir formulert som moralske fordømmelser. På samme måte som det å kalle noen for ”jålete” i Gullestads byarbeiderklasse miljø var en moralsk fordømmelse, kan vi si at å påpeke at noen var ”for norske”, ”hadde en norsk periode” eller ”levde et norsk liv” var en moralsk fordømmelse blant deler av de unge muslimene. Gullestad skriver at det samtidig ligger en sårhet i denne fordømmelsen, som både uttrykker smerten til dem som blir igjen og om den smertefulle og motsetningsfylte situasjonen den klassereisende befinner seg i. Gullestad hevder videre at den anklagende sårheten sannsynligvis fører til dårlig samvittighet. Jeg opplever at dette er overførbart til bruken av begreper som ”for norsk”. Anklagen ”for norsk” er, slik jeg ser det, både et uttrykk for at den som er ”for norsk” eller har ”en norsk periode” begår et svik mot de andre som ikke er ”for norske”, og for at den ”for norske” ofte befinner seg i en smertefull og motsetningsfylt situasjon, for de antas å aldri bli helt godtatt som ”norsk” av majoriteten, på samme måte som mange klassereisende ikke følte at de ble en fullverdig del av sitt nye miljø, i følge Gullestad.¹⁰⁷ Dessuten vil det ofte være slik at andregenerasjon vil gjennomgå en klassereise gjennom å ta lengre utdanning og/eller ta jobber som forutsetter en lengre utdanning enn det

¹⁰⁵ Dette kan knyttes til hvordan deler av vestlig feminisme har hevdet og hevder at kvinner med ikke-vestlig bakgrunn må bryte med sin kulturelle bakgrunn for å bli ”frigjort”. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 5.

¹⁰⁶ Gullestad definerer sosial klasse i en vid forstand, og bruker begrepet ”klassereise” om sosiale og geografiske reiser (Gullestad 2002:73).

¹⁰⁷ Hadia Tajik, med afghansk, iransk og pakistansk bakgrunn og journalist, bruker begrepet ”bygdedyret ser deg” om de sosiale sanksjonene og redselen for ”fornorskning” i det pakistanske miljøet i Stavanger, men der Gullestad ser en sårhet i den sosiale sanksjoneringen, fokuserer Tajik på at det er en herskertechnik (Tajik 2001).

foreldregenerasjonen gjorde. Dette vil selvfølgelig variere; flere fra foreldregenerasjonen hadde høyere utdanning. Slik jeg tolker det var ”norsk” en kategori hvor de måtte legge fra seg deler av sin bakgrunn og identitet og adoptere nye elementer. ”Å bli norsk” forutsatte en assimilering. De kunne ikke ta med hele seg selv over ”norskhetens grenser”. De unge muslimene opplevde å bli møtt med både et fornorskingspress, samtidig som de ikke ble akseptert som norske. Det var ”stadige hindringer”, ”du blir stadig minnet på at du ikke er helt norsk”. Å bli ”for norsk” peker på en svakhet, å gi etter for et press.¹⁰⁸ Å bli oppfattet som ”for norsk” var dermed noe mange av de unge muslimene ville unngå.

”Norskhetens grense” voktes med andre ord fra to sider, både av aktører på majoritetens side og av aktører på minoritetens side. Sameen, som var den som mest eksplisitt hevdet sin rett til å kalle seg norsk og gjorde det uten forbehold, reagerte negativt på bruken av begrepet

”norsk” på en negativ måte:

Jeg har aldri brukt det ordet slik. Det har ingen betydning for meg. Det blir noe negativt. Det er ikke riktig føler jeg. Jeg bor her så selvfølgelig er jeg norsk da. Det der med ”fornorskning” og ”norsk periode”, det har ikke noe å si for meg. Jeg oppfatter det som negativt når folk bruker det.

Sameen knyttet det å være ”norsk” til å bo i Norge og ikke nødvendigvis til spesielle verdier eller en bestemt livsstil. Hennes kommentar, som jeg gjenga i begynnelsen av kapitlet: ”Alle som er født og oppvokst her har like mye rett til å kalle seg norske”, kan forstås som en argumentasjon mot to hold, både mot etnisk norske majoriteten som ikke så på henne som norsk, men også mot de deler av den etniske minoriteten, som så på det ”å bli norsk” som noe negativt. Gülay la, i likhet med Sameen, vekt på at grensene for hva som er norsk må åpnes fra begges sider; fra den ”norske” og fra minoritetenes side:

Sånn sett så etter hvert når man får nye generasjoner av de innvandrerne som bor her i dag, så ser jeg ikke noe hinder for at de etter hvert skal begynne å kalle seg norske. Men da må jo tankesettet forandre seg både hos nordmenn og de innvandrere som er her i dag. At man ikke ser på norsk som ikke-islamsk.

En av de første gangene jeg snakket med Ipek sa hun:

Jeg kjenner flere som hadde en norsk periode på ungdomsskolen. Jeg takker Gud for at jeg ikke har vært gjennom en slik fase selv.

Det at Ipek sa at hun takket Gud for at hun ikke hadde hatt ”en norsk periode”, er interessant.

”Jeg takker Gud...” kan være en frase uten dypere mening, men fordi Ipek hadde et bevisst forhold til sin religiøsitet og fordi hun fortalte at det var i ungdomstiden hun hadde fått et mer

¹⁰⁸ Det motsatte; de som kom styrket ut av å ha stått i mot presset, var viktige identitetsskapende fortellinger, noe jeg vil komme tilbake til i neste kapittel i diskusjonen av ”styrke gjennom motgang”-narrativene.

bevisst forhold til Gud, tolker jeg det dit hen at hun mente at det var hennes forhold til islam, hennes muslimske identitet, som gjorde at hun ikke hadde ”en norsk periode”. Er det kanskje slik at ved å fremheve sin muslimske identitet, unngikk de å bli beskyldt for å være ”for norske” eller for å ha ”en norsk periode”, fordi muslim og nordmann fremdeles ansees som to motstridende kategorier i store deler av minoritets- og majoritetsbefolkningen? I og med at grensene for hva det vil si å være ”for norsk” var strengere for jenter og unge kvinner enn for gutter og menn beskyldningene om å være ”for norsk” kan det å fremheve sin muslimske identitet gi ulike erfaringer for jenter/kvinner og menn/gutter. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 5.

”Norske flickor” - situasjonelle og kontekstuelle identiteter

Bruken av begrepet ”norsk” og hvilke meningsinnhold det ble tillagt, varierte mellom de ulike informantene. I tillegg varierte bruken og meningsinnholdet også for én og samme person avhengig av situasjon og kontekst.¹⁰⁹ Under islamkonferansen i Stockholm bodde alle de jentene som reiste i regi av NMU i en moske, utenfor Stockholm sentrum, som tilhørte den tyrkisk-islamistiske organisasjonen *Milli Görüş*. I den samme moskeen skulle også en gruppe tilreisende jenter fra andre deler av Sverige bo. ”Den norske delegasjonen” kom til moskeen først og vi installerte oss på et rom hvor den eneste sengen i hele moskeen stod. Alle la seg på gulvet i soveposer, bortsett fra Fatima som okkuperte sengen. Da den svenske gruppen ankom moskeen, insisterte to av de svenske jentene på at de skulle sove i sengen fordi de ikke hadde sovepose med. Fatima, som hadde lagt seg godt til rette, nektet å flytte på seg. En av de norske, Ipek, sa da til de to svenske jentene ”Dette er de norske flickornas rom. Gå å legg dere på de svenske flickornas rom”. De norske jentene hadde tidligere ledd av at svensker har problemer med å forstå norsk, og de hadde moret seg med å bruke svenske ord som for å påpeke at de selv ikke hadde problemer med å forstå svensk. Da de svenske jentene ikke ville forlate rommet, sa Ipek at de måtte lære seg norsk sånn at de forstod hva hun sa. I det stemningen begynte å bli ganske amper kom det en tredje svensk jente inn og gjorde de to første jentene oppmerksomme på at Ipek var ”tyrkisk” akkurat som dem. Jentene slo straks over på tyrkisk. Stemningen steg igjen og de fant ut at de hadde masse å snakke om. Sengen kom de straks til enighet om. De to svensk-tyrkiske jentene fikk låne sovepose av noen av de

¹⁰⁹Prieur (2004) viser også at bruken av og forholdet til ”norsk” varierer fra person til person blant hennes informanter. Da boken hennes baserer seg kun på samtaledata, kommer det ikke like tydelig frem hvordan dette også kan variere i forhold til situasjon og kontekst, for én og samme person.

norske, og etter en liten stund gikk de å la seg på det ”svenske rommet”. Denne episoden viser hvordan identitet og selvbilde skapes sosialt, og tydeliggjør de prosessuelle, relasjonelle og situasjonelle aspektene ved identitet. Identitet og selvbilde er ikke en fastlagt størrelse, men noe som vises frem, diskuteres, forhandles, bekreftes eller avvises, i kontinuerlig prosess i samvær med andre mennesker (se Gullestad 2002:64, Kondo 1990:24). I likhet med Østberg vil jeg fremheve at de situasjonelle identitetsmessige endringene ikke viser til en total identitetsendring, men hvordan situasjon og kontekst er avgjørende for de aspekter ved den sammensatte identiteten som vil bli dominant (Østberg 1998:255). Ipek ble ”norsk” overfor ”de svenske”, men ”tyrkisk” da hun oppdaget at de også var ”tyrkiske”. Språket spilte her en sentral rolle i identifiseringsprosessen. De norske jentene hadde det norske språket felles. De delte dessuten en opplevelse av at svenskene ikke forstod norsk, mens de selv forstod svensk og kunne tulle med det svenske språket. Da Ipek oppdaget at de to svenske jentene også var ”tyrkiske” slo hun over på tyrkisk. Det tyrkiske språket var noe hun hadde til felles med dem, som hun ikke hadde til felles med flere av de norske jentene. At jentene definerte seg som ”norske” i forhold til de svenske jentene kan forstås som et eksempel på det fenomenet de fleste nordmenn kjenner seg igjen i; man blir mer norsk når man er i utlandet.¹¹⁰ Skillet mellom norsk og svensk ble her ”forskjellen som gjør forskjell”. Dessuten var det kun muslimer i moskeen og alle hadde innvandererbakgrunn.¹¹¹ Det var ikke en situasjon hvor minoritet-majoritetsforholdet ble aktualisert. Det var ingen norske etnisk majoritet som kunne nekte dem å definere seg som norske, og ”å være norsk” var her en opplevelse av et fellesskap basert blant annet på felles språk, erfaringer og verdier (relatert til ideen om at de norske er flinkere i språk og dermed mer åpne for andre enn svenskene). Morgenen etter at episoden med sengen og soveposene hadde utspilt seg, skulle alle jentene presentere seg for hverandre, på en mer formell måte. De skulle si navnet sitt og hvor de kom fra. I denne situasjonen var det tydelig at de forholdt seg annerledes til sin nasjonale og etniske identitetsbakgrunn, i hvert fall jentene fra Norge. Det var en påfallende forskjell i måten de svenske og de norske jentene presenterte seg på. De svenske jentene presenterte seg som ”Zaynab fra Uppsala” og ”Aliaa fra Ørebro”, mens de norske i større grad vektla sin nasjonale bakgrunn, for eksempel ”Dilara fra Iran”. Senere, da bare de norske jentene var til stede, kommenterte en av dem at det var dumt de svenske ”undertrykte sin bakgrunn” ved å

¹¹⁰ Flere informanter kommenterte at de ble ”mer norske” når de var i ”hjemlandet”. I disse kommentarene trakk de frem ting som at de trengte privatliv og var vant til komfort og busser som gikk presis, når de skulle forklare hva som gjorde dem norske der.

¹¹¹ Bortsett fra Christine Jacobsen og meg selv.

ikke presentere ”opprinnelseslandet sitt”. Hvorfor så de norske jentene seg som iranske, somaliske og tyrkiske i denne situasjonen, mens de var norske kvelden før? Og hvorfor var dette mindre viktig for de svenske jentene? En mulig årsak kan være at i motsetning til de svenske jentene som kom fra ulike steder i Sverige, var flertallet av de norske jentene fra Oslo, og de fleste kjente hverandre fra før. De kan derfor ha opplevde det som mindre meningsfullt å si ”Dilara fra Oslo”, enn det var for svenskene å si for eksempel ”Aliaa fra Ørebro”. Det kan også ha en sammenheng med at de fleste av de svenske jentene var født i Sverige, mens flere av de norske jentene hadde kommet til Norge som barn og det kan dermed tenkes at de følte det riktig å oppgi opprinnelseslandet sitt. Flere av informantene påpekte imidlertid, i andre sammenhenger, at muslimer i Sverige hadde kommet lengre i prosessen med å fokusere på sin muslimske identitet, istedenfor etnisk identitet. De norske jentenes presentasjon kan også være influert av den norske vektleggelse av opprinnelse og av å være stolt av sine røtter (jfr. Gullestad 2002). Kommentaren om at de svenske jentene ”undertrykte sin bakgrunn” kan relateres til ”for norsk”-diskursen jeg beskrev tidligere; de svenske jentene svek sin bakgrunn ved ikke å si hvor de ”opprinnelig” kom fra.

”Norsk” og ”utlending” – begreper under konstant forhandling

Fatima sa at hun aldri ville føle seg ”norsk”, og Ipek snakket om at hun ikke hadde hatt en ”norsk periode”, men begge var likevel ”norske flickor” i soveposesituasjonen. ”Norsk” hadde forskjellig meningsinnhold i soveposesituasjonen enn det den hadde i forbindelse med uttrykk som ”for norsk” og ”norsk periode”. Identitet og tilhørighet er relasjonelle fenomener, og varierer situasjonelt og kontekstuel. Begrepene ”norsk og ”utlending” er mangetydige og reflekterer ulike meningsunivers i informantenes liv. I flere situasjoner og kontekster viste de til en vi/dem-dikotomi som konstituerer ”norsk” og ”muslim” som to motstridende kategorier, forholdt seg til dette skillet og stilte ikke direkte spørsmålstegn ved dem. På den måten bidro de til å reproducere skillet. I andre situasjoner brøt de med skillet og stilte både indirekte og direkte spørsmålstegn ved det, og bidro dermed til å svekke vi/dem skillet, og åpne opp for en åpnere og mer inkluderende definering av det å være ”norsk” og det å være ”muslim”, og var dermed med på åpne ”norskhetens grenser”. Dette kom til uttrykk i hva Tariq sa om NMUs rolle:

Vi jobber egentlig mot et mål for at muslimer som vokser opp her, kan føle seg som en del av det norske samfunnet. Selv om jeg personlig ikke føler at jeg en dag kommer til å bli det. Det er ikke nødvendigvis riktig, men det er et følelsesproblem. (...) Men vi stopper ikke med å jobbe med at muslimske ungdommer for eksempel kan ta militærtjeneste, at de skal jobbe i departement, at de skal ha noe med partier å gjøre og så videre. Det er et mål.

Begrepene ”norsk”, ”muslim” og ”utlending” er under konstant forhandling, ikke bare mellom aktører, men også i aktørene. Flere av informantene ga uttrykk for at islam var en faktor som hjalp dem i å finne balansen mellom å ikke bli ”for norske”, og å ikke isolere seg fra det norske samfunnet og ”bli bitter”. En balanse som innebar at de kunne være ”norske muslimer”. Denne balansen og hva det ville si å være ”norsk muslim” varierte i forhold til alder, bakgrunn og kjønn, for eksempel var grensen for ”fornorskning” skarpere for unge kvinner enn for unge menn. Dette peker også på et skille mellom religiøs identitet og etnisk identitet, det vil si en forståelse av muslimsk identitet som noe mer enn, eller annet enn, for eksempel pakistansk identitet. Neste kapittel, hvor jeg diskuterer hvordan de unge muslimene opplevde møtet med den eksterne kategoriseringen av dem som ”muslimer”, er med på å belyse dette.

Kapittel 4

”Muslim” som imperativ kategori

Identitet er et relasjonelt fenomen, det vil si det skapes sosialt. Vi former vår identitet, vår forståelse av oss selv, i en dynamisk, pågående dialektisk prosess i spenningsfeltet mellom selvidentifikasjon og identitetstilskrivelse fra andre. Mens jeg i forrige kapittel så på hvordan de unge muslimene forholdt seg til identifiseringer og kategorier som ”innvandrere” og ”norsk”, vil jeg i dette kapitlet konsentrere meg om deres relasjon til kategorien ”muslim”. Jeg vil diskutere hvordan fastlagt tilskrivelse fra andre er med på å forme de unge muslimenes identitetsprosess. Jeg vil se på hvilke identitetsmessige konsekvenser erfaringene med å skilles ut som annerledes har.

Sameen og Fatimas historier

I forrige kapittel møtte vi Sameen, en kvinne på 20 år som hadde foreldre som kom fra Pakistan, men som selv var født og oppvokst i Norge. Sameen sa at hun tidligere hadde tatt seg veldig nær av hva som ble sagt og skrevet om islam, men at det var en stund siden:

Det var på ungdomsskolen, særlig da. Jeg fulgte mye med på disse debattene, før valgkamp og slikt. Jeg fulgte med på alt mulig. Men da var jeg litt opptatt av politikk og. Jeg var med i AUF. (...) Jeg tror alle går gjennom en sånn periode, men det tror jeg er akkurat i den fasen. Jeg tror det kommer i puberteten, når man er ganske usikker, og at det gjelder alle ungdommer. Jeg leste ganske mye om islam eller mot islam. Og da visste jeg aldri hva som var feil og hva som var riktig. Jeg følte jo på meg at det var feil, det som stod skrevet. At det er ikke det islam sier, men jeg visste ikke noe mer enn det. Det savnet jeg. Det ville jeg selvfølgelig vite litt mer om¹¹².

Jeg spurte hvordan hun taklet det og hvordan hun fikk svar på de tingene hun lurte på. Hun fortalte at hun og bestevenninnen hennes, Rubab, pleide å diskutere og støtte hverandre. I motsetning til Sameen, hadde Rubab lært mye om islam hjemme, fortalte Sameen.

Sameen sa at siden hun hadde Rubab var det ikke på skolen hun opplevde det som vanskeligst. Det var derimot det hun leste i avisen som gikk mest innpå henne: Det var ikke på skolen det var så vanskelig, det var det man leste i avisen. Foreldrene mine eide en kiosk. Jeg skulle hjelpe til. Det var ikke så mye hjelp [ler]. Da hadde vi VG, Dagbladet og alle disse ukebladene, og da leste jeg en god del. I den sårbare perioden leste jeg ganske mye. Jeg leste *Ikke uten min datter*¹¹³ og *Solgt*¹¹⁴. Jeg husker *Solgt* kom ut da jeg gikk i

¹¹² Det er interessant at Sameen relaterer sin periode med usikkerhet og undring i forhold til sin religiøse identitet til en generell usikkerhet og undring alle ungdommer går gjennom. Det at ungdommer befinner seg i en liminal fase, mellom barndom og voksenlivet, som er en sårbar og viktig fase i alle menneskers identitetsbygging, ligger som et grunnlag i min forståelse av de unge muslimenes ungdomstid, men jeg konsentrerer meg her om de spesifikke erfaringer deres muslimske identitet ga dem.

¹¹³ (Mahmoody og Hoffer 1989). En bok om en amerikansk kvinne som gifter seg og får barn med en iransk mann. Ved et besøk i Iran fratar mannen henne passet og nekter henne å reise ut av landet. Han vil tvinge henne til å leve som en iransk kvinne.

¹¹⁴ (Mushen og Crofts 1992). En bok om to engelske jenter som ble bortført av sin yemenske far og solgt.

syvende, så var det en som snakket om den. Jeg hadde selvfølgelig ikke hørt om boka, jeg hadde ikke lest den. Og så spurte en jente om hvordan det går an å gjøre noe slikt, og så svarer læreren: "Det er vel noen religioner som gjør det". Så kom jeg over den boka senere. Det var helt teit. Det var ikke noe med religion i det hele tatt. Det var faren i familien som var teit.

Ved å referere til bøkene *Solgt* og *Ikke uten min datter* viser Sameen her til det Thorbjørnsrud (2001) omtaler som "bak-sløret"-bøker, som er en form for personlige beretninger om identifiserbare muslimske kvinners problemer og tragiske skjebner. Sameens tolkning av at det i boken *Solgt* var faren i familien som var "teit", og at det han gjorde ikke hadde med islam å gjøre, bryter med den kulturalistiske og essensialistiske lesning denne typen litteratur gjerne legger opp til; de introduseres som om de forteller "den hele og fulle sannhet" om alle muslimske kvinner, i følge Thorbjørnsrud. Sameen så derimot historien i boken som en enkelthistorie, og hun oppfattet farens handlinger som resultat av individuelle trekk ved ham, han var "teit", og ikke som et resultat av islam. Moren til Sameen brukte ikke hijab, men Sameen begynte å bruke hijab i niende klasse. Da jeg kommenterte at dette sammenfalt med den perioden hun opplevde fokuset på islam som sterkt, svarte hun: "Ja, kanskje det var i protest."

Fatima brukte hijab og definerte seg som praktiserende muslim. Hun kom til Norge som flyktning da hun var sju år gammel. Nå var hun blitt 21 år gammel og studerte ved universitetet i Oslo. Fatima hadde mange venninner og venner, både muslimske og ikke-muslimske, som hun hadde fått gjennom studier, jobb, skole, organisasjonsarbeid og i lokalmiljøet. Fatima begynte med hijab da hun var 14 år og gikk i åttende klasse. Moren til Fatima brukte på det tidspunktet ikke hijab selv¹¹⁵. Derimot hadde Fatima en eldre søster som hadde begynt med hijab før henne. Jeg spurte Fatima om søsterens valg om å begynne med hijab hadde inspirert henne. Hun svarte at det hadde nok hatt en innvirkning, men det var andre ting hun selv trakk fram som avgjørende.¹¹⁶ Fatima sa at Gulfkrigen (den første) hadde hatt stor betydning for henne, og hun kom tilbake til Gulfkrigen ved flere anledninger:

Krigen begynte da jeg gikk i sjette klasse. Det var masse snakk om dette på skolen. Alle tok stilling. Klassen delte seg opp i to grupper. Noen norske gutter var på min side, sammen med noen jenter fordi faren til hun ene var fra Irak.

¹¹⁵ Familiens reaksjoner på at Fatima begynte med hijab vil jeg komme tilbake til i kapittel 6.

¹¹⁶ Mennesker skaper mening gjennom å fortelle historier. En historie kan fortelles på flere måter, det interessante er ofte hvilken historie man velger å trekke frem i de ulike situasjoner og til ulike tidspunkter. Fatimas historie kunne fortelles på flere måter, noe hun også gjorde. Jeg vil komme tilbake den betydningen Fatimas søster hadde hatt for Fatimas bruk av hijab og forhold til religion i et senere kapittel, men her skal jeg konsentrere meg om det Fatima selv trakk frem som betydningsfullt.

Jeg kommenterte at de var politisk engasjert veldig tidlig. Hun hadde alltid vært interessert i Irak og alltid vært kritisk til USA, sa hun. Dessuten var faren journalist og sterkt engasjert.

Det var tydelig at Fatima hadde følt at det at hun var muslim hadde satt henne i en spesiell stilling i forhold til Gulfkrigen. Hun mente det ble forventet av henne, *som muslim*, å ha en mening om krigen. Hun forventet det i hvert fall av seg selv. Fatima sa hun hadde følt at hun måtte stå frem og argumentere for hva hun mente var riktig.

.....selv om jeg ikke hadde noen islamsk kunnskap med meg. Men når du ikke har kunnskap så står du der bare og krangler og krangler. Det er ikke den måten du bør gå frem på. Da jeg begynte i sjuende og åttende klasse så gikk det mer opp for meg hva islam sa.

Både Sameen og Fatima beskrev den tidlige ungdomsperioden som en tid hvor spørsmål om islam opptok dem i økende grad. De relaterte interessen for islam til ytre hendelser. Fatima nevnte spesielt Gulfkrigen og Sameen snakket mer generelt om hvordan islam ble presentert i media. Begge knyttet det at de begynte med hijab til disse hendelsene. Jeg oppfatter det å ta i bruk i hijab som et ytre tegn på en kvinnelig muslimsk identitet i denne sammenhengen. Fatima og Sameen beskrev en følelse av mangel på kunnskap i disse situasjonene. Hva slags kunnskap var det her snakk om? Hva mente Fatima med islamsk kunnskap? For å kunne svare på det må jeg først se på hva slags kunnskap informantene mente de hadde om islam i utgangspunktet. Jeg vil beskrive hva informantene fortalte om sitt forhold til islam i barndom og tidlig ungdomstid.

Potensiell religiøsitet - islam i barndom og tidlig ungdomstid

Det var stor variasjon blant informantene mine i forhold til hvor sentral plass islam hadde hatt i oppveksten deres. Mange beskrev foreldrenes forhold til islam som preget av ”hjemlandets” tradisjoner og kultur. Det er viktig å påpeke at det er informantenes beskrivelser av foreldre jeg her baserer meg på. Det var de som laget et skille mellom sin forståelse av islam og foreldrenes, og dette skillet baserte seg igjen på informantenes oppfatninger av og definisjoner på hva som hva som var tradisjon og kultur og hva som var religion.¹¹⁷

Uavhengig av om foreldrene var praktiserende, eller ikke, hadde derimot alle informantene lært å be og å faste. Sameen forklarte det slik:

¹¹⁷ Jeg har ikke hatt direkte tilgang på informasjon på primærsosialisering og overføring av religiøs kunnskap i barndommen. Det interessante her er hvordan de unge muslimene presenterer sitt forhold til islam i denne perioden.

Jeg har lært meg det grunnleggende av moren min, men hun har ikke praktisert det. Jeg tror det er en regel at alle lærer det. Så jeg lærte meg å be før jeg begynte på skolen, i fem års alderen tror jeg jeg begynte med det.

Mens Lubna sa: ”Foreldra mine sa det kanskje en gang i måneden at ”du bør be”. Ikke noe mer enn det”. I hvilken grad denne kunnskapen var verbalisert, eller ikke, var avhengig av hvilket forhold foreldrene hadde til islam. For eksempel var Gülays far imam. Gülay forklarte at det hadde ført til at hun hadde hatt et bevisst og reflektert forhold til islam gjennom hele oppveksten. Det var selvfølgelig annerledes enn for eksempel Sameens og Lubnas oppvekst, der foreldrene aldri hadde snakket om meningsinnholdet i islam. Felles for alle informantene var at når jeg spurte om hva de hadde lært hjemme i forhold til religion og religiøs praksis, trakk de frem opplæring i bønn og eventuelt bruken av hijaben, men ellers refererte de fleste til mangel på forklaring av islams innhold. Andre former for kunnskap som de hadde fått gjennom primærsosialiseringen, for eksempel høflighet, respekt, kroppslig hygiene, grenser for hvor mye av kroppen de kunne vise og kjønnes fordeling i rommet, som de i andre situasjoner knyttet opp til islam, ble ikke nevnt av informantene i denne sammenhengen.

Flertallet av de unge kvinnene hadde gått på koranskole som barn. De beskrev koranskolen som et sted de lærte å resitere Koranen på arabisk, men de ga uttrykk for at undervisningen var mangelfull. De savnet å lære mer om meningsinnholdet i islam.

Lubna: Jeg har alltid vært på koranskole og lært arabisk og lært å lese koranen, men jeg har aldri visst nok om religionen min. De spørsmålene jeg hadde om Gud turte jeg ikke stille på koranskolen.

Sameen: I koranundervisningen så var det jo veldig... Vi bare satt der og leste og så gikk vi bort til læreren, og så hørte han på oss.

Det grunnleggende i koranskoler er å lære å lese de arabiske bokstavene slik at man kan lese eller resitere Koranen riktig¹¹⁸. Det å forstå innholdet i Koranen kommer i annen rekke, skriver Østberg (2003:50-62). I koranskolene lærer barna, i tillegg til selve lesingen, de fysiske sidene ved resitering, det vil si hvordan kroppen skal beveges. De lærer å be og den rituelle vasken tilknyttet bønner (Jacobsen 2002:120-2). Selv om de unge muslimene i min studie følte at det de lærte i koranundervisningen ikke var nok i forhold til å lære om

¹¹⁸Den betydningen som tillegges koranskoler og det å lære å resitere Koranen må sees i sammenheng med forståelsen av Koranen som Guds ord. I følge islam inneholder Koranen Guds ord slik de ble overlevert til Profeten Muhammad av engelen Gibreel. Overføringen av islam har i følge Østberg (2003) i stor grad vært muntlig, det vil si at resitasjon og det hørbare står sentralt. Resitasjon er en bønnehending og oppfattes av mange som en meditasjon. Flere av mine informanter beskrev at de kom nærmere Gud når de resiterte.

meningsinnholdet i islam, så representerer den kroppsliggjorte deler av grunnlaget i deres religiøsitet.¹¹⁹

Den kunnskapen om islam var i barndomstiden en ikke-verbalisert kunnskap. De hadde lært bønn og faste, men de færreste hadde på det tidspunktet et reflektert forhold til det. Bønn og faste var en del av en kroppslig praksis, det Connerton (1989) kaller inkorporert praksis og Bourdieu (1977) habitus. Praktisering av islam og den muslimske identiteten var for et flertall av informantene deler av et doxisk felt i løpet av barndommen og tidlig ungdom. Den kroppsliggjorte kunnskapen var kjønnet, gutter og jenter lærte ulike praksiser, verdier og forestillinger. Østbergs studie (1998, 2003) av barn med pakistansk bakgrunn i Oslo og religiøs læring, viser hvordan religion og religiøse praksiser helt fra et individs fødsel, gjennom smak, lukt, og lyder er knyttet til kroppslige praksiser og kunnskap¹²⁰. Østberg tar i bruk begrepet ”potensiell religiøsitet” for å beskrive religiøsiteten blant de norsk-pakistanske barna. Barna hadde kroppsliggjort kunnskap, som bønn, faste og hvordan kjønnes fordeling i rommet var. I tillegg hadde de den formelle islamske undervisningen de fikk gjennom koranskolen. Østberg beskriver denne kunnskapen, islamsk tro, fortellinger og praksiser, som ressurser som selv barn som ikke var ”regelmessig praktiserende muslimer” (Østberg 1998:6) kunne aktivere når det trengtes:

The religiosity among children is called potential religiosity because it manifested itself occasionally, i.e. it was activated or provoked in specific situations and under certain conditions (1998:249).

Jeg finner Østbergs begrep potensiell religiøsitet fruktbart i analysen av den religiøse kunnskap de unge muslimene i min studie hadde i barndommen og i tidlig ungdom (se også Jacobsen 2002).

”En blindvei” – der den potensielle religiøsiteten ikke lenger strekker til

Fatima sa i forbindelse med Gulfkrigen og hennes engasjement at hun ble ”stående å krangle” fordi hun ikke hadde nok ”islamske kunnskaper”. Begrepet ”islamske kunnskaper” refererer eksplisitt til kunnskap om hva Koranen og islamske lærde sier. Men, slik jeg ser det, dreier dette seg i videre forstand om kunnskap om egen bakgrunn og aspekter ved egen identitet som er knyttet til islam. Hassan sa at også ungdom som man ikke skulle tro hadde noe forhold

¹¹⁹ Jeg er dermed enig i Jacobsen (2002:120-1) når hun argumenterer mot at læringen i koranskolene kan reduseres til ”å ramse opp innholdet i Koranen utenat” slik Lien hevder (1997:146).

¹²⁰ Hun beskriver for eksempel hvordan ”ghutti-ritualet” (tradisjonen med å gi den nyfødte noe søt i munnen, mens en bønn blir visket det i øret) forbinder mat som substans og symbol med Guds ord (Østberg 2003: 39-40).

til islam, for eksempel de han beskrev som ”byvankere” som gjorde ting som stred mot islam; stjal, drakk, hadde seksuelle forhold, men som hadde en muslimsk bakgrunn, hadde en tilknytning til islam og ville forsvare islam:

Og så sitter han i klassen, og så kommer det en diskusjon om islam. Og automatisk rettes all oppmerksomheten mot han fordi han kanskje er den eneste muslimen, eller han er blant muslimene. ”Ja, Ali hva synes du om det her?” eller hvis noen sier noe provoserende om islam. Selv om han ikke har ”fnutt” av kunnskaper, kan han ikke noe om islam. Men han veit at han er muslim og familien er praktiserende, så han har den bakgrunnen. På tross av at han ikke har kunnskaper så vil han ta initiativ og forsvare, til det kommer til den kunnskapsdelen der han ikke kan noe. Men han vil først ta initiativ. Jeg tror alle tar initiativ til det kommer til en blindvei.

Hassan stilte her opp ”bakgrunnen”, som noe de hadde, mot ”kunnskap” som noe de manglet. Jeg oppfatter ”bakgrunn”, slik Hassan her bruker det, som potensiell religiøsitet. Der barna i Østbergs studie kunne aktivisere kunnskap ”når det er behov for det” (Østberg 2003:79), kom de unge muslimene i min studie til det Hassan beskrev som en ”blindevei”. Ali kalte det ”å ikke ha kunnskap om din egen identitet” og knyttet det opp til mangel på kunnskap om islam. ”Når noen prater om islam så er islam den religionen de bekjenner seg til.”, sa han, ”men man tør ikke komme fram med det. Man er alltid usikker på hva som er riktig og hva som er galt.” Som Sameen fortalte, hadde hun en følelse av hva islam var, men hun visste ikke noe mer. En av de andre unge kvinnene formulerte det slik:

Jeg ble av og til stilt spørsmål som jeg ikke hadde tenkt på – som var selvsagt for meg, som jeg ikke hadde trengt å ta stilling til. Og nå satt jeg der og ble spurt om det, og kanskje hadde jeg svaret bak i hodet, men at jeg ikke kunne formulere det eller at jeg ikke visste hva den muslimske grunnen var.

De unge muslimene fortalte om en bevissthet om at de var muslimer som blant annet var forankret i den religiøse ressursen Østberg peker på, men i de situasjonene de beskrev i forhold til Gulfkrigen, diskusjoner i klassen og islam i media, var ikke den potensielle, ikke-verbale, religiøsiteten nok. De snakket om den muslimske identiteten som noe de visste de hadde, men som de, når de ble konfrontert med den, ikke helt kunne gjøre rede for hva var. Den potensielle religiøsiteten måtte bli gjenstand for en utvikling. I følge Jacobsen er opplevelsen av at den kroppsligbaserte religiøse kunnskapen ikke strekker til, en følge av å leve i et religiøst pluralt samfunn som det norske:

Man kan si at heterodoksien, eller konkurransen mellom ulike tros- og kunnskapstradisjoner i det norske samfunnet, gjør religiøs kunnskap som doksisk eller taus kunnskap utilstrekkelig. (Jacobsen 2002:132)

Konsekvensen av dette møte blir at det doksiske feltet gjøres til gjenstand for refleksjon. ”Blindveien” informantene møtte, gjennom direkte eller indirekte spørsmål og påstander om islam og muslimer, er eksempler på det Holland et al. kaller *ruptures*, brudd eller brister, på tatt-for-gittheten, som fører til at det bringes opp på et refleksivt nivå (1998:141).

Informantene beskrev denne refleksiviteten som noe som skilte dem fra foreldregenerasjonen.

Sameen sa:

Foreldrene mine har jo hatt en helt annen oppdragelse. Dem er jo oppvokst i Pakistan. Der har de ikke behøvd å bry seg om sånne ting, for der har de hatt sitt eget miljø rundt seg. Det er noe helt annet med oss som vokser opp her. Vi har jo ikke det rundt oss som vi kan kjenne oss igjen i. Det blir noe helt annet. Da blir man på en måte nødt til å skape sin helt egen identitet.

Den følelsen Sameen her gir uttrykk for, av å befinne seg i en situasjon hvor det ikke finnes noen opptråkkede stier, beskrev også de andre informantene. En av de unge kvinnene skildret det som om hun ikke hadde ”noen forbilder som viste vei”. Giddens ser det å måtte forsvare seg og begrunne seg som et grunnleggende aspekt ved senmoderne identitet. Han forstår identitet som et refleksivt prosjekt. Den senmoderne verden kjennetegnes blant annet ved at individet har færre muligheter til å ta verden og sin stilling i den for gitt. Sosiale endringer skjer raskere og er stadig mer omfattende. Å opprettholde stabile sosiale identiteter er nærmest en umulighet. Atferd og holdninger må forsvares, skriver han, når det kreves av en, hvilket betyr at man må begrunne seg (Giddens 1994:106). Gullestad skriver at tyngdepunktet i Norge har skiftet fra lydighet til ”å finne seg selv” (Gullestad 1996). Østberg formulerer det slik:

Som de fleste andre unge mennesker i dagens senmoderne samfunn står norsk-pakistanske ungdom i skjæringspunktet mellom foreldre generasjonens tradisjoner og individuelle valgmuligheter. Her har kanskje ungdom til alle tider og i alle samfunn stått. Forskjellen er at de individuelle valgmulighetene i dagens Norge (som i resten av den vestlige verden) er større og mer gjennomgripende enn noen sinne (Østberg 2003:168).

I sekulære, plurale samfunn som Norge hvor det eksisterer en rekke religiøse retninger blir religion i økende grad individualisert, og valg trer frem som sentralt i forhold til religion (Berger, Berger og Kellner 1973).¹²¹

Selv om krav om refleksivitet og økte valgmuligheter er et trekk ved senmoderne samfunn, er det viktig å undersøke hvilke spesielle erfaringer minoritetssituasjonen gir individer. Jan-Kåre Breiviks bok om flyktninger i Norge har som teoretisk utgangspunkt at hjemløshet, usikkerhet og ambivalens er elementer i alles liv (Breivik 1997 i Gullestad 2002:139). Gullestad bemerker at faren ved å assimilere eksilantens hjemløshet inn i oss alle, slik hun mener Breivik gjør, er at det spesielle ved flyktningssituasjonen blir mindre tydelig (Gullestad *ibid.*). På samme måte blir det spesielle ved den refleksivitet som fremtvinges i en minoritetssituasjon mindre tydelig hvis denne refleksivitet brukes som et bilde på den

¹²¹ På samme måte er islamiseringsprosessen, som finner sted i store deler av den muslimske verden, også nært knyttet til utviklingen av komplekse, postmoderne samfunn med blant annet en privatisering av familieliv og økt individualisering av religion. Se Rudie (1994) for en slik utvikling i Malaysia.

senmoderne/postmoderne situasjon. Hvordan man ser på og definerer refleksivitet er interessant og viktig i denne sammenhengen. Lilie Chouliaraki hevder at det er:

...viktig å tenke refleksivitet ikke som et potensiale, der er tilgjengelig for alle på alle tidspunkter, men som en bestemt form for diskursiv praksis, der afhenger af sociale positioner, fra hvilke subjektet gives adgang til dette potensiale. Således er subjekter relativt begrensede i deres valgmuligheter af den sociale strukturering af de diskursive resourcer, der er tilgjengelige for dem (Bourdieu 1991). Refleksivitet forstået på denne måte er et specifikt sosialt diskursivt potensiale inden for post-traditionelle praksisser, som subjektet selektivt trekker på og meningsfuldt kombinerer for at skabe en følelse av sig selv (Chouliaraki 2000:249).

Jeg ser i likhet med Chouliaraki på refleksivitet som avhengig av sosiale posisjoner og kontekst. Hvilke diskurser det er snakk om er igjen avhengig av hvem som har makt til å i gang sette diskurser (Hervik 1999). I de kommende kapitlene vil jeg komme tilbake til dette og se på hva som er oppe til refleksjon og hva som ikke er det. For eksempel er det tydelig at majoritetens ekteskapspraksiser ikke reflekteres over, og ikke må begrunnes, i samme grad som minoritetens praksiser. Selv om Giddens anerkjenner at alle valgmuligheter ikke er åpne for alle fordi "life chances conditions lifestyle choices" (Giddens 1991:86), mangler likevel hans diskusjon om den senmoderne identitet som et refleksivt prosjekt et perspektiv på ulik distribuering av makt. Det er tydelig at for noen grupper av mennesker blir refleksiviteten, og forsvarsdelen, mer påtrengende enn for andre. Enkelte identiteter gjøres imperative, og blir mer maktpåliggende å forsvare og å begrunne enn andre. Dette handler om hvem som sitter med definisjonsmakt, eller som Hervik kaller det, hvem som har makt til å benevne (Hervik i Fadel 1999). Da er vi tilbake til hvorfor Gulfkrigen var så sentral for Fatima.

Et økt fokus på islam

Den første Gulfkrigen utspant seg i 1990/91. Fatima, Sameen og flere av de andre informantene stod på det tidspunktet på terskelen til ungdomstiden. Dette var en periode hvor islam og muslimer tok plass i den europeiske offentlige arena som en faktor som var kommet for å bli. Muslimer var ikke lenger gjestearbeidere som bare skulle bo og jobbe i Vest-Europa for en kortere periode. En ny generasjon muslimer ble født, vokste opp og ville fremme sine meninger og kreve sine rettigheter politisk, kulturelt og religiøst. Etter den kalde krigs slutt, konkretisert ved Berlinmurens fall i 1989, forsvant de gamle skillelinjene og et behov for et nytt fiendebilde vokste frem (Eriksen 1995). Samme året var det to hendelser som var med på å synliggjøre muslimers tilstedeværelse i Europa. Det ene var Rushdieaffæren, da muslimer protesterte, blant annet med demonstrasjonstog og bokbrenning, mot at den britiske regjering ikke hadde gitt etter for deres krav om at Salman Rushdies bok *Sataniske vers* (1988) skulle

forbys med bakgrunn i blasfemiloven. Det andre var den såkalte ”skautaffæren” i Frankrike som startet med at tre muslimske jenter ble utvist fra skolen fordi de nektet å ta av seg sin hijab. I følge Gilles Kepel (1997), konkretiserte Rushdieaffæren raskt muslimers plass i den offentlige sfæren på en stort sett negativ måte. Videre ble oppmerksomheten rettet mot den muslimske identiteten, per se, både fra den ikke-muslimske majoriteten i Europa og fra muslimer selv. Van Oijen hevder at begrepene ”muslim” og ”islam” dukket oftere opp i det offentlige europeiske rom med rigide bilder knyttet til seg, både fra muslimsk og ikke-muslimsk side (Van Oijen i Vertovec og Peach 1997). Islam vokste i denne perioden frem som ”det nye fiendebildet” (Eriksen 1995). I forordet til *Muslim European Youth* (1998) hevder Vertovec og Rogers at europeisk muslimsk ungdoms identiteter ofte formes i reaksjon på negative og essensialistiske representasjoner av både islam og innvandrere. Vertovec og Rogers trekker i denne sammenheng frem enkelte nøkkelmomenter som Rushdieaffæren og Gulfkrigen, og skriver at disse hendelsene ser ut til å ha gitt både intensivt medie- og akademiske interesser, på den ene siden, og en økt mobilisering på andre siden. Disse hendelsene i Europa hadde også innvirkning i Norge. Rushdieaffæren fikk en spesielt sterk betydning gjennom attentatsforsøket på forleggeren for *Sataniske Vers* i Norge, William Nygaard. Dette var i den samme perioden som bøkene Sameen snakket om, *Solgt* og *Ikke uten min datter*, kom ut.¹²²

Islam i media og på skolen

Fra begynnelsen av 1990-tallet beveget Norge seg mot en økende problemfokuset og kulturalisert innvandringsdebatt (Andersson 2000, Gullestad 2002). Når innvandring diskuteres i media og i den offentlige sfære, er det temaer som kriminalitet blant innvandrergjenger og tvangsekteskap som er hyppigst diskutert. Det ser ut til at muslimer, og da gjerne pakistanere som er det største ikke-vestlige minoriteten, representere prototypen på en ”innvandrer”. Det har utviklet seg en diskurs om de ”problematisk muslimene”; muslimer vil ikke integrere seg, muslimske kvinner behandles dårlig og muslimer er fanatiske. I det Farstad kaller ”den kjønnede integreringsdiskursen” har generaliserte forestillinger blitt synlige (Farstad 2004:297). Flere har pekt på at det er en klar tendens i media til at muslimske menn, med innvandrerbakgrunn fremstilles som farlige, kriminelle og fanatiske (se blant annet Walle 2004). Walle (ibid.) mener det foregår en forenkling og demonisering av menn

¹²² *Solgt* først kom ut på engelsk 1991, og på norsk i 1992. Boken *Ikke uten min datter* kom ut på norsk i 1989 og den amerikanske filmen basert på boken kom i 1991.

med innvandrerbakgrunn, og at kategorier som ”den muslimske mannen” eller ”den pakistanske mannen” tilskriver egenskaper som antas å gjelde for alle som passer i den kategorien. ”I dag havner som sagt guttene i B-gjengen oftere i avisene og poserer pinup-aktig, enn de pakistanske IT-guruene langs Akerselva” skriver Noman Mubhasir (2001:86), den første nyhetsoppleser i Norge med ikke-europeisk bakgrunn, født i Norge av pakistanske foreldre. Muslimske kvinner¹²³ derimot fremstilles ofte som passive ofre for en kvinneundertrykkende religion eller som sensuelle kvinner med erotiske hemmeligheter skjult ”bak sløret” (Amundsen 1992, Kapoor 1992, Thorbjørnsrud 1996, 2001a, 2004a). Thorbjørnsrud hevder at det gjennom tv-dokumentarer om tvangsgifte og æresdrap og bøker hun kaller ”bak sløret”-litteratur (bøkene Sameen nevnte tilhører denne sjangeren) presenteres et bilde av muslimske kvinner som reduserer dem til objekter som ”vi”, norske frigjorte kvinner, må synes synd på:

In contemporary Norwegian discourse Muslim Women are increasingly being constructed as objects of pity; whether young or old they are described as suppressed by the chains of tradition – personified by their male kin- and thus in need of help from the ethnic Norwegian majority who have long since escaped such a lot (Thorbjørnsrud 2001a:2).

”Media presenterer og speiler den verden vi lever i... Og meg? Jeg kan ikke se meg selv i det speilet” skriver Mah-Rukh Ali i *Den sure virkeligheten* (1997:69). Ali er, som hun selv skriver, en typisk norsk jente med pakistansk bakgrunn. Hun var skoleelev da hun skrev boken, men har senere skrevet for blant annet *Klassekampen* og er nå reporter i NRK. Informantene delte en oppfatning om at media hovedsaklig presenterte et negativt bilde av islam og muslimer og at nordmenn stort sett var skeptiske til islam. Dilara påpekte for eksempel at når det i media ble skrevet om innvandrere som gjorde noe positivt for Norge så skrev de for eksempel ”norske Omar”¹²⁴, men når det handlet om noe negativ så skrev de ”pakistanere” eller ”av utenlandsk opprinnelse”. ”Slike ting som dette påvirker meg og mine muligheter til et godt liv” sa hun.¹²⁵

Skolen, ungdomsskolen og videregående, ser ut til å være en arena hvor debatter og hendelser i storsamfunnet blir tatt opp, konkretisert og erfart gjennom direkte sosial konfrontasjon. De unge muslimske refererte stadig til episoder fra skolen hvor de følte at det ble forventet av

¹²³Det er viktig å presisere at det ikke bare er muslimske kvinner som blir møtt med medlidenhet og som reduseres til passive objekter. Flere ikke-vestlige kvinner beskriver opplevelsen av å bli redusert til *objects of pity*. Se for eksempel Avtar Brah (1996).

¹²⁴Dilara sikter her til Omar Bhatti, en ung gutt fra Holmlia, som har vært nær venn av Michael Jackson. Dette var før pedofilirettsaken mot Jackson, da det å være venn av Jackson fremdeles var en positiv ting og noe nordmenn kunne være stolt av.

¹²⁵Andersson vektlegger også betydningen av media i forhold til den opplevelsen av annerledeshet unge med etnisk minoritetsbakgrunn har (Andersson 2000:273).

dem at de skulle kunne svare på spørsmål om islam og muslimer og hvor de måtte ”stå til ansvar” for det andre muslimer sa og gjorde. Fatima beskrev det slik:

På skolen, enda mer på ungdomsskolen, så må man hele tiden stå til ansvar for det muslimer..[gjør]. Til ansvar for et eller annet. ”Ja, Fatima, dette skjedde. Hva mener du om det?” Jeg må alltid ha svarene på plass. Hele tiden, jeg må alltid ha noe å si til lærerne eller til elevene som kommer og stiller deg et spørsmål.

De fortalte om erfaringer fra skolen hvor de oppdaget og/eller ble påminnet om sin annerledeshet; både direkte gjennom spørsmål lærere og elever stilte dem og diskusjoner i klassen, og mer indirekte gjennom skolens pensum, for eksempel hvordan islam ble fremstilt i undervisningen gjennom blant annet skolebøker. Iman var blitt spurt av en lærer om foreldrene slo henne siden hun var muslim. Andre la ut om hvordan de syntes at islam ble fremstilt negativt i lærebøker og i undervisningen. Gülay fortalte om hvordan læreren hennes hadde fortalt klassen en ”morsom” anekdote om da han møtte en muslim som delte ut brosjyrer om at muslimer hadde et naturlig forhold til kroppen. ”Et naturlig forhold,” hadde læreren sagt og ledd, ”de dekker jo til alt som er.” Gülay, som selv satt der med hijab, følte dette sterkt krenkende og stigmatiserende. Selv Sameen som sa at hun følte presset fra media sterkere enn fra skolen, henviste til en episode fra skolen; læreren som snakket om boken *Solgt*, for å illustrere poenget sitt. Det mange av de unge muslimene oppfattet som skolens negative holdninger til islam og muslimer, virket forsterkende på deres bevissthet om å være annerledes. I forhold til skolens ofte negative holdninger til de pakistanske og muslimske kulturelle tradisjoner barna hadde med seg som for eksempel fasten, ”ramadan”, og feiringen når den avsluttes, skriver Østberg at den enten ikke hadde noen betydning (ikke-sosialisering), eller at ”den virket indirekte forsterkende på deres bevissthet om å være annerledes, dvs. å være muslim” (Østberg 2003:91).

Den muslimske identiteten som imperativ

Fatima og flertallet av de andre informantene vokste altså opp i en periode hvor den muslimske identiteten i økende grad ble synliggjort og var knyttet til en rekke stigmatiseringer. Gulfkrigen føyde seg inn i en rekke hendelser som aktualiserte den muslimske identiteten. Slik jeg ser det tydeliggjorde Gulfkrigen Fatimas ”annerledeshet”. Diskusjoner i klassen om islam, og om Gulfkrigen for Fatimas del, er konkrete sosiale situasjoner hvor de følte at oppmerksomheten ble rettet mot dem som muslimer. Den

muslimske identiteten var en subjektposisjon¹²⁶ de ble tillagt. Denne opplevelsen av at religiøs eller etnisk identitet er en subjektposisjon beskrives i andre studier av religiøse og etniske minoritetsgrupper (se for eksempel Jacobsen 2002, Jacobson 1997, Metcalf 1996 og Raj 2000). Informantene opplevde at den muslimske identiteten ble tilskrevet dem og gjort imperativ, det vil si at den ikke kunne sees bort fra eller settes til side gjennom andre definisjoner av situasjonen (Barth 1969:17). Om de ikke hadde noe bevisst forhold til sin muslimske identitet tidligere, så ble de nå tvunget til å ha det. Gjennom spørsmål fra andre elever, lærere, ikke-muslimske venner eller mer indirekte gjennom det som ble sagt og skrevet om islam i media opplevde de at de ble sett på som én i kategorien ”muslim”, ikke som et sammensatt individ. Hassan beskrev det slik: “Og automatisk rettes all oppmerksomheten mot han fordi han kanskje er den eneste muslimen, eller han er blant muslimene”. Denne *imposition of identities*, som Prieur (2004) kaller det, begrenset deres mobilitet; den muslimske identiteten ble gjort gjeldene. De andre identitetene som for eksempel snill gutt, mattegeni, fotballspiller teller ikke, eller blir underordnet den muslimske identiteten.

Etnisk identitet består av indre og ytre elementer, det vil si av tilskrivning fra andre og av selvdefinering, som jeg var inne på i forrige kapittel. Jenkins teorier om etnisk identitet, som en type sosial identitet, bygger i stor grad på Barths modeller og teorier om etnisitet og interetniske relasjoner, og han vektlegger at det er i møtet mellom interne og eksterne definisjoner, selvdefinering og tilskrivelse fra andre at identitet, både sosial (her under etnisk) og personlig, formes (Jenkins 1994). Skillet mellom interne og eksterne definisjonene er først og fremst en analytisk distinksjon, presiser Jenkins; de står i en gjensidig påvirkningsrelasjon. Jenkins hevder at hos Barth og i Barth-inspirerte studier, er et for stort fokus blitt lagt på de interne gruppeidentifikasjonsprosesser, og at de eksterne kategoriseringsprosessenes sterke innflytelse på konstitueringen av sosial identitet har kommet i bakgrunnen.¹²⁷ Årsakene til at sosialantropologiske studier har vektlagt ekstern definering, det vil si gruppeidentifikasjon fremfor sosial kategorisering, er i følge Jenkins blant annet at sosialantropologi ser etnisitet som en sosial ressurs, på bekostning av å rette nok oppmerksomhet mot etnisitet som sosialt

¹²⁶ Hervik definerer subjektposisjoner som ”de identiteter eller positioner, vi med varierende styrke bliver tillagt af andre, uden at vi nødvendigvis identificerer os med disse eller føler emotionel tilknytning til dem” (Hervik 1999:30).

¹²⁷ Eriksen påpeker liknende: ”Although it has scarcely been accorded a central place in the anthropological study of ethnicity, it is a fact that many interethnic relations are highly asymmetrical regarding access to political power and economic resources” (Eriksen 1993b:28).

stigma. Abu-Lughod er inne på det samme når hun kritiserer antropologisk forskning på for å romantisere motstand, og for å ikke se på de maktrelasjoner motstanden er en del av (Abu-Lughod 1990). Jenkins skiller mellom grupper og kategorier, hvor gruppe er basert på interne identifikasjonsprosesser, og kategori er eksternt definert. Sosiale grupper og sosiale kategorier er, i følge Jenkins, ulike typer kollektiver i den sosiale verden. Om man kaller et kollektiv for gruppe eller kategori, avhenger av balansen mellom interne og eksterne prosesser. Sett i forhold til informantenes situasjon ser det ut til at muslim er en kategori i Jenkins forstand, det vil si at i balanseforholdet mellom de interne og de eksterne definisjonene er det de eksterne som veier tyngst.¹²⁸ Selv om de unge muslimene beskrev at de hadde en muslimsk identitet, eller det informantene beskrev som ”muslimsk bakgrunn”, så var det de eksterne tilskrivelsene de vektla i sine fortellinger. Mitt poeng med dette kapitlet er ikke å undervurdere eller undergrave betydningen av interne definisjoner (se Cohen 1992:222), men å vise den enorme påvirkning de eksterne definisjonene har hatt på informantenes identitetsprosess. I de situasjonene de unge muslimene beskrev, var det de andres eksterne defineringer som gjorde den muslimske identiteten imperativ. De opplevde at de ikke selv kunne velge når den skulle aktualiseres eller gjøres gjeldende. De kunne ikke skyve den fra seg eller velge den bort. Barbara Metcalf siterer en ung muslimsk kvinne fra Bradford som sier noe tilsvarende det Fatima sa om at hun alltid måtte stå til ansvar for det muslimer gjorde: ”I’m always aware that I’m a Muslim, that when I go out I represent Muslims and (must not) do anything (that would cause people to) blame Muslims” (Metcalf 1996:7). Athar Akram, redaktør i *Ung muslim*¹²⁹, beskrev, i et innlegg han holdt på et seminar arrangert av KIM¹³⁰, hvordan muslimer som gruppe stadig vekk blir nødt til å forsvare seg selv og sin tro, både i media og i dagliglivet. Han mente at ”mange ungdommer blir nærmest tvunget til å ilegge seg bedre kunnskaper...”. Akram presiserte videre at ”Dette presset er altså en viktig faktor i prosessen om hvordan den enkelte definerer sin egen identitet eller hvordan den enkelte føler sin tilhørighet og lojalitet” (Akram 2004).¹³¹

Barth presiserte i introduksjonen i *Ethnic groups and boundaries*, at grensene mellom etniske grupper kan bestå uavhengig av endringer i det han omtaler som *the cultural stuff* og av flyt

¹²⁸ Et eksempel på hvordan muslimer blir sett på som en enhetlig kategori i den norske diskursen om muslimer og innvandring, er da ordstyreren på en debatt arrangert av *Klassekampen* og utestedet Mono spurte panelet ”hvor mange muslimer Norge tåler?”.

¹²⁹ Tidsskriftet som var tilknyttet NMU, het tidligere *EXPLORE*.

¹³⁰ Kontakt utvalget mellom innvandrere og myndigheter. Innlegget ble holdt 15/6-04.

¹³¹ Innlegget kan leses i sin helhet på www.ungmuslim.no

av individer (Barth 1969:15). Det er altså ikke et en-til-en forhold mellom grenser og kulturell likhet eller forskjell. Jenkins bygger videre på dette og skiller mellom to aspekter ved identitet; det ”nominelle”, navnet og det ”virtuelle”, meningen eller erfaringen (Jenkins 1994:202). Det virtuelle og nominelle forenes i en pågående produksjon og reproduksjon av identitet og dens grenser. Erfaringsinnholdet, meningen, kan endres, mens navnet opprettholdes og omvendt. Jenkins påpeker at kategorisering ikke behøver å endre navnet eller grensen ved en identitet, men kan ha sterkt potensial for å definere hva det betyr å bære navnet. Den muslimske identiteten var både basert på selvdefinisjon, som hadde sitt grunnlag i kroppsliggjorte erfaringer, samtidig som den ble tilskrevet dem utenfra, med et fastlagt innhold tilknyttet en diskurs om muslimer. Kategoriene er med andre ord, halvt eid av andre og halvt eid av oss selv (Hervik 1999). Diskursen om muslimer er relatert til bestemte hendelser, praksiser og verdier; Gulfkrigen, Rushdieaffæren, bøker som *Solgt og Ikke uten min datter*, og gjennom disse hendelsene og bøkene; praksiser som krig, tvangsgifte, æresdrap, familievold og verdier som intoleranse og mannsdominans. Dette var hendelser, praksiser og verdier informantene måtte forsvare, forklare eller ta avstand fra. For å følge Jenkins argumentasjon: det nominelle aspektet ved deres identitet ble ikke endret, men opplevelsen av hva det innebar å være muslim, det vil si det virtuelle aspektet, ble endret i møte med den eksterne kategoriseringen.

”Styrke gjennom motgang” - en narrativ om forsvar og protest

Hva blir konsekvensene av at den muslimske identiteten gjøres imperativ og at muslim er en kategori i Jenkins’ forstand? Det å kategorisere involverer makt og peker på et skjevt styrkeforhold, hvor den svakere gruppen sees på som en avviker, og det kan føre til at de dermed begynner å se på seg selv som avvikere (Jenkins 1994). Men makt og kategorisering har, i følge Jenkins, ikke nødvendigvis kun negative konsekvenser. Erfaringen av å være kategorisert kan også være med å skape og styrke gruppeidentitet. Erfaringer med egen annerledeshet utløste en refleksiv prosess hos informantene i min studie¹³². De fortalte at de ble mer bevisst sin muslimske identitet og ”at den ble styrket”, det vil si at den ble viktigere for dem på et mer refleksivt nivå enn tidligere.

Informantene beskrev hvordan det var å bli konfrontert med at en var annerledes og måtte stå

¹³² Se også Jacobsen 2002.

til ansvar som Fatima hadde kalt det, eller som ”talspersoner” og ”ambassadører” som Raj (2000) kaller det. Samtidig var de opptatt av å fortelle at dette hadde ”gitt dem mye”. Fatima, for eksempel, sa at det at hun var blitt stilt til ansvar hadde gitt henne mye tilbake. Hun var blitt tvunget til å søke svar og det hadde gjort henne sterk og trygg, sa hun:

Jeg mener at det har gitt meg veldig mye tilbake. Jeg har tapt veldig lite på det. Fordi da har jeg gått og søkt. Jeg har ikke vært den som holder kjeft i klasserommet, som ikke har prøvd å svare på spørsmål. Hvis jeg ikke har hatt noen andre å spørre så har jeg gått til faren min, han er veldig politisk engasjert, eller så har jeg spurt venninner av meg, eller så har jeg spurt en eldre bror som kanskje har vært gjennom den samme ting.

Det Fatima her fortalte, hadde likhetstrekk med det mange andre av de unge muslimene fortalte. Rashid ordla seg slik:

I klassen, jeg har bodd utenfor Oslo, jeg var den eneste muslimen eller mørkhudede. Det har faktisk styrket meg. ... Jeg hadde ikke noe peiling på islam. Men det at de stiller meg spørsmål og jeg må gå og søke etter det. Og så må du søke på kildene; lese oversettelse av Koranen, lese hadith. Tradisjonelt så har jeg heller ikke likt mullaher¹³³. Så jeg har prøvd å gå til kildene (...) Som jeg sa i begynnelsen; jeg måtte ha svarene. Krig i Irak og Iran eller Afghanistan eller Rushdiesaken, så skal jeg ha et svar som er argumentmessig overlegen deres. (...); jeg skal klare å svare dem. Det er en utfordring, det er et problem, men jeg synes det gir styrke. Møter du ikke motstand blir du svak. Det er kanskje ikke alles om føler det slik. Jeg synes det er bra med motstand.

Gülay, en jente på 20, født og oppvokst i Norge, med foreldre med tyrkisk bakgrunn sa:

Jeg var (...) den som hadde de rare meningene. Spesielt aktiv var jeg i livssynstimen hvor det ofte ble til at det var en dialog mellom meg og livssynslæreren, og alle satt og hørte på. Jeg har hele tiden følt at jeg måtte begrunne og rettferdiggjøre mine synspunkter og min tro, og det har så klart ført til at de har blitt sterkere hos meg.

Ali uttrykte det slik:

Det er enkelte av oss som får en viss styrke av å møte sånn motstand. Og da burde vi se på oss selv som heldige. Fordi, mange av innvandrerne, når de møter slike hindringer; enten så gir de blaffen i sin egen kultur og sin egen opprinnelige bakgrunn, og prøver å tilpasse seg det norske samfunnet i den grad at de dropper alt de har. Mens andre kanskje går motsatt vei. Så de som klarer å ... altså vi som blir styrket av det her, burde se på seg selv som heldige altså, som klarer det. For vi møter jo stadig hindringer og sånn, ikke sant. Vi blir hele tiden minnet på av sånne småting; det går ikke inn på folk, men du blir stadig minnet på at du er ikke norsk.

Det som er felles i disse uttalelsene, og som gikk i igjen i en rekke av de andre informantenes fortellinger¹³⁴, var at til tross for mye frustrasjon hadde den motstanden de møtte ført til at de gikk inn i en prosess hvor de søkte å få kunnskap om islam og hvor de etablerte identitet. Jeg velger å kalle det narrativer om ”styrke gjennom motgang”. ”Styrke gjennom motgang” var en del av en identitetsforhandlingsprosess. Det var muslimsk identitet informantene fremhevet gjennom disse narrativene. Å utsettes for diskriminering og ekskludering samt å bli sett på som en representant for en kategori og ikke som det individet man er, er ydmykende,

¹³⁴ I Prieurs bok *Balansekunstnere* har hun et sitat av en av informantene sine, Khalid, som jeg mener også kan tolkes som være en del av ”styrke gjennom motgang”-narrativen: ”Det er ikke noe negativt å være flerkulturell, sier han, men det kan skape hodebry. Og det er bra, hvis man takler det.” (Prieur 2004:126).

som Diana Mulinari var inne på i en forelesning¹³⁵. Det også kan være ydmykende å fortelle om det (se også Andersson 2000, Jacobsen 2002). Ved å presisere at opplevelsene hadde gjort dem sterkere, frigjorde informanten seg fra den ydmykende offerrollen og tok tilbake kontrollen. Narrativene fungerte som *mediating devices* (Holland et al.1998). *Mediating device* kan brukes til å motsette seg og av og til frigjøre seg fra subjektposisjoner som oppleves som begrensende eller hemmende (ibid.:137). Gjennom aktiv konstruksjon og bruk av narrativene forsøkte de unge muslimene seg å frigjøre fra begrensende strukturer. ”Styrke gjennom motgang”-narrativene var i så måte motstandsnarrativer (Somers 1994). I kapittel 6 beskriver jeg en beslektet kvinnelig motstandsnarrativ i forhold til bruken av hijab; ”heltinnehistoriene”.

Jeg har tidligere vært inn på at Giddens vektlegger betydningen av fortellinger i forhold til opprettholdelsen av en enhetlig selvidentitet i en fragmentert verden (Giddens 1991, 1994, 1997). Det gjøres gjennom fortellinger, gjennom evnen til å holde en bestemt fortelling om seg selv gående, som Giddens kaller det. Narrativene er en konstruksjon av mening, de er med på å skape, opprettholde og vise mening. Å ha kommet styrket ut av en vanskelig prosess gir mening til det vonde de hadde vært i gjennom, vanskene og smerten ble ikke lenger meningsløse. ”Styrke gjennom motgang”-narrativene var med på å skape mening. Samtidig er det slik at i en senmoderne verden hvor ansvaret for eget liv hviler på enkeltindividet, blir kontroll og selvstendighet sentrale verdier. Å vise at man selv tar kontroll og jobber seg ut av vanskelige situasjoner blir viktig. Kanskje er det også slik at å vise at man kommer styrket ut av prøvelse og lidelse, er essensielle elementer i moderne narrativer. Informantenes ”styrke gjennom motgang”-narrativer kan derfor forstås som en form for moderne selv-narrativer.

Jeg har forsøkt å vise at vi ikke kan konstruere oss selv uten å ta hensyn til identitetstilskrivelse fra andre. Kategoriseringen er med på å definere opplevelsen av å være muslim. Motstandsnarrativer skapes alltid i forhold til de dominerende narrativer (Somers 1994). Informantenes motstand mot det fastlagte innholdet i den imperative subjektposisjonen de tillegges, var med andre ord aldri løsrevet fra kategoriene. Når de argumenterte *mot* majoritetens oppfatning av at islam og muslimer, argumenterte de også *med* disse argumentene. Undertrykte kan gjøre motstand og motsette seg pålagte grenser, men som

¹³⁵ “Feminist postcolonial reflections on the Swedish welfare state”, culcoms seminar 2/5-05.

Jenkins påpeker, er selve det å motsette seg kategorisering, å streve etter en autonom selvdefinering, en effekt av det å bli kategorisert i utgangspunktet. "The rejected external definition is internalized, but paradoxically, as the focus of denial" (Jenkins 1994:217).

En muslimsk etnogenese

Informantene søkte refleksiv og verbal kunnskap om islam, og den prosessen fremkalte en ny selvbevissthet rundt deres muslimske identitet. Deres identitet ble, som de kalte det, "styrket", i forsøk på både å ta kontrollen over, og endre, en tilskreven og imperativ identitet. Det at de opplevde å bli kategorisert som muslim og som annerledes enn majoriteten, var med på å gjøre dem mer oppmerksom på sin muslimske identitet, og de ble mer opptatt av fellesskapet med andre muslimer. Helena Wulff skriver i forhold til utviklingen av kategorien "svart" i Storbritannia, blant vestindiske og vestafrikanske innvandrere:

As they were categorized together as blacks by the white population, they were made more aware of the colour of their skin, as well as of the fact that they had this in common (Wulff 1988:7).

Wulff kaller dette for en etnogeneseprosess, det vil si utviklingen av en etnisk gruppe blant mennesker med ulik opprinnelse som gjennom en ekstern identifiseringsprosess blir definert som en felles kategori, som befinner seg i samme situasjon og som identifiserer seg med hverandre.¹³⁶ De unge muslimene i min studie befant seg i en etnogeneseprosess. Selv om muslim er en religiøs identitet kan den forstås som "symbolsk etnisitet" (Naguib 2001:32). Wulff skriver at førstegenerasjonsinnvandrere til Storbritannia, fra Vestindia og Vest-Afrika, definerte seg selv, og de andre innvandrerne, som jamaicanere og nigerianere og så videre, selv om de i Storbritannia ble definert som "afrikanere" eller "svarte". Blant andregenerasjonsinnvandrere derimot, var "svart" den viktigste etniske identiteten deres, og også for "etniske briter". Denne forskjell mellom første- og andregenerasjon ble også påpekt av de unge muslimene i min studie.¹³⁷ Selv om Østberg skriver at unge andregenerasjonsinnvandrere i løpet av ungdomstiden relaterer seg mer til unge med samme etniske bakgrunn, så er det en sterk tendens blant informantene i min studie, og andre unge i miljøet rundt dem, at de relaterer seg til videre kategorier, som "muslim" eller "svart".¹³⁸

¹³⁶ Brah skriver også om fremveksten av begrepet "black" i Storbritannia og viser hvordan rasialisering skapte "a politics of solidarity" mellom fargede i Storbritannia (Brah 1996:97).

¹³⁷ Andre former for etnogeneser utvikles også blant ungdom med innvandrerbakgrunn i Norge. For eksempel "svart"/"black" (Prieur 2004), og muligens også "latino".

¹³⁸ Denne tendensen beskrives også av Jacobsen (2002) og Andersson (1999).

Jacobsen og Gressgård definerer identitetspolitikk som: ”sosiale bevegelser som mobiliserer på bakgrunn av en bestemt identitetskategori, som for eksempel etnisitet, rase, kjønn eller seksualitet” (Jacobsen og Gressgård 2002:191). Jeg baserer meg på denne definisjonen, men føyer med Somers (1994) til at det de ulike former for identitetspolitikk har til felles er at de er konstituert av personer som tidligere har følt seg marginalisert fra dominerende politiske kanaler og sosiale bevegelser. Med det som utgangspunkt forstår jeg NMU og MSS som identitetspolitiske prosjekter, og som en muslimsk etnogeneses organisatoriske dimensjon (Wulff 1988). Informantenes ”styrke gjennom motgang”-narrativer har en sentral plass i deres identitetspolitiske prosjekt. Brah påpeker at å appellere til felles erfaringer er vesentlig i politisk mobilisering (Brah 1996:125).¹³⁹ Narrativene er synliggjøring, markering og konstituering, av felles erfaringer. Også Gullestad fremhever narrativenes betydning i identitetspolitikk, og skriver at når kultur blir et ideologisk redskap for identitetspolitikk får selvbiografien, selv-narrativene, nedskrevne eller muntlige, økt betydning (Gullestad 1996:23). Med utgangspunkt i Holland et al. (1998) kan vi si at NMU og MSS utgjorde en *figured world*, et meningsunivers hvor disse narrativene fungerte som viktige *mediating devices* som synliggjorde sentrale verdier i dette meningsuniverset, og som frigjorde deltakerne i dette meningsuniverset fra hegemoniske forståelser av dem som ofre.

Som jeg nevnte i forrige kapittel var ungdomstiden en periode hvor de stod uten religiøse tilbud, i følge informantene. Denne mangelen på tilbud ble oppgitt som en av grunnene til NMU ble opprettet. Ali la vekt på det flernasjonale og multietniske aspektet når han skulle si hva som var spesielt med NMU:

Det som er veldig spesielt med NMU er at, jeg vet ikke om vi tenkte over det da, men det har i hvert fall klart å bli en organisasjon som ikke ser på nasjonaliteter. (...) Og det er ganske spesielt fordi pakistanske moskeer har en egen pakistansk gruppe, der de prater urdu, ikke sant, så er det marokkanske moskeer med sine grupper, også er det somaliske moskeer med sine grupper, ikke sant. (...) Det er ganske spesielt at vi [i NMU] ikke ser på nasjonaliteter.

Andre viktige ting ved NMU som informantene fremhevet var at NMU var åpen for begge kjønn, at hovedspråket i NMU var norsk, samt at de unge fikk forklart Koranen på norsk.¹⁴⁰

De presiserte stadig at arbeidet i NMU var noe de gjorde for at det skulle være lettere å være

¹³⁹ For mer om hvordan politisk mobilisering forsøker å ”gjeninnskrive” subjektivitet gjennom å appellere til kollektive erfaringer, og hvordan det henger sammen med en forskjellsdiskurs, se Brah 1996.

¹⁴⁰ Enkelt av de unge muslimene påpekte at imamer i Norge snakket dårlig norsk og kunne lite om det norske samfunnet. Vogt skriver også om at mange unge ønsker at det stilles krav til imamens norskkunnskaper, og om de unges ønske om ”khuba” (fredagspreken) på norsk (2000:93-8).

norsk muslim også for kommende generasjoner: ”Altså vi gjør det ikke bare for oss selv, men også for våre barn og barnebarn” (Tariq).

Raj (2000), som skriver om unge britisk-asiatiske hinduaktivister, vektlegger også betydningen det ytre behov for å kategorisere og plassere folk har for unge med innvandringsbakgrunn og deres selvidentitet. Hun beskriver hvordan barn av innvandrere må bli kulturelle tolker eller ambassadører, og må snakke for alle med tilsvarende bakgrunn. Denne rollen som ”talsperson” tvinges på dem, uforberedt og uventet, og mange mangler ferdigheter, kunnskap og erfaring nok til å ta på seg den. I følge Raj krever det multikulturalistiske klima i Storbritannia at identitet skal baseres på tilhørighet. En konsekvens av dette er at hvis man ikke har tilhørighet, må man finne noe å tilhøre:

The result then, is a rising need for homogeneity, reification and as substantivist definition of ‘identity’ – an easy response to the questions of identity asked on the playground or the work place (for example do you practise X?). One possible solution to the question of identity is a turn to an overt religious identity (Raj 2000:539).

For de unge britisk-asiatene i Rajs studie var hinduismen løsningen på spørsmålet om identitet. Den religiøse identiteten var en aktiv respons på erfaringer med å bli kategorisert som annerledes. Raj kaller dette ”strategisk essensialisme”, og hevder at denne essensialismen ikke var et ”naturlig behov”, men et produkt og en nødvendighet av å leve i Storbritannia, hvor de hele tiden måtte *forklare* sin identitet. I forhold til begrepet strategisk essensialisme skriver Brah at dominerte grupper gjennom deres behov for å skape nye politiske identiteter, ofte vil appellere til felles kulturelle erfaringer for å mobilisere de med felles interesser, og dermed forfekte en tilsynelatende essensiell forskjell (Brah 1996:127).¹⁴¹ Det fører til at forskjell til andre grupper settes i fokus på bekostning av forskjell innad i gruppen. Yuval-Davis kritikk av identitetspolitikk hvor hun peker på at identitetspolitikk homogeniserer og naturliggjør sosiale kategorier og grupperinger og benekter skiftende grenser for identiteter og interne maktforskjeller og interne konflikter (Yuval-Davis 1997a:203, 1997b:119).

De unge muslimene opplevde å bli kategorisert som ”annerledes” og ”muslimer”. De fremstilte også det å være muslim som et bevisst valg. Som da Gülay sa:

¹⁴¹ Brah refererer blant annet til Pivak (1987) som argumenterer for at det er verdt å ta den ”risikoen” en strategisk essensialisme innehar, hvis det er fordelaktig for én dominert subjektposisjon. Brah selv mener dette er problematisk hvis motstand mot en form for undertrykkelse fører til at en annen blir forsterket (Brah 1996:127).

Da konsentrerer man seg om det – at man er muslim. Og så prøver man å leve slik man skal leve som muslim. Og så finnes det deler av det som kanskje passer inn i det samfunnet og deler som ikke passer inn i det samfunnet, og det samme med det andre samfunnet du tilhører. Så da konsentrer du deg heller om det [å være muslim].

Interessant her er at Raj bruker ordet ”forklare”, mens informantene i min studie vektla at de ikke bare måtte forklare, men også ”forsvare”. Dette skyldes at muslimer som gruppe er mer utsatt for kritikk i forhold til deres (antatte) kulturelle og religiøse praksiser, enn det hinduer er, i både Norge og Storbritannia. Raj skriver for eksempel at det var viktig for de unge hinduene i hennes studie å kontrastere seg til muslimer.¹⁴² Det samme beskriver Anita Jarl (2004) i sin studie av kvinner med indisk bakgrunn i Norge, noe som er med på å bekrefte at muslimsk identitet bærer et sterkt stigma i Norge og Europa. De unge muslimene i min studie stod med andre ord i ”en strukturell posisjon”, som Bredal (2004:204) kaller det, som fremtvang en refleksivitet.

Raj (2000) skriver at hinduorganisasjonene i hennes studie, ikke deltok i rituelle aktiviteter. De hadde ikke en intern reform som utgangspunkt, men heller en ekstern representasjon. Her skiller de seg fra organisasjoner som MSS og NMU som deltok i flere religiøse/rituelle aktiviteter sammen, blant annet bønn og ”ifrar”¹⁴³. NMU og MSS var i aller høyeste grad opptatt av intern reform, i tillegg til ekstern representasjon. De forholdt seg til religiøse spørsmål og gjennom å diskutere religion versus tradisjoner/kultur tok de del i en intern reform. Men i og med at NMU og MSS også var opptatt av ekstern representasjon stod vektleggingen av felles erfaringer sentralt og kan kalles en strategisk essensialisme. I fortellingene om ekstern kategorisering var mange av informantene opptatt av å formidle like erfaringer på tvers av kjønn, samtidig som de markerte et skille i forhold til foreldregenerasjonen og majoritetsbefolkningen. Selv om ”styrke gjennom motgang”-narrativene var en *mediating device* begge kjønn tok i bruk var de like fullt kjønn. Den eksterne kategoriseringen var kjønn; muslimske jenter/kvinner og muslimske gutter/menn ble definert og kategorisert forskjellig gjennom ”den kjønnete integreringsdiskursen”, og hadde dermed forskjellige erfaringer av annerledeshet. I tillegg var også det Hassan kalte ”bakgrunn”, potensielle religiøsiteten, basert på ulike kroppsliggjorte erfaringer som var forskjellige for jenter og for gutter.

¹⁴² En undersøkelse i Storbritannia viste at det er enighet mellom alle grupper at fordommene mot asiater er sterke, og at fordommene hovedsakelig er basert på fordommer mot muslimer (Modood 1998:386).

¹⁴³ Det vil si det første måltidet som inntas når en fastedag avsluttes (Vogt 2000:256).

Når det gjelder kritikken som blant annet Bredal (2004), Strandbu (2004) og til en viss grad også Prieur (2004) retter mot det de mener er en overfokusering på (hyper)refleksiv identitet hvor de elementene som forblir i det prerefleksive overses, og diskusjonen, som Bredal tar opp, om de unge muslimenes religiøsitet hovedsakelig er refleksiv eller om den sitter i kroppen (Bredal 2004:72-4), vil jeg si at jeg forholder meg til refleksivitet som et krav som stilles til senmoderne identitet, men jeg mener ikke at dette fører til at alt er oppe til refleksjon. Nettopp det faktum at informantene fant det vanskelig å reflektere over religionsopplæring i barndommen utover bønn og liknede, viser hvordan religion og religiøsitet i stor grad er kroppsligbasert. Poenget mitt her har vært å diskutere de unge muslimenes fremstillinger og hvordan kravet om refleksivitet påvirket dem, og å konsentrere meg om den betydning makt og ekstern identitetstilskrivelse og kategorisering har for konstituering av identitet på individ- og gruppenivå. De unge muslimene så på seg selv som muslimer både fordi de var født av muslimske foreldre, og fordi de selv hadde valgt å være muslimer etter at de fikk mer bevisst forhold til islam (Jacobsen 2002:77 og Prieur 2004:156). Det er hvordan de konstituerer en identitet som unge muslimer i Norge, i møte med ekstern kategorisering og med den bakgrunn de hadde i form av den potensielle religiøsiteten, jeg er opptatt av å forstå.

Lubnas utfordring av de unge muslimenes og antropologers narrativer

Østberg legger mindre vekt på opplevelsen av annerledeshet og av etnisitet som stigma, enn det jeg gjør. Dette henger nok sammen med at hennes informanter var yngre enn de unge muslimene i min studie (Østberg 1998, 2003). Det var i ungdomstiden de unge muslimene beskrev at de kom til en ”blindvei”, og at erfaringen av egen annerledeshet var sterkest.¹⁴⁴ Andersson (2000), Jacobsen (2002), Prieur (2004), Bredal (2004) som alle skriver om ungdom eller unge voksne med minoritetsbakgrunn, legger større vekt på møtet med ekstern kategorisering enn det Østberg gjør. Det kan også ha sammenheng med teoretisk perspektiv. Å vise styrken ved den integrerte plurale identitet er sentral for Østberg.

Lubna var 22 år og hadde foreldre med pakistansk opprinnelse, og var selv født og oppvokst i Norge. Hun var aktiv innen en av de muslimske organisasjonene, og hadde vært med der fra starten. Hun var selv ikke praktiserende muslim, men regnet seg som ”en troende muslim”.

¹⁴⁴ Andersson kaller denne perioden derfor *other time* (Andersson 2000).

Lubna var en vakker ung kvinne som alltid gikk moteriktige klær. Hjemme derimot brukte hun ofte pakistanske klær forklarte hun. Hun tok høyere utdanning og jobbet ved siden av. Lubna kunne på mange måter beskrives som vellykket og veltilpasset; en veltilpassethet hun hadde reflektert mye over:

Vi andregenerasjonsinnvandrere som har klart oss bra, som jeg har, vi har klart det fordi vi har lært å tilfredsstille alle andres krav. Vi har lært å spille et spill. Vi må være flinke og perfekte på alle områder for å klare oss. Alt må være på plass: det norske, det pakistanske og det muslimske. Men hvor er jeg oppi alt dette? Det blir krevd av meg at jeg må kunne svare på alt.

Jeg spurte hva slags ting hun ble forventet å ha svaret på. Hun svarte at det var alt som hadde med islam og innvandrere å gjøre:

For eksempel krigen i Tsjetsjenia, B-gjengen¹⁴⁵ og tvangsekteskap. Jeg må forklare om voldtektsmenn¹⁴⁶. Samtidig må jeg takle alle andre ting. Jeg har jo hodet fullt av andre ting du sikkert også har: trikken er forsinket, problemer på jobb, innpåsliten foreleser og så videre.

Hun ble avkrevd svar på alle arenaene hun beveget seg på, sa hun, både på skolen og på jobb: Hjemme også. Der må jeg forsvare å forklare om det norske samfunnet: ”Nei, mamma alle norske jenter er ikke løse på tråden. Nei, alle norske familier er ikke skilt”.

Hun sukket og fortsatte:

Hverdagen blir tung når man hele tiden må forsvare noe. Noen, som Shabana Rehman, driter i den ene delen og konsentrere seg om den andre. Det er sikkert fint og kunne bryte med en del, men jeg kan ikke det. Jeg må være flink og best på alle deler. Da jeg var liten visste jeg at jeg måtte ta en prestisjefylt utdanning og gjøre det bra, ellers ville nordmenn se på meg som en jævla pakkis... Det er nesten ingen andregenerasjon som blir frisør eller tar en annen vanlig utdanning – enten faller de utenfor eller så skal de klatre høyt og bli best.

Jeg nevnte at mange andre av de unge muslimene hadde snakket om det samme, men at flere av dem hadde lagt stor vekt på at disse utfordringene gjorde dem sterke. Lubna svarte:

Du har sikkert hørt muslimske jenter snakke om det som en berikelse. Alle snakker om denne berikelsen; to språk, to kulturer. Hva er denne berikelsen egentlig? Det er jo en berikelse å kunne flere språk og kjenne flere kulturer, men er det nødvendigvis alltid så positivt? Jeg føler meg ikke så beriket bortsett fra når jeg snakker med antropologer [sic!]. Alle sier at de blir så sterke. Jeg har blitt kjempesterk. Jeg har måttet det, jeg takler all motgang nå. Men er det bra? Man blir kald og uten følelser og karrierebevisst som en advokat... ingen liker egentlig personligheten til en typisk advokat. Det er sikkert dette som har gjort meg til en perfeksjonist.

I motsetning til andre informantene som fremhever islam som en overordnet identitet og som en løsning på den senmoderne verdensspørsmål, var islam, for Lubna, nok en ting hun må være ”flink” i. Nok en arena hun må mestre. Lubna var heller ikke praktiserende muslim. Hun sa at hun kunne skjønne at det kunne være en løsning, men ikke for henne. Deltakere i en *figured world* identifiserer seg i ulik grad med denne, og har i ulik grad inkorporert de verdier den *figured world* hviler på (Holland et al. 1998:122). Lubna var ikke praktiserende og så ikke islam som en ”løsning” for henne, og hadde dermed ikke fullt ut inkorporert de verdier som var gjeldende i NMU og MSS. ”Styrke gjennom motgang”-narrativen fungerte ikke som

¹⁴⁵ En kriminell gjeng i Oslo med hovedsaklig pakistanske medlemmer.

¹⁴⁶ Noen måneder tidligere hadde flere menn med pakistansk bakgrunn blitt siktet for en gruppevoldtekt.

en *mediating device* for henne på samme måte som det gjorde for Fatima, Ali og de andre. Lubna gjorde dermed opprør mot den strategiske essensialismen og den vektlegging av felles erfaringer som var så betydningsfull i det identitetsprosjektet ble konstituert gjennom NMU og MSS. Selv om Lubna var aktiv innen både NMU og MSS, var hun uenig i den utformingen organisasjonene hadde fått:

Det jeg synes blir litt dumt er når man skal leke skikkelig organisasjon. Jeg føler ikke at jeg hadde behov for noe som skulle være innmari stort eller noe som skulle være kjent for den saks skyld, eller noe som skulle.... Jeg tenkte ikke på det at nå skal vi vise nordmenn hva islam egentlig er. Det var mer det at jeg trenger noe – noen som kan fortelle meg ting.

For Lubna var altså ikke markeringen av forskjell utad viktig, og dermed ble heller ikke den indre likhet, den strategiske essensialismen, like betydningsfull som for enkelte av de andre informantene.

Lubna kom med en viktig kritikk av de senere års antropologiske forståelse av kulturell identitet da hun sa at hun ikke opplevde det tokulturelle som en berikelse, bortsett fra når hun snakket med antropologer. Det er en kritikk som har likhetstrekk med den kritikk Jenkins retter mot antropologien, om at den har vært for opptatt av å se etnisitet som en sosial ressurs. Lubna utfordret den noe idealiserte beskrivelsen av kompetente kulturpendlere. Hun kunne oppfattes som, og så på seg selv som, en kompetent kulturpendler; hun skiftet mellom ulike arenaer, klesstiler, og språk, og var dyktig i dem alle. Hun stilte likevel spørsmål ved en forståelse av dette som noe ensidig positivt og ved den prisen hun hadde måttet betale. Hun hadde ikke selv valgt å være en kompetent kulturpendler, det var noe som ble tvunget på henne. Hadja Tajik, journalist med afghansk, iransk og pakistansk bakgrunn, skriver ”Min generasjon, som har vokst opp her, har en tendens til å ende opp som kameleoner, i stedet for å leve som det amfibiet de faktisk er” (Tajik 2001:42). Kameleoner er flinke til å tilpasse seg og ikke skille seg ut, slik som Lubna var. Lubnas fortelling pekte på identitetsmessige konsekvenser erfaringer med å utskilles som annerledes har. Lubnas fortelling viste endring innen et gitt maktforhold. Forholdet mellom refleksivitet, valg, stigmatisering og definisjonsmakt, er noe jeg vil komme tilbake til flere ganger gjennom oppgave; i diskusjonen om kjønnsroller, bruken av hijab og i forhold til ekteskap.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Lubnas fortelling kan også sees i lys av ”flink pike”-syndromet. Da vi satt på kafé en gang og diskuterte våre felles hang til å stille veldig høye krav til oss selv, anbefalte hun meg å lese boken *Diagnose: Dyktig. Håndbok for overambisiøse jenter og alle andre som burde bry seg* (Rappe og Sjøgren 2003), og fortalte at hun hadde ”sett mye av seg selv i den”. Det er viktig å ikke fortolke unge med innvandrerbakgrunn kun i lys av deres minoritetsstatus, men å se dem i lys av generelle problemstillinger. Som Lubna sa, hun har jo hodet fullt av andre ting enn ”minoritetskonflikter”: hun er en unge jente med de samme problemene som andre unge jenter: ”trikken er forsinket, problemer på jobb, innpåsliten foreleser og så videre.” Den samtalen jeg hadde med Lubna

Jeg har beskrevet hvordan de unge muslimene gjennom narrativer ga uttrykk for at den eksterne kategoriseringen hadde gjort dem bevisst på, og styrket, deres muslimske identitet. Lubna kritiserte både ”styrke gjennom motgang”-narrativen og det vi kan kalle antropologers narrativ om ”den flerkulturelle berikelsen”. Som jeg har vært inne på kan ”styrke gjennom motgang” forstås som en motstandsnarrativ. Den antropologiske fortellingen er også en motstandsnarrativ; den argumenterer mot et ofte problemorientert perspektiv på flerkulturell minoritetsungdom og en oppfatning av at de ”faller mellom to stoler”. Motstandsnarrativer skapes i relasjon til de dominerende narrativer. Med andre ord har både informanter og antropologer prosjekter som vedlikeholdes gjennom narrativer, og som må forstås i relasjon til disse prosjektene og i relasjon til hva de argumenterer mot.

hvor hun anbefalte boken om ”flink pike”-syndromet, foregikk flere år etter at jeg hadde avsluttet feltarbeidet. Vi var ikke lenger ”forsker” og ”informant”, men to unge kvinner som delte like erfaringer. Jeg var ikke lenger en antropolog som var opptatt av å fokusere på hennes flerkulturelle ”berikelse”.

DEL III

Kapittel 5

Kjønne normer og rom – muligheter og begrensinger

Normer for kjønn er kulturelt konstruert, og mennesker skaper sin forståelse av seg selv som kjønn i relasjon til de gjeldende normene. Det vil si at det stilles ulike krav og forventinger til det å være mann og det å være kvinne, og dermed vil de ulike sosiale posisjonene kjønnene innehar gi ulike erfaringer (Moore 1994). Det vil alltid eksistere ulike kjønnsdiskurser på en og samme tid. Kjønnets subjektivitet behøver ikke bli oppfattet som en fast og enhetlig identitet, men kan i stedet sees på som basert på en rekke subjektposisjoner, noen motstridende eller gjensidig utelukkende, som gis av ulike diskurser (ibid.). I dette kapitlet vil jeg se på hvordan kvinnene forholdet seg til, og forhandlet om og med, de forskjellige kjønnsnormer og kjønnsforestillinger som omga dem. Videre vil jeg diskutere hvordan kvinnene, gjennom å være en form for Barths *agents of change* (Barth 1969:33) i utvidet forstand, gjennom både endring og kontinuitet i forhold til de eksisterende kjønnsnormene, skapte nye rom hvor nye måter å være unge muslimske kvinner ble konstituert.

”Jeg er aktiv og liker å finne på ting”

Dilara var 19 år og gikk i tredje klasse på videregående skole. Hun kom fra Iran, men hele familien hennes hadde måtte flykte til Norge på grunn av farens opposisjon mot styret. Dilara var 10 år da hun kom til Norge. Hele familien var praktiserende muslimer, og Dilara gikk med hijab i likhet med moren sin. Jeg ble kjent med Dilara på ungdomskonferansen i Stockholm¹⁴⁸, som hun hadde reist på i regi av NMU. Dilara hadde tidligere hatt liten kontakt med NMU. Dilara var en ung kvinne det var lett å legge merke til med én gang hun kom inn i et rom. Hun var vakker, hadde stilige klær og var alltid nydelig sminket. Allerede første gang jeg møtte henne, la jeg merke til at hun ikke likte å sitte stille lenge av gangen. Blikket hennes flakket hit og dit, og hun fikk med seg alt som skjedde rundt henne. Hun la selv vekt på dette i fremstillingen av seg selv:

Jeg er en veldig aktiv type. Jeg liker ikke å sitte mye hjemme sånn som brødrene mine gjør. Mange sier at det er jeg som burde vært gutt og de som burde vært jenter. Jeg liker å være sammen med gutter. Både når jeg er i hjemlandet og her i Norge. Jeg er aktiv og liker å finne på ting. Det gjør gutter også. Mange gutter har sagt at det er derfor de liker meg også, fordi de ikke har møtt en jente som meg før som de kan finne på morsomme ting med.

¹⁴⁸ Konferansen ble arrangert av *Sveriges Muslimske Ungdomsforbund*.

Dilara sa at hun kjedet seg; det var få jenter som ”var som henne”. I følge Dilara var andre jenter enten ”stille, rolige og religiøse” eller så var de ikke religiøse og gjorde ting som ikke var lov ifølge islam. Hun selv var derimot ”religiøs, men *ikke* stille og rolig” sa hun.

Hvis jeg ikke hadde vært religiøs og brukt hijab, kunne jeg gått på diskotek og slikt og det hadde sikkert vært mer spennende. Men det er ikke slik jeg er, og jeg vil heller ikke være slik.

I utsagnene gjengitt overfor opererte Dilara med flere dikotomier; jenter versus gutter, religiøse jenter versus ikke-religiøse jenter og ”inne” versus ”ute”. Hun skilte mellom gutter og jenters oppførsel, men også mellom religiøse jenter og ikke-religiøse jenter oppførsel. Dilaras uttalelser kan knyttes til en forståelse der ulike typer jenter plasseres på et kontinuum. Den ene polen representerer maksimal kvinnelighet, mens den andre representerer minimal kvinnelighet. Religiøse jenter plasseres mer mot ”maksimal kvinnelighet”-polen, mens ikke-religiøse jenter plasseres på ”minimal kvinnelighet”-polen. Åse Røthing påpeker en liknende kobling mellom kristelighet og kvinnelighet i sin studie av moderate kristne i Norge, hvor kristne kvinner fremstilles som mer kvinnelige enn ikke-kristne kvinner.¹⁴⁹ Dilara skilte også mellom ”hjemme”, som en arena for jenter og ”ute” som en arena for gutter. I Dilaras fremstilling av seg selv brøt hun med en forestilling om hvordan jenter skulle være, og spesielt hvordan ”religiøse jenter” skulle være. I fremstillingen av seg selv som annerledes enn andre jenter, blir det å være ”aktiv og å finne på ting”, og det å være lite hjemme, fremstilt som aspekter som egentlig var knyttet til gutter. Dilara, derimot, var en aktiv religiøs ung kvinne som ”ikke likte å sitte mye hjemme”. Dilara opplevde en konflikt mellom de begrensninger det ble satt for henne som jente og det behovet hun hadde for ”å finne på ting”. Hun snakket flere ganger om at hun manglet ”forbilder”, det vil si noen som var muslimsk jente eller kvinne¹⁵⁰ på hennes måte.¹⁵¹ Hun strevde med både å finne en annen måte å være religiøs på og et rom hvor en slik identitet kunne konstitueres. Hun sa at hun opplevde det som problematisk både fordi hun følte at hun ble holdt øye med av det hun kalte ”miljøet”¹⁵², og fordi hun ikke hadde noe rom hvor hun kunne leve ut den ”aktive” delen av seg selv.

Flere av de unge kvinnene fremstilte seg selv på en liknende måte, i den forstand at de selv relaterte seg til, eller fortalte om signifikante andre som tilla dem egenskaper eller atferd som

¹⁴⁹ forskning.no 01.03.2002).

¹⁵⁰ Selv om jeg i denne oppgaven bruker begrepet ”ung kvinne” om de kvinnelige informantene, bruker jeg i dette avsnittet begrepet jente, fordi Dilara omtaler og identifiserer seg selv som en jente, og ikke kvinne.

¹⁵¹ Jfr. det jeg skrev om de unge muslimenes opplevelse av å ikke ha noen ”opptråkkede stier” å følge i kapittel 4.

¹⁵² Jeg tror hun her mente miljøet rundt den sjiamuslimske moskeen foreldrene brukte, samt det muslimske, fleretniske nettverket både hun og foreldrene var en del av.

ble forbundet med menn.¹⁵³ Jeg hørte flere utsagn som for eksempel: ”Jeg føler ofte at jeg er likere gutter. De får ting gjort, det gjør jeg og”, ”Da jeg var liten pleide mamma å si at jeg burde ha vært gutt for jeg var så aktiv hele tiden og så likte jeg ikke å lage mat” og ”Ikke det at jeg er en tomboy, men jeg skulle nok egentlig vært en gutt”. Hvilke egenskaper og hva slags atferd det var snakk om varierte, men det var ofte knyttet til det ”å være aktiv” i en eller annen form. Dilara omtalte det aktive aspektet ved sin identitet som noe hun selv syntes var positivt, og følte ikke at det gjorde henne mindre kvinnelig eller mindre attraktiv for det motsatte kjønn. Det å sammenlikne seg selv, eller egenskaper hos en selv, med gutter kunne også gjøres for å trekke frem positivt trekk ved seg selv. Samtidig opplevde Dilara de kjønnede normene som begrensende for hennes utfoldelse. Det var tydelig at når sammenlikningen med gutter/menn ble gjort av signifikante andre, som mødre eller ektemenn, oppfattet de det ikke som positivt, og de unge kvinnene ga uttrykk for at det var problematisk og trist å bli sammenliknet med gutter og menn. Sammenlikningen var i disse situasjonene et uttrykk for at de gikk utenfor de sosialt aksepterte grensene for sitt kjønn, og var dermed en form for sosial disiplinering.

Essensialistiske kjønnsforståelser

I vektleggingen av det aktive aspektet som mannlig relaterte Dilara og de andre unge kvinnene seg til essensialistiske kjønnsforståelser, det vil si en forståelse av at det eksisterer naturlige eller iboende egenskaper som er forskjellige for menn og for kvinner. Den essensialistiske forståelsen ble relatert til kulturelle normer for kjønn som foreskrev at mannen skal være aktiv og kvinnen passiv. Essensialistiske kjønnsforståelser kunne gjenfinnes i flere av de kjønnsdiskurser som omga de unge kvinnene. Som jeg tidligere har nevnt hadde informantene ulike nasjonale, sosiale og økonomiske bakgrunner. I forhold til kjønnsforståelser var det stor variasjon i idealer og i praksis i opprinnelseslandene; avhengig av om man kom fra urbane eller rurale strøk, av utdanningsnivå, av generasjon og av sosial klasse. Samfunnene er preget av ulike fortolkninger av islam. Tradisjonelle tolkningene av de islamske kilder, er i likhet med tradisjonelle tolkninger av andre verdens religioner, svært ofte mannsdominerte (Roald 2001), med en komplementær kjønnsforståelse hvor fysiske og psykiske forskjeller mellom kjønnene vektlegges i forhold til sosiale forhold¹⁵⁴. Dette utelukker ikke at dette er motsetningsfylt både innen skriftlig islam og i de ulike muslimske

¹⁵³ Se også Jacobsen diskusjon og beskrivelse av ”guttejenter” (2002:154).

¹⁵⁴ I følger islam står menn og kvinner likt over for Gud.

kulturelle tradisjoner, eller at islam både kan tolkes og blir tolket annerledes (ibid.).

Dilara sa at det var mindre å finne på for henne her i Norge, enn det var når hun var på besøk i ”hjemlandet”. Etter det første besøket i ”hjemlandet” på ti år, sa Dilara hun var glad for at hun hadde besøkt ”hjemlandet” sammen med foreldrene, for tidligere hadde foreldrene alltid snakket om hvordan iranske jenter var og at hun skulle oppføre seg mer som dem, ”men nå har foreldrene mine sett at iranske jenter ikke er de englene de trodde, og at de på mange måter er villere enn det jenter her er [i Norge]”.¹⁵⁵ Foreldrenes normative glansbilde hadde mistet noe av kraften sin. Vi kan altså ikke studere kjønnskultur i ”hjemlandet” og så overføre det direkte til hvordan kjønnskulturen manifesteres blant de ulike minoritetsgruppene i Norge, eller omvendt. Organisering av kjønnsrelasjoner er et sentralt element i etniske-politiske strategier for å fremstå som gruppe innad og overfor majoritetssamfunnet (Jacobsen 2002, Walle 2004, Yuval-Davis 1997a). Kjønnets atferd, kjønnete måter å handle på, er symbolske markører på etnisitet, både i en ekstern kategoriseringsprosess og i konstruksjonen av en subjektiv identitet (Prieur 2002). Gjennom sin kulturelle og biologiske reproduktive rolle blir kvinner bærere av det kollektive, av det forestilte fellesskap (Yuval-Davis 1997a). Dette blir ofte spesielt viktig i minoritetssituasjoner hvor skolen og den offentlige sfære representerer andre hegemoniske kulturelle modeller enn i ”hjemmet”, og hvor kvinner blir sett på som bærere av ”hjemmets kultur”. Dette er en av hovedgrunnene til at jenter, spesielt blant barn av innvandrere, utsettes for sterkere sosial kontroll, enn gutter. Viktigheten av kvinners kulturelle korrekte oppførsel, kan bli spesielt signifikant i fleretniske og flerkulturelle samfunn (ibid:197). Rammene for kjønnsidentitet kan derfor være snevrere i en minoritetssituasjon enn i en majoritetssituasjon, som Walle (2004) påpeker.

De unge muslimske kvinnene møtte ulike og varierende kulturelle normer for kjønn som eksisterer blant majoritetsbefolkningen, ikke bare som en motsetning til ”hjemmets” og ”hjemlandets” normer, som de forholdt seg til og ble formet av, som norske jenter og kvinner, gjennom skole, jobb, media, venner og så videre. I Norge er likhet mellom kjønnene et offisielt ideal¹⁵⁶ og Norge ligger på topp på FNs likestillingsindeks. I følge Prieur er Norge langt på vei mot full likestilling i utdanningssystemet, arbeidsmarkedet, i det politiske liv og i

¹⁵⁵ Dette omtales ofte som *frozen clock*-syndrom, det vil si førstegenerasjonsinnvandrere som lever som om den kulturelle klokken stoppet da de forlot hjemlandet og oppdrar sine barn etter det.

¹⁵⁶ Se likestillingsloven á 1978.

hjemmet. Vennskap mellom gutter og jenter, og kjønnsblanding i en rekke fritidsaktiviteter, er svært vanlig. Likevel viser forskning at Norge fortsatt har et kjønnsdelt arbeidsmarked (Håland og Daugstad 2003, Vike 2001), at unge kvinner og menn fortsatt i stor grad velger ulike utdanninger og at de velger i tråd med tradisjonelle forestillinger om hva henholdsvis menn og kvinner liker og kan og med forventninger knyttet til kjønnen atferd (Røthing 2004). Røthing påpeker at i Norge har tradisjonelle diskusjoner om likestilling mellom kjønnene bygget på forestillinger om to etablerte og forskjellige kjønn hvor ”kvinner er like hverandre, forskjellig fra menn og har felles interesser, og hvor menn er like hverandre, forskjellige fra kvinner og har felles interesser” (ibid.). I forhold til seksualitet og kjærlighetsforhold er det fortsatt slik at kvinner i utbredd grad forventes å være den passive part, for eksempel gjennom å ikke ha for mange seksualpartnere, og menn den aktive part, slik at menn ofte ikke møtes med samme moralske fordømmelse som kvinner når det gjelder antall seksualpartnere (Røthing 2000). Røthing diskuterer prosesser knyttet til kjønnskonstituering gjennom å blant annet vise til norske og svenske jenter¹⁵⁷ som føler seg annerledes; de skiller seg fra den normative oppfatningen av hvordan jenter skal være. I følge Røthing foreskriver de kulturelle normer for kjønn, som de norske og svenske jentene forholder seg til, ”gjennomgående at jenter skal være passive” (ibid: 50). Jentene som er intervjuet i Røthings bok trekker derimot frem aspekter som ”aktivitet” og viljen til og behovet for å ta initiativ og kontroll i beskrivelsen av seg selv. Moore bemerker at i en rekke ”vestlige kulturer”¹⁵⁸ er mannlig seksualitet og menn karakterisert som aktive, aggressive og kraftfulle, mens kvinnelig seksualitet og kvinner blir sett på som passiv, maktesløs og underdanig (Moore 1994:50). Problematikken rundt kvinnerollen og balansen mellom aktivitet og kvinnelighet er altså ikke et problem spesifikt knyttet til muslimske kvinner. Når Mørck og Prieur hevder at det er en stor forskjell mellom kjønnsideologi i samfunnene informantene i min og deres studie har bakgrunn i, som baserer seg på en forskjellsideologi, og på det danske og norske samfunnet hvor en likhetsideologi dominerer (Mørck 1998, Prieur 2004), mener jeg det er en for enkel påstand. Det norske samfunnet er, i likhet med samfunnene informantene har bakgrunn i, preget av paternalistiske strukturer som er relatert til en monoteistisk religion (Delaney 1995). Gressgård (2005) analyserer hvordan forestillingen om noe universelt menneskelig, som utgjør et grunnlag i moderne, egalitære samfunn, knytter seg til en kulturell logikk som har

¹⁵⁷ Røthing baserer seg her på intervjuer av unge mennesker i kristne miljøer i Norge, og på bøkene *Fittstim* (Skugge, Norrman, Olsson og Zilg 1999) og *Råtekt* (Solheim og Vaagland 1999).

¹⁵⁸ Moores begrep.

form av en hierarkisk orden, sprunget ut av en monoteistisk forståelsesramme, hvor noe udifferensiert er øverst og noe forskjellige og partikulært føyer seg under. Mannen representerer både det udifferensierte og det partikulære, mens kvinnen kun representerer det partikulære. Mot slike innvendinger hevder Prieur at det er stor forskjell på å skulle leve med subtile former for illegitim mannsdominans (Norge) og å skulle leve med eksplisitte former for legitim mannsdominans (Prieur 2004:49). Dette er riktig på en rekke områder. Jeg vil likevel skyte inn, med Foucaults beskrivelse av maktfragmentering og usynliggjøring av maktstrukturene i det moderne samfunn i tankene, at nettopp fordi vi har en forestilling om Norge som et likestilt samfunn så kan de illegitime formene for mannsdominans være vanskelig å få øye på, og dermed vanskelige å håndtere.

De unge muslimske kvinnene, møtte også forventninger om spesifikke handlingsmønstre, basert på kjønnede stereotyper, i den norske integrasjonsdiskursen, som igjen er relatert til stereotypiske bilder av kvinner i asiatiske og afrikanske land. Dette jeg vil komme tilbake til senere i kapitlet. De unge muslimske kvinnene måtte altså forholde seg til en rekke kjønnsforståelser, og de møtte normer om passivitet fra en rekke hold. De skapte sin forståelse av seg selv som kjønn i relasjon til disse normene. Ytre diskurser og indre forståelser er aldri enkle kopier av hverandre (Hervik 1999:43). Det at det eksisterer klare normer for hva som er mannlig og hva som er kvinnelig betyr ikke at menn og kvinner som sådan er ensidig knyttet til disse i praksis (Moore 1994, Jacobsen 2002). Som jeg har nevnt tilskriver Dilara guttene alternative holdninger; de likte at hun var annerledes og at hun var ”aktiv”. Den generaliserte andre, her representert ved guttene, er dermed en heterogen størrelse, noe som viser at det eksisterer normkonkurranse (Røthing 2000:24).

Selv om kjønn er konstruert og dermed er foranderlig, viser det seg at kulturelle normer for kjønn og forestillinger om kjønn er ”tunge å forandre” (Røthing 2000:83). Kjønnete praksiser, verdier, normer, atferd er kroppsliggjorte praksiser. Verdier, normer og praksiser i forhold til kjønn er blant de mest grunnleggende deler av et samfunns symbolsystem og et individs habitus (Prieur 2004). Dilara og de andre kvinnene som definerte seg selv eller ble definert som annerledes, kan sies å ha et tosidig forhold til kjønnsnormene, på samme måte som Røthing beskriver unge norske jenter i kristne miljøer som også forholder seg til en aktiv-passiv dikotomi. På den ene siden viser de til kjønnsnormene, forholder seg til dem og stiller

ikke direkte spørsmålstegn ved dem. Dilara viser for eksempel til sammenlikningene med gutter uten å stille spørsmål ved de kjønnsnormer sammenlikningen er basert på.

På den måten kan kvinnene bidra til å reprodusere dem. På den andre siden bryter de i praksis med normene, og setter dermed indirekte spørsmålstegn ved dem og dermed kan de bidra til å svekke kulturelle normer for kjønn.

Jeg vil nå se på de unge muslimske kvinnenes forståelse av kvinnens rolle i islam og hvordan denne forståelsen kunne medvirke til å skape nye rom for aktive og religiøse unge kvinner som Dilara.

”Hvis du kjenner mye til islam så kjenner du dine rettigheter”

Rubab var irritert på at mange muslimske menn tok for liten del av barnepass:

Muslimske kvinner må stille mer krav til mennene sine slik at de kan passe barna mens damene er og svømmer¹⁵⁹. Kvinnene passer jo barna slik at mennene får gjort de tingene de vil. Hvis du kjenner mye til islam så kjenner du dine rettigheter. Mennene skal også gjøre ting hjemme. Menn og kvinner skal hjelpe hverandre.

Hun fortalte om en venninne som ble plaget av svigerforeldrene sin selv om svigerforeldrene bodde i Pakistan og venninnen bodde i Norge:

De krever at hun skal gjøre alt for dem. Mannen hennes sier til henne at det står i Koranen at kona må gjøre hidmat¹⁶⁰ for mannens foreldre – altså at hun må gjøre alt for dem. Venninnen min kjenner ikke så godt til Koranen. Hun tror på det mannen sier. Men det stemmer ikke. Det står ikke at man må gjøre det, det står at man ikke behøver, men at man får belønning hvis man gjør det.

Rubab sa hun forsøkte å lære venninnen hva det ”egentlig” står i Koranen om slike spørsmål. Hvis venninnen fikk mer kunnskap om islam ville hun kunne argumentere mot mannen og mannens foreldre, mente Rubab. For mange var det ”å søke kunnskap” nettopp en sentral del av det å være muslim. Enkelte av informantene relaterte dette til begrepet ”iqra”; det første ordet i sure 96 som ansees for å være den første som ble åpenbart for profeten.¹⁶¹ De oversatte ”iqra” med ”les!”¹⁶², og sa det var en oppfordring eller nærmere bestemt en kommando fra Gud om å søke kunnskap. Å søke kunnskap ble gjort for å få kjennskap til sine rettigheter, samtidig som det å ha kunnskap i seg selv var en helt sentral del av det å være muslim for disse kvinnene. Kvinnene hadde en klar forståelse av at kunnskap var makt. En av kvinnene sa: ”Jeg vil lære meg om det som har med islam å gjøre for å kunne argumentere mot min

¹⁵⁹ Vi hadde nettopp snakket om at det var mange kvinner som hadde med barn på ”svømming for muslimske kvinner” i Furuset svømmehall, og det gjorde at det ble så fullt i bassenget at flere kvinner vegret seg for å delta.

¹⁶⁰ ”Hidmat” (arabisk) eller ”khidmat” (urdu) betyr tjenester, å tjene (noen), underordne, respekt.

¹⁶¹ Se Watt og Bell (1970) for diskusjon om sure 96 eller 74 var den første som ble åpenbart.

¹⁶² I Wall og Bell (1970) er ”iqra” oversatt med *recite* (gjenta/resiter).

fremtidige mann”, og en annen: ”Når man har kunnskap, behøver man ikke spørre mannen sin om tillatelse. Man kan selv spørre Gud”. I følge informantene tok islam vare på kvinnen og ga henne rettigheter, og kunnskap om islam ville sikre henne disse rettighetene, hevdet informantene (se også Jacobsen 2002). Historier om profetens koner, som var høyt respektert og selvstendige kvinner¹⁶³, ble fortalt av kvinnene seg i mellom og på konferanser og seminarer. En forståelse av at islam var kvinneundertrykkende og det at gamle kulturelle tradisjoner som for eksempel tvangsgifte og kvinnelig omskjæring ble oppfattet som islam, var ifølge informantene basert på misforståelser. I kvinnenes og deres familiers kulturelle bakgrunn var det flere skikker og tradisjoner som var ”kvinnefiendtlige” påpekte kvinnene, men disse hadde ikke noe med islam å gjøre. Kvinnene var spesielt opptatt av kvinners rett til utdanning, kvinners rett til å selv bestemme hvem de skulle gifte seg med¹⁶⁴, at gutter og jenter måtte oppdras på en slik måte at de respekterte hverandre, og at spesielt gutter skulle tillegges samme ansvar i hjemmet som jenter.

Kvinnens stilling i islam er, og har vært, et sentralt tema i diskurser tilknyttet islam helt fra 1800-tallet (Werbner 1996) på grunn av fokus på kvinnen fra vestlig side i kolonialiseringen, som jeg vil komme tilbake til. Men kvinnen sto også sentralt i interne diskusjoner om landenes stagnasjon, hvor kvinnens stilling ble knyttet til stagnasjonen. Diskusjonen om kvinnens stilling har vært sentral i en islamistisk diskurs om misforholdet mellom det ”sanne islam” og tradisjon og kultur, som kan gjenfinnes både i muslimske land og blant muslimer i ikke-muslimske land (se Andersson 2000, Christiansen og Rasmussen 1994, Jacobsen 2002, Krossøy 1999, Werbner 1996). I følge Pnina Werbner (ibid.) gir diskursen om viktigheten av å skille mellom tradisjon og islam grunnlag for støtte til legitimert motstand mot foreldre. Hun mener å finne mye av grunnen til den tiltrekning islamistiske kvinneorganisasjoner har på unge muslimske kvinner i Storbritannia i denne legitimerede motstanden.¹⁶⁵ Denne desakralisering av tradisjon og kultur, som Werbner kaller det, har åpnet nye diskursive rom for kvinner til å definere sine rettigheter overfor menn og foreldre. Ved å operere med et skille mellom islam og tradisjon/kultur kan vi si at islam blir et forhandlingskort som de unge

¹⁶³For eksempel om profetens første kone, Kadija, som var 25 år eldre enn ham og var en dyktig forretningskvinne, og om hans favoritt kone Aisha som var kjent for å ytre sine meninger og som også på et tidspunkt ledet en islamsk hær, ble fortalt av kvinnene seg i mellom og på konferanser og seminarer.

¹⁶⁴ I kapittel 8 vil jeg gå nærmere inn på hva de unge muslimske kvinnene la i det ”å bestemme selv”. Retten til å bestemme selv står ikke i et nødvendig motsetningsforhold til at foreldres medbestemmelse.

¹⁶⁵ En rekke forskere har vist at spesielt unge kvinner tar i bruk islam når de gjør motstand mot foreldre og det etniske gruppe/miljø, se for eksempel Jacobson 1997:241.

kan bruke i forhold til foreldre og eventuelle ektemenn.¹⁶⁶ Dette er en argumentasjon som brukes av jenter/kvinner med ulik posisjonering og ulik form for religiøst engasjement, også av sekulære kvinner. Line Nyhagen Predelli (2004) viser for eksempel hvordan muslimske innvandrerkvinner av første generasjon finner støtte for både det hun kaller forskjells- og likhetsorienterte syn på kjønnsrelasjoner i islam. Det viser hvordan religion kan fungere som ressurs eller dynamisk verktøykasse, som kan brukes for å argumentere for ulike synspunkter og praksiser blant tilhengere av en bestemt religiøs tradisjon. På et NMU-møte ble skillet mellom tradisjon og religion i forhold til diskusjoner med foreldre diskutert, uten at det ble relatert til jenters situasjon spesielt. Tariq i NMU-styret oppfordret til selvstendig og kritisk tenkning, og til saklig diskusjon med foreldrene. Han sa ”Ikke adlyd mor og far på de områder hvor de går feil vei, vekk fra islam, men du skal likevel være god mot dem” og refererte til sure 31:12-14 hvor det står at man ikke skal adlyde sine foreldre hvis de oppfordrer til ”flerguderi”. Dette var en islamsk kilde til at barn hadde rett til å opponere mot foreldrene sine, hvis de gjorde det i overensstemmelse med islam, sa han.

NMU og MSS – rom for begge kjønn

NMU og MSS var åpne for begge kjønn, noe som var uvanlig og utradisjonelt for muslimske organisasjoner, i følge flere av informantene. En ung mann i NMU ordla det slik:

... det er en blandet organisasjon. Det er veldig utradisjonelt – det at ungdommen tar initiativ til en organisasjon som er samlet på den måten.

I begynnelsen hadde NMU hatt problemer med at enkelte familier, da spesielt fedre, var imot at gutter og jenter hadde møter sammen. NMU ble blant annet beskyldt for å være et ekteskapsbyrå.¹⁶⁷ Styret i NMU tok en klar avgjørelse på dette. De ville ha en organisasjon som var åpen for både gutter og jenter. Tariq, i NMU-ledelsen fortalte: "Vi sa: Sånn gjør vi det! De som er interessert kan komme, vær så god, de som ikke er interessert kan bare finne seg noe annet". Gülay var irritert på foreldre som var imot at det både var gutter og jenter i NMU og MSS og sa at det var uttrykk for dobbeltmoral:

Fordi på skolen, der er jo gutter og jenter sammen. Men når det er religiøse aktiviteter så er det plutselig ”–Nei, nei. Datteren min skal ikke gå og lese Koranen sammen med gutter”¹⁶⁸. (...). Jeg forstår ikke det skillet der. Og når det gjelder NMU, de er vel ganske små. Det de holder på med der er jo under oppsyn av eldre brødre og søstre, så jeg ser ikke noe galt idet. Og når det gjelder MSS så... du har jo vært der, du ser at guttene sitter der og jentene

¹⁶⁶ Jfr. Jacobsen i *Aftenposten* 19/11-2001.

¹⁶⁷ Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 8 hvor jeg skriver om ekteskap.

¹⁶⁸ Gülay hadde tidligere i samtalen sagt at hun ikke forsto hvorfor mange i foreldregenerasjonen hadde problemer med å akseptere kjønnsblandete Koranskoler.

sitter der, guttene ber der og jentene ber der. Og hvis man greier å holde et profesjonelt nivå på, eller holde ved like den bror og søster-greia¹⁶⁹, slik som den skal.

Da jeg gjorde feltarbeid virket det som NMU ikke lenger møtte like stor motstand som i begynnelsen, i forhold til at gutter og jenter hadde felles møter. De foreldre jeg snakket med virket positivt innstilt til NMU og deres arbeid¹⁷⁰, og i noen tilfeller var det foreldrene som hadde oppfordret barna til å gå på møter og til å bli med på turen til Stockholm. ”Foreldrene har etter hvert innsett at barna vil gå i to retninger, enten vil de bli veldig sekulære eller bli praktiserende på denne måten. Og da skjønner de at de må la dem bli praktiserende” sa Tariq. Tariqs presisering ”praktiserende på denne måten” viste til at det ofte vil være en forskjell mellom den måten islam ble presentert på i NMU og det islam de unge fikk presentert hjemme, spesielt når det gjaldt relasjon mellom kjønnene. Å opprettholde kjønnssegregering ble sett på som hovedsakelig et individuelt ansvar i både NMU og MSS. En viss grad av kjønnssegregering ble likevel opprettholdt i NMU og MSS, både i symbolsk og i fysisk forstand. I MSS satt gutter og jenter på hver sin side av bordet under seminargruppene og når de diskuterte i mindre grupper var det i rene gutte- og jentegrupper. I NMU ble stolradene atskilt på midten for å markere et skille mellom hvor guttene og jentene satt. Det virket ikke som det var ikke faste gutte- og jentesider. De gangene jeg var der ga det seg selv hva som var guttenes og jentenes side etter hvert som folk begynte å sette seg, og det hendte at gutter og jenter ble sittende blandet. Den symbolske kjønnssegregeringen var i NMU ikke like eksplisitt som i det var MSS, der kjønnene aldri satt blandet.¹⁷¹ NMUmøtene hadde alltid en avslappet atmosfære, og gutter og jenter hadde en vennskapelig og ofte spøkefull tone. I MSS hersket også en avslappet atmosfære, men møtene hadde en noe mer formell form enn møtene i NMU. De symbolske og fysiske markeringene for kjønnssegregering, var praksiser som ble lært gjennom både ubevisst læring ved deltakelse i daglige aktiviteter, samhandling med mennesker, samt gjennom læring som bevisst prosess. Slik sett var både NMU og MSS disiplinerte rom, og var således med på å forme atferd. Guttene og jentene som i regi av NMU deltok på SMUF-konferansen i Stockholm, tok toget til Stockholm sammen, men satt hver for seg. Da en av de yngre guttene satte seg sammen med to av sine søstre, spurte en av kvinnene ham i en hyggelig tone om han ikke heller ville sitte sammen med de andre guttene. Om hun spurte ut fra en ide om at gutter og jenter skulle sitte separat, eller ut fra et ønske om

¹⁶⁹ Jeg vil straks utdype hva ”bror og søster-greia” innebærer.

¹⁷⁰ Om det skyldtes at de som gikk der nå var de som hadde fått lov i all tilfelle, eller om en del foreldre hadde endret syn og fått tillitt til NMU og deres linje, vet jeg ikke.

¹⁷¹ Dette kan ha en sammenheng med mange av deltakerne på NMU-møtene var en del yngre (mellom 12 og 25 år) enn deltakerne på MSS-møtene (studenter) og at reglene ikke var så ”strenge” fordi de yngste ble antatt å være i en læringsfase.

at den unge gutten skulle få seg noen nye venner blant de andre guttene, eller kanskje mest trolig, en kombinasjon av disse to, vet jeg ikke. Resultatet var at gutten gikk og satte seg sammen med de andre guttene. Det var ingen eksplisitte kleskoder i verken NMU eller MSS, bortsett fra i forbindelse med bønn, men det var flere som snakket om det de oppfattet som implisitte kleskoder (se kapittel 7). De eldre mer erfarne medlemmene i NMU, og de aller fleste i MSS omtalte hverandre som, og tiltalte hverandre med, ”bror” og ”søster”, i NMU- og MSS-sammenheng.¹⁷² Med utgangspunkt i sin studie av kvinner på den malayiske østkyst, hevder Ingrid Rudie at slike utvidede familiebegreper kan fungere som ”a camouflage for cross-sex friendship, which is otherwise dubious from the point of view of Islamic morality” (1994:293). Rudies analyse av bruken av utvidede familiebegrep, eller klassifikatorisk slektskap, er overførbar til NMU og MSS. Som sagt ble NMU og MSS oppfattet som ukonvensjonelle fordi de var organisasjoner åpne for begge kjønn, og NMU ble møtt med skepsis av aktører i foreldregenerasjonen i begynnelsen. På bakgrunn av det antar jeg at de utvidete familiebegrepene, og den kjønnede organiseringen av rommet, var med på å gi organisasjonene økt legitimitet.

I likhet med den fysiske organiseringen i gutte- og jenterader og grupper, var bruken av begrepene ”bror” og ”søster” noe som for mange måtte læres og internaliseres før det føltes ”naturlig”. Gülay, som var medlem i MSS sa i forhold til søskenterminologien:

Jeg tror, når det gjelder meg så hadde jeg en veldig norsk mentalitet når det gjaldt det. For ”bror” og ”søster” - ok man kan si det på tyrkisk og det høres ikke så rart ut, men når jeg kom i MSS så plutselig ble det ”søster Gülay”. Da syntes jeg det ble veldig rart, men etter hvert så ... det var jo fint også for det viser: ”Vi godtar deg med en gang”. Du er godtatt, og så er alle ”bror ditten” og ”søster datten”. Sånn har jeg opplevd det.

Gülays uttalelse viser at bruken av slektskapstermer skaper en fellesskapsfølelse. Å bli omtalt som ”søster Gülay” fikk henne til å føle seg godtatt. Bruken av slike slektskapstermer er vanlig i en rekke tyrkiske ikke-religiøse organisasjoner, i følge Bente Nikolaisen (muntlig informasjon). Gülay bemerket at det hørtes rart ut å si ”bror” og ”søster” på norsk.

Lingvistiske oversettelser bærer også med seg kulturell oversettelse. Oversettelsen av de tyrkiske ordene for ”søster” og ”bror” til norsk kan forstås som en måte å gjøre det norske språket til sitt på. Det blir skapt nye norske begreper og ny språklige praksiser. Det var et område hvor de opplevde at de skilte seg fra foreldregenerasjonen, da foreldrene ikke brukte

¹⁷² I sammenhenger som ikke var NMU- eller MSS-relatert omtalte de hverandre som oftest med kun ved fornavn, men fortittelen ”bror” og ”søster” forekom også her.

disse begrepene på norsk. Bruken av utvidede familiebegrep på norsk er dermed eksempel på konstituering av nye praksiser; en norsk muslimsk praksis.

En av de unge mennene kommenterte bruken av søskenterminologien på et MSS-møte ”vi høres ut som vi er med i en amerikansk film”. Jeg fikk inntrykk av at han fant det konstruert og ”unaturlig” på samme måte som enkelte også fant den symbolske og fysiske kjønnssegregeringene unaturlig og konstruert. At noen fant det ”unaturlig” kan ha en sammenheng med at det ble praktisert annerledes enn det de var vant til gjennom primærsosialiseringen. I forlengelsen av, og i tillegg til, det var dette også et uttrykk for et divergerende syn på, og en forhandling om, hva slags form organisasjonene skulle ha; hvilke islamske praksiser skulle de ta utgangspunkt i og i hvilken grad islamske praksiser skulle være dominerende. Selv om NMU hadde en uformell struktur mente enkelte at det ble for sterkt fokus på det som var ”islamsk korrekt” og for lite fokus på de unges erfaringer og opplevelser. Fordi diskursen om skillet mellom religion og tradisjon ble tatt i bruk for å skape et handlingsrom ga kunnskap om islam symbolsk makt i den *figured world* organisasjonene var en del av.¹⁷³ De som kunne fremstå med kunnskap hadde mulighet til å være med å definere hvor skillet mellom religion og tradisjon gikk. Hva som ga symbolsk makt var også avhengig av kjønn, for eksempel ga bruk av hijab de unge kvinnene symbolsk makt, noe som vil bli utdypet i kapittel 7. Organisasjonene hadde klare identitetspolitiske prosjekter og slike indre forhandlingene og uenighetene var noe organisasjonene forsøkte å ikke fokusere på.¹⁷⁴

En av de første gangene jeg var på møte i NMU ble jeg igjen etter at møtet var avsluttet og hjalp til å rydde opp. En av de unge kvinnene pekte på en gutt som stod og vasket opp glass, smilte og sa: ”Det er broren min. Han prøver å være ordentlig muslimsk gutt. Nå har han begynt å vaske opp og rydde. Det gjorde han aldri før.” Konstitueringen av nye måter å være muslimske kvinner på hang sammen med konstitueringen av ny måter å være muslimske menn på. Guttene/mennene i NMU og MSS var svært bevisst de stereotyper som knyttet seg til ”muslimske menn” og ”innvandregutter”. Kvinnene var også opptatt av de stereotypiske

¹⁷³Religion er alltid gjenstand for fortolkning og det vil si at ”kunnskap om islam” innebar bestemte former for kunnskap knyttet opp til bestemte forståelser av islam og retninger innen islam. Den islamforståelse som var dominerende i NMU var i stor grad influert av i den allarabiske moskeen Rabita. Rabita hadde hjulpet NMU med lokaler og finansiering i begynnelsen, og flere i NMU-ledelsen gikk jevnlig i Rabita.

¹⁷⁴Jfr. kapittel 2 hvor jeg skriver om en av kvinnenes vektlegging av likheter i de muslimske jentenes erfaringer, og kapittel 4 hvor jeg diskuterte ”strategisk essensialisme” og betydningen av vektlegging av felles erfaringer i identitetspolitiske prosjekter.

bildene som eksisterer i det norske samfunnet av muslimske menn og innvandrer gutter. ”Stakkars muslimske menn. Alle tror de er kriminelle og slemme mot kona” var en vanlig kommentar. Kvinnene hadde også en forståelse for at alt fokuset på kvinnens stilling og rettigheter innenfor islam kunne være ”vanskelig for mannen”.¹⁷⁵ Samtidig mente de fleste av de unge kvinnene at det var kvinner som var mest opptatt av å utfordre kjønnsrollene. Som en av kvinnene sa: ”Kvinnene er mer openminded enn mennene når det gjelder islam. Kvinnene har mer å tjene på å lære seg islam, mens mennene er redde for å miste sin posisjon.” Andersson skriver at tiltrekningen til islam var mer uttalt blant de kvinnelige informantene i hennes studie og at få av mennene problematiserte forholdet mellom religion og kultur i samme grad som kvinnene gjorde (2001:149). Hun forklarer dette blant annet med hvordan kulturelle praksiser er forskjellig for de to kjønnene, og at guttene har et bredere rollerepertoar enn jentene, både fordi guttene generelt sett får større frihet av foreldrene til å bevege seg på flere arenaer. Dette har sammenheng med det jeg skrev i kapittel 3 om at grensene for ”fornorskning” ble oppfattet som strengere for jenter enn for gutter. Samtidig som informantene ville forme nye måter å være menn og kvinner på, hadde de fleste av dem også en oppfatning om at det eksisterte klare essensielle kjønnsforskjeller, som de mente opprettholde, blant annet gjennom å skille mellom mannlig og kvinnelig oppførsel.¹⁷⁶ I et slikt perspektiv blir homofile og lesbiske en anomali i douglisk forstand, de blir *matter out of place*. Dette reflekterte et flertall av informantenes holdninger til lesbiske og homofile som noe ”unaturlig”.

Temaer knyttet til forhold mellom kjønnene eller til kvinners rettigheter i islam ble ikke tatt opp eksplisitt på de NMU-og MSS-møtene jeg deltok på. Temaene som ble diskutert på møtene i NMU var for eksempel ”hvordan utvikle en islamsk karakter”, ”Dommedag” og ”forholdet til foreldre”, og i MSS for eksempel ”islam og vitenskap”, et fokus på det de anså som felles muslimske dyder som respekt, høflighet, kritisk tenkning og hvordan skillet mellom ”halal” og ”haram”¹⁷⁷ kunne overholdes i hverdagen. Grunnen til at temaene ikke hadde et kjønnsfokus kan være at organisasjonenes utgangspunkt var å skape et muslimsk fellesskap, et identitetspolitisk prosjekt hvor eventuelle indre motsetninger måtte dempes,

¹⁷⁵ Måten de snakket om gutter med innvandrerbakgrunn i disse sammenhengene, skilte seg fra den måten de snakket om guttene i relasjon til ekteskap, som jeg kommer inn på i kapittel 8.

¹⁷⁶ En forståelse av at menn og kvinner er vesensforskjellige er, i stor grad overlappende med den generelle forståelsen av kjønn i Norge (Røthing 2004).

¹⁷⁷ ”Halal”: er det som er tillatt, ”haram”: det som er forbudt

som jeg har vært inne på tidligere. Det sto sentralt at medlemmene i organisasjonene var der i kraft av å være muslimer, ikke gutter eller jenter. Som Jacobsen skriver er religion med og konstruerer det mannlige og det kvinnelige og kan legge føringer på de respektive kjønnenes handlinger. Samtidig kan religion være et utgangspunkt for å fokusere på det som er felles (Jacobsen 2002:155). I organisasjonene forsøkte informantene gjennom praksis å skape et handlingsrom hvor kjønnsforskjeller ikke skulle hinder for felles målsettinger. Jeg presiserer her *gjennom praksis* fordi dette handlingsrommet ble skapt ved at gutter/menn og jenter/kvinner deltok på lik linje og diskuterte som likeverdige individer og sto likt overfor de problemstillinger og temaer som ble diskutert, og ikke gjennom eksplisitte diskusjoner om kjønnsroller og kjønnsnormer.¹⁷⁸ Det kan også tenkes at NMU og MSS gjennom å ikke eksplisitt diskutere kjønnsroller sto i mindre fare for å bli anklaget for ”fornorskning” og ”vestliggjøring”, noe jeg vil komme tilbake til. Det kan ha en sammenheng med alder; flertallet av medlemmene i disse organisasjonene var såpass unge at de var avhengig av at foreldrene anerkjente organisasjonene. Mange av foreldre som ikke deltok i en islamistisk diskurs om kvinnens rolle i islam

På mange måter kan det se ut til at NMU og MSS hadde lyktes i å utvikle rom som stort sett ble godtatt av foreldrene og foreldregenerasjonen, samtidig som det var et rom hvor de unge muslimene selv kunne møtes på egne premisser. De unge fikk prøve ut og lære mye knyttet til organisasjonsvirksomhet, som å snakke i forsamlinger gjennom å stille spørsmål, holde foredrag, delta i workshops, reise på konferanser, samt bedrive økonomisk og redaksjonell virksomhet. NMU og MSS var rom hvor det å være deltakende og aktiv i organisasjonenes arbeid ble sett på som positivt, også for jenter. Slik sett representerte praksisen i organisasjonene en normendring i forhold til kjønnsnormer som foreskrev at kvinner, og da spesielt religiøse kvinner ikke skulle være så aktive som menn, og helst holde seg ”hjemme”. Samtidig baserte de unge seg på samme seksuelle normer og regler som foreldregenerasjonen; de hevdet at seksualitet hører ekteskapet til og at gutter og jenter skulle møtes på ”anstendige måter”. Det lå derimot en endring i hva de oppfattet som anstendig og uanstendig, og i det at denne grensen i større grad ble individualisert, det vil si at grensen ble definert og opprettholdt av de unge muslimene selv. En av de unge kvinnene i NMU, som

¹⁷⁸ Jeg er bevisst den foucauldianske erkjennelsen at diskurs er praksis, og skiller altså ikke her mellom diskurs og praksis i den forstand, men mellom hvordan deltakerne oppførte seg overfor hverandre og hvordan de diskuterte, og hva som ble diskutert.

brukte hijab til daglig, fortalte at hun fikk lov til å ha utstrakt kontakt med gutter i organisasjonen fordi foreldrene stolte på henne, og fordi de visste at ”alt foregikk innenfor de rammer islam satte”. Hun fikk reise på konferanser i inn- og utland sammen med gutter, og hun kunne ringe og maile med gutter. Lillesøsteren derimot, som ikke var aktiv innen noen muslimsk organisasjon, ikke brukte hijab og ikke var praktiserende, hadde ikke samme tillit fra foreldrene, og fikk for eksempel ikke gå på den lokale voksendrevne ungdomsklubben. Denne forskjellsbehandlingen fra foreldrenes side kan selvfølgelig også skyldes andre forhold som jentenes personligheter og alder, men på generell basis ser det ut som deltakelse i de muslimske organisasjonene ga både gutter/menn og jenter/kvinner, større rom og flere muligheter. Som Andersson (2000) skriver, ser det ut til at gjennom referanser til islam, opplevde de unge kvinnene at en muslimsk identitet ga dem et bredere potensial for anerkjennelse som individer, enn det en etnisk identitet ga dem. I både NMU og MSS hadde jenter og kvinner sentrale verv. Det var ofte flere jenter enn gutter på NMU-møtene, mens det i MSS var en jevn fordeling mellom kjønnene. På årsmøtet i NMU 1998 ble ”brødrene” oppfordret til å være mer ”aktive” fordi ”søstrene” var mer aktive enn ”brødrene” innen organisasjonen. Det var for eksempel flest ”søstere” som meldte seg til de ulike vervene og oppgavene. På samme årsmøte kunne NMU-ledelsen stolt fortelle at på FEMYSO-konferansen¹⁷⁹ i 1998 var NMU den eneste organisasjon som var representert av kvinner.¹⁸⁰ Carol Delaney hevder at den nasjonalistiske diskurs, som i høy grad gjør bruk av religiøs symbolikk, er en kjønnediskurs hvor menn ”representerer” og kvinner ”symboliserer” (1995:190). Delaney ser nasjonalisme og nasjonalistisk diskurs som nært knyttet til religion og religiøs symbolikk¹⁸¹, hvor også menn ser ut til å representere og kvinnene symbolisere. Gjennom organisasjoner som NMU og MSS utvikles det religiøse og identitetspolitiske diskurser og praksiser hvor de unge muslimske kvinnene får mulighet til å ikke kun å symbolisere, men også å representere det muslimske fellesskapet. Sett i forhold til kjønnsdiskurser hvor mannlig ble forbundet med aktiv og kvinnelig med passiv, viser det at NMU og MSS fungerer som et handlingsrom hvor det er mulighet til å utforme en aktiv, religiøs, norsk kvinnelig muslimsk identitet. Dilara som jeg presenterte i begynnelsen av

¹⁷⁹ *Forum of European Muslim Youth and Student Organisation.*

¹⁸⁰ Etter at jeg avsluttet mitt feltarbeid overtok en etnisk norsk kvinnelig konvertitt som leder i NMU.

¹⁸¹ Jfr. Benedict Andersson forståelse av nasjonalisme som et forstilt fellesskap som likner religiøse- og slektskapsfellesskap (Andersson 1992).

kapitlet, og som sa hun kjedet seg, ble på slutten av min feltarbeidsperiode stadig mer aktiv i en av de to muslimske organisasjonene, og fikk etter hvert plass i styret.¹⁸²

Konferanser og seminarer

Kvinnens stilling og rettigheter var et tema som ble diskutert i alle de større konferansene jeg var med på. Det var enten et tema bestemt av foredragsholderne selv eller at det ble tatt opp av kvinner, og et par ganger også av menn, blant tilhørerne. ”Hadither” som idealiserer aktive og energiske kvinner ble gjenfortalt av kvinnene, eller av foredragsholdere på konferanser hvor kvinnene satt og nikket gjenkjennende. Spørsmål som gikk igjen var hvilke plikter og rettigheter en kvinne hadde i ekteskapet, hvor mye mannen kunne bestemme over henne, hvordan arbeidsoppgaver skulle fordeles i hjemmet og hvilke rettigheter en kvinne hadde i forhold til skilsmisse. Kvinnens politiske eller religiøse stilling var derimot ikke et tema på noen av de foredragene eller konferansene jeg var med på.¹⁸³ Under en stor islamsk konferanse som ble holdt i Oslo august 1999 ble kvinnene som deltok på en av workshopene spurte om hva kvinnene selv måtte gjøre for at de skulle få de rettighetene de har krav på i henhold til islam. Et gjennomgående svar kvinnene ga var: ”å tilegne seg kunnskap”. Hvis de besatt kunnskap ville de vite hva de hadde rett til og de ville kunne kreve dette, hevdet de.¹⁸⁴ En av kvinnene på workshopen forsøkte å problematisere dette ved å spørre om hvordan de skulle få tak i denne kunnskapen hvis de hadde en mann som krevde at de skulle være hjemme hele tiden. Lederen av workshopen og flere av de andre kvinnelige deltakeren svarte ”vi må starte med oss selv.” Denne situasjonen var betegnende for flere av foredragene og seminarene på konferansene. På konferanser og seminarer, hvor muslimske lærde ofte var hentet inn fra ikke-europeiske land, blant annet Saudi Arabia, men også fra Sverige, Tyskland og England, forsøkte flere av kvinnene å ta opp konkrete erfaringer og problemer knyttet til forlovelse, ekteskap, bryllup og skilsmisse. Ofte evnet de som foreleste i liten grad å besvare

¹⁸²I følge Roald har introduksjonen av et kvinnelig perspektiv i tolkningene av de sosiale områdene i de islamske kildene vært en markant trend i 1980- og 1990-årene. Bakgrunnen for dette er blant annet at flere kvinner tar høyere utdanning og at enkelte islamistiske bevegelser har åpnet opp for at kvinner kan delta i organisasjonsadministrasjonene. I følge Vogt (2000) var ikke kvinner synlige i moskeene i Norge før mot slutten av 1980-årene. Ahlbergs hypotese om økt normativisering, på bekostning av ”det folkelige islam”, hvor kvinnene i hovedsak er representert, vil føre til en ensidig maskulinisering av religionen (Ahlberg 1999:249) ser dermed, som Jacobsen (2002:163-4) påpeker, ikke ut til å være holdbar i alle kontekster. Som jeg var inne på i introduksjonskapitlet er skillet mellom normativ og folkelig islam, eller mellom høy og lav islam, problematisk.

¹⁸³ For eksempel spørsmålet om kvinnelige imamer eller ”shaykha” (lærde). Grunnen til at slike spørsmål ikke ble tatt opp kan være at det oppfattes å være temaer som er svært kontroversielle, og/eller det kan ha en sammenheng med at flertallet av foredragsholdere på konferansene var menn.

¹⁸⁴ Andre ting som ble foreslått var blant annet: ”Ta ansvar for våre handlinger”, ”Lære våre barn om hvordan man skal være mot hverandre ut fra islam, og ikke ut fra kultur, slik at guttene lærer å respektere kvinner”, ”Gifte oss med den rette mannen”

kvinnenes konkrete spørsmål og svarte heller teoretisk og dogmatisk, som at ”en god muslimsk mann skal ikke slå konen sin og at kvinnene må ikke adlyde ektemannen hvis det han bestemmer går i mot Allahs bestemmelser”.¹⁸⁵ Som en foreleser uttrykte det; hun ville heller ”snakke om hva som var islamsk enn om hva som skjedde i samfunnet” og ved å få kunnskap om islam vil man kunne bedre sin situasjon. Larsen beskriver dette som ”en islamsk apologetisk retorikk” der det understrekes at ”kvinnen har alle rettigheter i islam”.¹⁸⁶ Flere kvinner innvendte i disse situasjonene at kunnskap ikke alltid hjalp, og pekte på forskjellen mellom ideal og virkelighet. Andre ganger var det slik at kvinnene ikke fikk de svarene de ”ønsket”. Flere av kvinnene hadde tidligere fortalt meg at de var usikre på om en mann kunne kreve sex av sin kone. De sa de hadde hørt forskjellige ting av ulike muslimske lærde. På en islamsk konferanse i Oslo i regi av blant annet MSS, fikk en ”lærd mann” fra Pakistan spørsmål om nettopp dette, det vil si om mannen har krav på sex med konen sin. Den lærde svarte at islam hadde løsninger på alle problemer. Det var ingen grunn til at en mann skulle tvinge seg til sex med sin kone, for hvis kona ikke ville ha sex kunne mannen bare skaffe seg en kone til, sa han. Da jeg snakket med et par av de unge kvinnene etter konferansen, sa flere at de hadde reagert på mannens uttalelser, men at de ikke visste helt hvordan de skulle forholde seg til det. Noen trakk på det og sa ”Han er jo sikkert påvirket av at han er fra Pakistan, men han kan jo mye om islam, så...”, mens en sa:

Alt han hadde sagt frem til det reagerte jeg positivt på, men da han sa det tenkte jeg bare: ”Oj, hvor kom det fra?” Det hørtet så mannssjåvinistisk ut. Men jeg tror han må ha fleipa.

Mannen presenterte her islam som en religion for menn og utelot fullstendig kvinnenes situasjon. Kvinnenes reaksjon på mannens uttalelser peker på en ambivalent holdning til muslimske autoriteter. De unge muslimene var kritisk til tradisjonelle tolkninger, samtidig som de hadde stor respekt for de som hadde mye kunnskap om islam, noe de selv mente de ikke hadde nok av. I skillet mellom religion og tradisjon/kultur, ligger det en forståelse av at det finnes en ”ren religion”, samtidig som flere av de unge hadde en oppfatning om at islams utbredelse skyldtes dens evne til å tilpasse seg ulike kulturelle forhold. Å finne ut hva som var ”ren religion” og hva som var farget av tradisjon/kultur kunne derfor være vanskelig. Var for eksempel mannens utsagn om menns rett til sex farget av at han var mann og pakistansk eller var det ”ren religion”? I hvor stor grad kunne de stole på egne forståelser av islam og hvor mye skulle de stole på de lærde? I nettverket av konferanser, seminarer, muslimske lærde og

¹⁸⁵ Det er viktig å påpeke at det også var forelesere som evnet å sette seg inn i de unges problemstillinger og forsøkte å møte dem der de sto.

¹⁸⁶ Culcom.uio.no 07.09.2005.

praktiserende muslimer eksisterer det en kamp om å definere virkeligheten, og om hvilke saker som skulle diskuteres og, nok en gang, om hvem som kan sies å *be speaking in the Umma* (McLoughlin 1996:227). Werbner beskriver dette som en kamp om kontroll over symbolsk rom, stemme og identitet (1996:64). Flere av forelesernes reaksjoner og ”redigering” av hvilke spørsmål det var lov å stille, og måten utfordrende spørsmål ofte ble svart på, kan begrense det handlingsrommet som skapes gjennom diskursen om skillet mellom religion og tradisjon (Jacobsen 2002:224).¹⁸⁷ Som jeg har vært inne på, oppfordret Tariq på et av NMU-møtene unge muslimer til kritisk og selvstendig tenkning. Han mente selvstendig tenkning var en muslimsk plikt i forlengelsen plikten til ”å oppfordre til det som er rett og forby det som er urett”. Tariq mente mennesker i stor grad kunne tolke kildene selv (Koranen og ”hadith”), og at store deler av ”sharia” var menneskeskapt, men presiserte at det var en kontroversiell påstand som ikke alle var enig i. Dette knytter seg til spørsmålet om ”ijtihad”, det vil si personlig tolking eller nytolkning på grunnlag av skrift og tradisjon (Vogt 1993).¹⁸⁸ Tariqs referanse til ”ijtihad” kan forstås som en mulig begynnende tendens til at unge muslimer tar i bruk ”ijtihad”. I følge Vertovec og Peach er det at unge muslimer krever retten til å ta i bruk ”ijtihad” et ledd i etableringen av en ny europeisk islam (Vertovec og Peach 1997:40).

På de større konferansene var stemningen mer formell enn på NMU- og MSS-møtene, og kjønnssegregering var et tydeligere organiserende prinsipp, både symbolsk og fysisk. På konferansen i Stockholm var det arrangert slik at kjønnene hadde separate innganger til forelesningssalene, de satt på hver sin side av salen og de hadde separate køer i matsalen. Et ”islamisk rom” ble etablert gjennom fysisk og symbolsk kjønnssegregering og ved at statuer og bilder ble dekket til med laken. Som jeg vil komme tilbake til i kapittel 7, var det flere unge kvinner som ikke brukte hijab til vanlig eller på NMU- og MSS-møter, men som tok på seg hijab på konferansene. Klær og rom kan virke disiplinerende og er med å forme oppførsel, og slik jeg oppfattet det innebar konferansene også en endring i oppførsel. Flere av de unge kvinnene som kunne snakke og le høyt og være aktive i diskusjonene i NMU og MSS, var

¹⁸⁷ Religion og religiøse utsagn er avhengig av fortolkning kan dermed være problematiske å hvile seg på (Narayan 1998). Jacobsen påpeker at den generelle desentraliseringen av religiøs autoritet (religiøse sentre forflyttes fra muslimske land til Europa, at imamer ikke oppfattes som de rette autoriteter av mange unge), kan ha den konsekvens at det er vanskeligere å oppnå enighet og implementere konkrete endringer (Jacobsen 2002:224).

¹⁸⁸ ”Ijtihad” er et lovtolkningsprinsipp, som forsvant som legitimt tolkningsprinsipp i sunni islam. Det heter seg at ”ijtihad’s porter” ble stengt på 900-tallet og at de først har blitt åpnet ble gjenåpnet av reformtenkere på begynnelsen av 1900-tallet (Vogt 1993).

mer dempet og mer passive på konferansene. En av kveldene på Stockholmskonferansen, etter at dagens seminarer var over og vi skulle hjem til moskeen som vi bodde i, valgte de unge kvinnene som reiste i regi av NMU å heller stå ute og fryse og vente i over en time på å bli kjørt hjem av dem som arrangerte konferansen, enn å ta t-banen selv. De gangene jeg spurte om bakgrunnen for denne endringen i atferd ble jeg forklart at det var et uttrykk for høflighet i kraft av deres rolle som gjester. I disse situasjonene sammenfalt rollen som vert og mann og som gjest og kvinne. Om måten høflighet ble uttrykket på ville vært annerledes hvis rollene var motsatt vet jeg ikke. Det eksisterer alltid flere ulike og ofte motstridende diskurser om og normer for kjønn og kvinnelighet samtidig. De ulike diskursene er også gjenstand for, og delaktige, i en kroppsliggjøring. Hvilke aspekter ved den kjønnete identiteten som aktualiseres og gjøres gjeldene, bevisst eller ubevisst, er avhengig av situasjon og kontekst. Det var andre kjønnete normer og verdier som ble aktualisert på konferansene, enn på NMU-møtene. På konferansene var for eksempel det å fremstille seg som religiøs og ærbar blant annet gjennom å uttrykke sjenanse og passivitet.¹⁸⁹

Feminisme og postkolonialistisk kritikk

Selv om kunnskap om kvinner og kvinners rettigheter var sentrale temaer, og de muslimske kvinnenenes kritikk av objektivering av kvinnekroppen, som jeg vil komme tilbake til i neste kapittel, har mye til felles med feministisk retorikk, var feminisme et begrep de fleste hadde et negativt forholdt til.¹⁹⁰ En episode fra konferanse i Stockholm i 1998 illustrerer dette. På et av seminarene, kalt "Livets spørsmål", ble de to mannlige lederne av seminaret stilt en rekke spørsmål angående kvinners rettigheter i islam av flere av de kvinnelige deltakerne. De spurte om mannens plikter i hjemmet, om Profeten hadde sagt at det var kvinner som skulle lage mat og om hvorfor ikke ansvaret for barnepass og barneoppdragelse var delt mellom mannen og kvinnen. En ung mannlig deltaker på seminaret reiste seg plutselig og sa at det hele var i ferd med å utvikle seg til "en feministisk diskusjon", noe han tydeligvis mente var negativt. Han sa at kvinner og menn ikke skulle konkurrere om rettigheter og plikter, men utfylle hverandre. Feminisme ble altså satt opp som en motsetning til en komplementær kjønnsforståelse. Den unge mannens uttalelse vakte sterk forargelse blant de unge kvinnene som hadde diskutert og

¹⁸⁹ Et viktig aspekt er også muligens konferansens rolle som *matchmaker*, som jeg vil komme tilbake til i kapittel 8. I lys av det kan oppførselen også tolkes som et uttrykk for å ville fremstå som mer kvinnelig, jfr. det jeg skrev om forholdet mellom religiøsitet og kvinnelighet.

¹⁹⁰ Det er imidlertid også viktig å presisere at det ikke var en enhetlig avvísning av feminismebegrepet i nettverket jeg beveget meg i. En av informantene mine, en 32 år gammel politisk flyktning fra Tunisia, omtalte seg selv som "muslimsk feminist". Sett i forhold til en større skala bruker for eksempel Roald et begrep som "feministisk islamistisk teologi" (Roald 1998).

stilt spørsmål. Det hadde ikke noe med feminisme å gjøre sa de, det var bare deres situasjon og problemer de tok opp. Da jeg senere samme kveld nevnte dette for noen av kvinnene som hadde reist til konferansen i regi av NMU, sa Dilara:

Det ble for mye snakk om kvinner og deres problemer. Det er ikke så viktig. Det er mange viktigere saker man burde tatt opp. Muslimske gutter i Norge har det mye vanskeligere enn jenter. Mennene har det utrolig vanskelig. De har bare plikter og nesten ingen rettigheter.

Flere av de andre jentene nikkete da Dilara sa dette. Nå kan det jo tenkes de unge muslimske kvinnene i likhet med andre unge kvinner fant feminismebegrepet problematisk fordi de forbandt det med et lite attraktivt stereotypisk bilde av sinte, harde og ufeminine kvinner, og at de unge muslimske kvinnene var redde for ”å skremme vekk guttene med feministisk snakk”.¹⁹¹ Det ble derimot tydelig at det var mer som lå bak da diskusjonen fortsatte. Azma sa ”Hvis kvinnens stilling islam kan kalles undertrykkelse, så vil jeg bli undertrykt”. Det hadde gått for langt med feminismen i Norge, mente hun; norske kvinner fikk ikke lenger lov av det norske samfunnet til å være stolte av å være hjemmeværende. Azma studerte ved Universitetet i Oslo og jobbet ved siden av. Verken hun eller noen av de andre unge kvinnene i min studie var imot at kvinner skulle ha arbeid utenfor hjemmet, og så og si alle var under utdanning eller ute i jobb. Azma argumenterte altså ikke mot at kvinner studerte og arbeidet utenfor hjemmet, men mot at de valgene mange muslimske kvinner tok ikke ble respekteret. ”Alle må dele deres [det norske samfunnets] verdier. Ingen spør hva jeg vil” sa hun oppgitt. Gunhild Farstad diskuterer dilemmaet som er knyttet til at det norske arbeidet med, og debatten rundt, integrering av kvinner med innvandrerbakgrunn i det norske samfunnet baserer seg på en grunnforståelse av at selvrealisering skjer gjennom deltakelse i arbeidsliv og gjennom frigjøring fra oppgaver og ansvar i hjemmet, mens for en rekke kvinner med innvandrerbakgrunn er selvrealisering knyttet til hjemmet (Farstad 2004). I det norske likestillingsarbeidet generelt (og i feministisk teori generelt sett) og i integreringsarbeidet spesielt, blir komplementære kjønnsrelasjoner sett på som hierarkiske per definisjon. Dette er på ingen måter problemstillinger som kun knytter seg til integrering av innvandrerkvinner, men diskuteres også i forhold til majoritetsbefolkningen i forhold til ”tidsklemma”, kontaktstøtte og den høye andel av kvinner som jobber deltid. Også etnisk norske kvinner som velger å jobbe deltid og/eller ta i mot kontaktstøtte blir beskyldt for å velge tradisjonelt og for å hemme likestillingsarbeidet. Azmas hjertesukk om at norske kvinner ikke lenger får

¹⁹¹ Dette stereotype bildet har de senere år endret seg. Etter at bøkene *Fittstim* (Skugge, Olsson og Zilg 1999) og *Råtekt* Solheim og Vaagland 1999) kom ut er det kanskje nå mer vanlig og mer legitimt, muligens også mer trendy og sexy, for jenter og unge kvinner å identifisere med feminisme. Bøkene kom i 1999 og diskusjonene rundt dem hadde ikke startet da jeg gjorde feltarbeid.

være stolte av å være hjemmeværende, kunne like gjerne vært ytret av en etnisk norsk ikke-muslimsk kvinne, eller mann for den saks skyld. Da Azma var ferdig med å snakke, nikket

Dilara ivrig og utbrøt:

Man fokuserer for mye på saker som tvangsgifte og mister dermed de andre store spørsmål av syne. Det å ta opp tvangsgifte er lett for det norske samfunnet, men for eksempel å ta opp ting som rasisme som er mye mer utbredt er vanskeligere – for de går på nordmenn selv, så det unngår man. Når man i Norge snakker om de ”stakkars kvinnene i Iran” – så er det et signal om at kvinner her i Norge skal være takknemlige. De skjuler sannheten og holder dermed den norske kvinnen nede.

”Sannheten” var, ifølge Dilara, at norske kvinner ikke er så likestilte som vi tror vi er, lønnsforskjeller, mangelen på kvinnelige sjefer, dobbeltarbeidende mødre og kvinnens rolle som sexobjekt i reklamer tatt i betraktning. Dessuten beskrev Dilara Norge som et samfunn med en rekke problemer knyttet til rasisme. Dilara summerte her skarpsindig opp det jeg vil kalle diskursen om ”de problematiske andre”, en diskurs hvor igjennom et fokus på problemer hos ”andre” fører til at egen fortreffelighet fremheves, og at egne problemer skjules. Flere forskere har påpekt det samme (Farstad 2004, Gressgård 2004, Thorbjørnsrud 1996, 2001a). Thomas Walle mener at det han kaller demoniseringen av innvandrer menn bidrar til å motarbeide og forsinke likestillingsarbeidet i Norge som helhet fordi oppmerksomheten trekkes bort fra den generelle mannsdominansen i det norske samfunnet.¹⁹² Thorbjørnsrud viser til at likestilling er en av de store nasjonale stolthetene i Norge, og skriver: ”With a few cards to play on the global stage, Norwegians tend to express their own sense of particularity in terms of this element” (Thorbjørnsrud 2001a:14). Selv om, eller kanskje nettopp fordi det fremdeles er langt mellom ideologi og praksis i Norge: ”...Norwegians seems to find a grand consolation in comparing themselves to other peoples who are conceived ‘to lag far behind’ “(ibid.).¹⁹³ Norske kvinner lærer at de skal være takknemlige, som Dilara sa. En av kvinnene som var svært aktive innen for både NMU og MSS, og som ofte fikk spørsmål fra ”majoritetssiden” om å holde foredrag og være med i debatter, kom med et hjertesukk en dag vi satt og pratet sammen:

Monica, nå er jeg så lei. Jeg blir alltid spurt om å snakke om tvangsekteskap, omskjæring, flerkoneri osv, men det jeg egentlig brenner for og vil snakke om er rasisme – og det er det ingen som er interessert i å høre om.

¹⁹² kilden.forskningsradet.no 11.08.2003.

¹⁹³ ”Bak-sløret-bøker” har et relativt stort publikum i Norge. På spørsmål om hvorfor slike bøker er så populære i Norge, svarte redaktøren av bokklubben *Virkelighetens verden* betegnende nok at hun trodde det var fordi de hadde en *feel-good*-effekt. Bøkene fikk leserne, som oftest kvinner, til å føle seg bedre etter å ha lest dem; deres situasjon så lysere ut sammenliknet med ”de muslimske kvinnenes” grusomme skjebner (Thorbjørnsrud 2001a).

Hun følte at hun ikke ble oppfattet som en enkeltperson, men som en del av en homogen gruppe hvor alle ble forventet å dele de samme problemene.¹⁹⁴ I *Den sure virkeligheten* (1997) skriver Mah-Rukh Ali om en journalist som ville intervjuer henne om arrangerte ekteskap. Det var et tema Ali på den tiden (hun var 14 år på det tidspunktet) ikke tenkte noe særlig på:

Er dette virkelig et ”ungdomsproblem” som 13-14 åringer pleier å snakke om på fritiden? Eller er ekteskap noe de i det hele tatt tenker på i den alderen? Er ekteskap et tema 14-åringer bør tenke på? Og går journalisten rundt og spør vanlige tenåringer om hvordan de skal gifte seg? (Ali 1997:71)

Tvangsekteskap, omskjæring, voldelige fedre og ektemenn kan se ut til å ha blitt portvaktsbegreper (se Howell og Melhuus 1994:2) i diskusjonene om og med muslimske kvinner i Norge. De er temaer som man må ”gå igjennom” i en diskusjon om eller med muslimske kvinner. Slike portvaktsbegreper fungerer som en måte å dressere blikket til å skille mellom ”oss” og ”de andre”, og til se på ”oss selv” som overlegen og høyerestående. ”Den andre” blir konstituert som ”vår” motsetning, og hvordan vi ser på ”de andre”, former hvordan vi ser på ”oss selv”. Med Holland et al. kan vi si at forestillingen om muslimske kvinners liv blant etnisk norske fungerer som en ”mot-verden”:

These counter-worlds (...) show us what should not be, what threatens us, and they position the persons presumed to inhabit them as relationally inferior and perhaps beyond the pale of any imagined community we would ever want to join (1998:250).

I en samtale med to unge muslimske medisinerstudenter kom vi inn på dette tema. På spørsmål om hvorfor de hadde valgt medisinstudiet oppga de interesse for hva som skjer i kroppen, ønske om å jobbe med mennesker og prestisje. Den ene kvinne la til slutt til:

Og så tror jeg at det har blitt mer engasjerende og utfordrende for meg fordi jeg er en muslimsk jente, som jeg forsøker å være så godt jeg kan, med sjal, som kan gi et bra bilde for det samfunnet man lever i – at muslimske jenter ikke bare er stille, ikke kan norsk og slike ting.

På spørsmål om de følte et ansvar for det svarte de begge ”Å ja! Ja!”. I kapittel 4 beskrev jeg hvordan de unge muslimene opplevde å bli konfrontert med sin ”annerledeshet”, i kraft av å være muslimer. Erfaringen av egen annerledeshet og fokuset på den muslimske identiteten ga informantene et behov for kunnskap om islam og ”egen identitet” som de uttrykte det. En stor del av fokuset på denne ”annerledesheten” var kjønnet. Foruten Gulfkrigen og Rushdieaffæren var det muslimers (presumtive) kjønnsforståelse de ble konfrontert med; blant annet gjennom debatter om tvangsekteskap, omskjæring og annen vold mot kvinner. De

¹⁹⁴ Et illustrerende poeng på den homogeniserte oppfatningen av jenter og unge kvinner med innvandrerbakgrunn er de ofte blir omtalt i bestemt form, som ”jentene”, i debatter om for eksempel tvangsgifte og kjønnslemlesting, og at politikere har kunnet begrunne forslag med at de hadde snakket med ”jentene” (jfr. Bredal 2004:29).

unge muslimene utfordret eksisterende kjønnsroller og kjønnede normer blant foreldregenerasjonen og i etniske miljøet de/deres foreldre hørte til. I tillegg utfordret de forståelser av jenter og kvinner med innvandrerbakgrunn de møtte i deler av majoritetssamfunnet og i den norske samfunnsdebatten. Som jeg tidligere har vært inne på, eksisterer ulike kjønnsdiskurser, normer og forståelser side om side, og det finnes ikke bare én måte å være mann eller kvinne på. Walle (2004) påpeker at dette anerkjennes i forhold til majoritetsbefolkningen hvor det fremheves et mangfold av mannlige og kvinnelige idealbilder, men at de etniske minoritetsgrupperingene ofte antas å ha et snevrere repertoar for å uttrykke kjønnsidentitet. I den norske integreringsdiskursen er det en tendens til at muslimske menn fremstilles som ”demoner” (ibid.) og muslimske kvinner som passive ofre for patriarkalske tradisjoner. Forholdet til disse kjønnsnormene beskrives som enten konformitet eller brudd (Bredal 2004). Kvinner med innvandrerbakgrunn fremstilles ofte som ofre i media og i den norske samfunnsdebatten. Et eksempel på både hvordan jenter og kvinner med innvandrerbakgrunn fremstilles som ofre, som *objects of pity* (Thorbjørnsrud 2001a), og hvordan flere motsetter seg offerstempelet var da Hege Storhaug i organisasjonen *Human Rights Service* (HRS)¹⁹⁵ tilbakeviste beskyldninger om at HRS hadde utnyttet, presset og sviktet jenter med innvandrerbakgrunn, med uttalelsen: ”Hadde dette vært sant, hadde jeg flyktet fra Norge i skam. Jeg som ikke har gjort annet enn å bære disse små, skjøre fuglungene rundt, så ingen skal komme og ta dem”.¹⁹⁶ Tre jenter som tidligere hadde vært relatert til HRS, sto da frem i VG og sa: ”Vi er ingen skjøre fuglunger”.¹⁹⁷

I følge Line Alice Ytrehus (2004) er en del av problemet selve forståelsen av makt. Når kvinner konstrueres som en homogen gruppe og kjønnsforskjeller knyttes til kvinnelig underordning, defineres makten i binære dikotomier. Den fører til at den binære opposisjonen mellom kjønnene overdrives, mens andre maktforhold blir ignorert. En konsekvens blir at kvinner fremstår som passive ofre uten handlekraft, at sosiale og politiske strukturer som virker diskriminerende på både menn og kvinner tilsløres og det faktum at menn også kan være undertrykt i et makthierarki forsvinner fra bildet.¹⁹⁸ Det faktum at menn også er ofre for tvangsekteskap og at tradisjonelle kjønnsrollemønstre kan virke begrensende på menn har, for

¹⁹⁵ Human Right Service er en av de viktigste lobbyister i forhold til utforming av norsk innvandrings- og integreringspolitikk.

¹⁹⁶ VG 28.02.2004.

¹⁹⁷ VG 28.02.2004.

¹⁹⁸ Denne problematikken er relevant i forhold til all kjønnsforskning som baserer seg på en slik maktforståelse.

eksempel, vært nærmest fraværende i den norske debatten om kjønnsroller og etniske minoriteter. Brah skriver tilsvarende at de hun kaller europeiske orientalistiske konstruerer asiatiske kvinner som passive og at vestlige diskurser om asiatiske kvinner fremstiller disse kvinnene som ofre, patologiserer asiatiske familier og presenterer familien og familiestrukturen som det største problemet, heller enn at det er en effekt av forskjeller i hudfarge, seksualitet eller klasse i samfunnet (1996:74). Den postkoloniale bølgen i feministisk teori har kritisert den ”hvite”, heteroseksuelle, vestlige feminisme for å ha ignorert ikke-vestlige kvinner og minoritetskvinner (i forhold til klasse, etnisitet, hudfarge og seksuell legning) og deres erfaringer, ressurser og behov. Videre har feministisk teori også blitt/blir kritisert for å ha bidratt til å reprodusere koloniale stereotypier. Fakhira Salimi er på linje med en rekke feminister med minoritetsbakgrunn når hun skriver:

Det er i ferd med å vokse frem en feministisk diskurs som konsekvent benytter seg av likestillings- og menneskerettighetsretorikk for å opprettholde stereotypier om minoritetskvinner. Ett resultat av dette er at fokuset på debattene har forflyttet seg bort fra maktforholdet mellom minoritets- og majoritetssamfunnet. Minoritetene anklages for å ikke la seg integreres nok inn i det norske samfunnet, og man tror at problemer med kvinnediskriminering i minoritetenes egne miljøer vil forsvinne, bare de tilpasser seg den norske levemåten eller stopper å praktisere sine kulturelle tradisjoner (Salimi 2003).

Sardar Ali (2000) hevder at “vestlig” feministisk diskurs ikke har sett på avskaffelsen av “vestlig kultur” som en forutsetning for frigjøring og like rettigheter, mens det hevdes at kvinner med ikke-vestlige bakgrunn bare kan frigjøres gjennom å ta avstand fra sin.¹⁹⁹

Kvinnens stilling i muslimske samfunn generelt, og bruken av hijab spesielt, ble kategorisk brukt av kolonimaktene for å bevise islams underlegenhet og rettferdiggjøre koloniseringen. Britene begrunnet kolonialiseringene sine blant annet med at de skulle frigjøre kvinnene, noe de i praksis sjelden gjorde (Brah 1996, Narayan 1997, Thorbjørnsrud 2004a).²⁰⁰ Som Thorbjørnsrud skriver bidro dette til ”å diskreditere selvet begrepet kvinnefrigjøring” (ibid:41). I boken *Dislocating Cultures* (1997) peker Uma Narayan på viktigheten av å forstå sammenhengen mellom kolonialismen og kjønnskonstruksjoner i tidligere kolonier. Kvinnens rolle og kvinnelig seksualitet sto sentralt i den ”kulturelle konflikten mellom vestlige

¹⁹⁹ Her kan det innvendes at filosofen Adam Finkelkraut, som blant andre Unni Wikan (1995, 2002) og Susan Moller Okin (1999) bygger på, hevder at det er ved å gi avkall på kultur at individer i Europa har vunnet sine rettigheter (se Wikan 2002:147 og Fuglerud 2003:103). Jeg går ikke videre inn på den diskusjonen her. Jeg har også valgt å ikke gå inn i en diskusjon om kjønnsrealterte spørsmål i relasjon til kollektive rettigheter og multikulturalisme som berører relasjonen mellom relativisme og universalisme. For mer om dette se f.eks. Okins essay *Is Multiculturalism bad for Women?* (1999) og diskusjonene rundt denne (se Borchgrevink 1999, Jacobsen og Gressgård 2002).

²⁰⁰ I Egypt lot britene for eksempel britiske kvinner ta over mesteparten av det lønnsarbeidet som var tilgjengelig for kvinner og stengte de fleste jenteskoler (Thorbjørnsrud 2004).

kolonikulturer og de kolonialiserte innfødte kulturer”, og ”den kolonialiserte kvinnen” ble en sentral kamparena (Narayan 1997:18). Narayan diskuterer hvordan *third world feminists*²⁰¹ anklages for å være ”vestliggjorte” og for ”å mangle respekt for sin kultur”. Hun viser hvordan disse anklagene har sammenheng med ”det koloniale møtet” og de problematiske, totaliserende forestillingene om ”Vestlig kultur” og ”innfødt kultur” som dette møtet frembrakte (Narayan 1997, se også Thorbjørnsrud 2004a).²⁰² Beskyldingen fra den unge mannen på konferansen i Stockholm, om at kvinnene lot diskusjonen utvikle seg til ”en feministisk diskusjon”, blir i et slikt perspektiv også en beskyldning om ”vestliggjøring”, og kan forstås som en sosial sanksjonering. Ved å kalle det ”en feministisk diskusjon”, mente han at kvinnene gikk over grensen for hva muslimske kvinner skulle diskutere; ”feminisme”, og dermed ”vestliggjøring” var ikke en del av muslimske verdier, i følge ham. De unge kvinnes svar om at det ikke er en feministisk diskusjon og det faktum at de ikke ville identifisere seg med feminister, viser at de også til en viss grad delte denne oppfatningen og var med på å opprettholde skillet mellom ”en feministisk diskusjon” og ”en muslimsk diskusjon”. De unge muslimske kvinnene måtte balansere mellom eventuelle beskyldninger om ”fornorskning” fra deler av det etniske og religiøse minoritetsmiljøet og beskyldninger om at de støttet ”kvinneundertrykkende tradisjonelle praksiser” fordi de ikke selv brøt med foreldrene, nektet å bruke hijab eller tok avstand fra arrangerte ekteskap, fra deler av den etnisk norske majoriteten. I kapittel 3 skrev jeg om hvordan de unge muslimene brukte begrepet ”norsk” eller ”for norsk” på forskjellige måter, og hvordan slike begreper ble brukt som sosial sanksjonering. Sevim fortalte at mannen hennes mente hun var ”for norsk”, og at det gjorde henne lite kvinnelig. Dette peker på en nær sammenheng mellom grenser for kultur, etnisitet og kjønn. Dilara og de andre unge kvinnenes forhold til feminisme og ”fornorskning” står i krysningpunktet mellom det globale og lokale. Det kan delvis føres tilbake til en postkolonialistisk global diskurs, samtidig som den også har utspring i lokale erfaringer, som igjen står i et gjensidig påvirkningsforhold til den globale diskursen.

Et handlingsrom med muligheter og begrensninger

²⁰¹ Hun bruker begrepet *third world feminists* både om feminister i det som ofte kalles den tredje verden og om kvinner som har bakgrunn fra den tredje verden, men som bor i ”Vesten”.

²⁰² Det samme kan sies å være tilfelle i Tyrkia under Atatürk og Iran under Sjahan, som ikke har vært kolonier, men hvor staten har tvunget i gjennom det de hevdet å være moderniseringstiltak, blant annet forbudet mot hijab.

Gjennom referanse til skillet mellom islam og tradisjon, diskusjon om kvinnens plass i islam, etablering av to-kjønnede rom og bruk av bror-søster terminologi skapte de unge muslimene et nytt handlingsrom, en *figured world*. Gjennom deltakelse i dette handlingsrommet ble de unge muslimske kvinnene (og mennene) ble kjønnnet på nye måter. Det ble utviklet et handlingsrom hvor det var plass til og mulighet for å være en aktiv og religiøs muslimsk ung kvinne, som for eksempel Dilara. Informantenes diskurs om skillet mellom religion og tradisjon og deres argumentasjon om kvinnens stilling i islam, kan forstås som en *mediating device* (Holland et al. 1998), som de tok i bruk for å gjøre motstand mot maktstrukturer. Gjennom bruk av *mediating devices*, kan mennesker frigjøre seg fra begrensninger, og tre inn i nye *figured worlds*, i følge Holland et al.. De nye *figured worlds*, eller handlingsrom, de trer inn i er derimot ikke uten begrensninger:

They achieve their standpoint, however, only by submitting themselves to another set of cultural forms that have their own peculiar limitations and constraints (1998:64-5).

Som jeg var inne på i kapittel 4 står motstand alltid i relasjon til maktstrukturene. De unge muslimske kvinnene beveget seg i rekke ulike diskurser og dermed forholdt de seg til en rekke forskjellige maktrelasjoner. De måtte forholde seg til og argumenterer mot både ”vestlige” stereotyper og fordommer mot islam som en aggressiv og kvinnefiendtlig religion, og det de oppfatter som kvinneundertrykkende tradisjoner i deres/deres foreldres kulturelle bakgrunn. I en situasjon med flere motstridende diskurser vil motstand mot noen maktrelasjoner føre til begrensninger på andre (Abu-Lughod 1990).²⁰³ Det handlingsrommet som ble skapte gjennom referanse til islam bar med seg begrensninger i form av religiøse fortolkninger gjort av mennesker, i og utenfor organisasjonen, som hadde mer symbolsk kapital, blant annet i form av bestemte former for kunnskap om islam, enn andre.

²⁰³ ”If the systems of power are multiple, the resisting at one level may catch people up at another level” (Abu-Lughod 1990:53).

Kapittel 6

Kjønn, kropp og klær

I dette kapitlet vil jeg diskutere informantenes bruk av klær, spesielt hijab. Jeg vil se på den symbolske betydningen som er blitt og blir tillagt hijab fra ulike aktører og diskutere hvordan det har innvirkning på informantenes bruk av hijab. Klær er en sentral del av identitetsutforming hos kvinner og ungdom (Jacobson 1994), både på gruppe- og individnivå. Klær og kroppsetetikk har symbolske, kommunikative aspekter. Et fokus på klær som bærere av sosial mening, det vil si at klær sender ut signaler om hvem vi vil være og hvordan vi vil oppfattes, har vært et sentralt aspekt i antropologiske studier av klær og kroppsetetikk (Eicher 1995, Hendrickson 1996, Sandborg 1993). Et slikt perspektiv åpner for forståelsen av de sosiale aspektene ved klær; hvordan klær kan være viktige i konstitueringen og fremvisningen av og forhandling mellom ulike aspekter ved identitet som etnisitet, nasjonalitet, religion, klasse, kjønn, seksualitet og generasjon (Jacobsen 2002:166). Klesdrakt og kroppsetetikk er kjønnede symboler som er vesentlige for å artikulere etnisk distinksjon (Yuval-Davis 1997b, Jacobsen og Gressgård 2002). Mot slutten av dette kapitlet vil jeg ta i bruk et perspektiv på symboler som aktualiserende. Klær er ikke bare bærer av sosial mening, men er med på å skape mening. Dette perspektivet vil bli videre utviklet i neste kapittel.

Klær, kropp og heterogenitet

De unge muslimene tok del i, og ble preget av, en rekke forskjellige kulturelle strømninger når det gjaldt klesstil og klesnormer. Gjennom filmer, musikk, besøk i ”hjemlandet”, skole, venninner, moske og foreldre møtte de kles-trender som var en del av en mer eller mindre globalisert ungdomskultur med ulike lokale varianter og sosiale og klassemessige forskjeller, ulike trender, stiler og normer i ”hjemlandet”, og ulike fortolkninger av muslimske klesnormer. De fleste av de unge muslimske kvinnene i denne studien brukte klær som ikke skilte seg merkbart ut fra andre norske jenter og unge kvinner, bortsett fra at et flertall brukte hijab og at flere stilte andre krav til hvor mye av kroppen som skulle dekkes av klær enn det mange etnisk norske ikke muslimske jenter og kvinner gjør.

Flere av informantene med pakistansk bakgrunn vekslet mellom å bruke det de kalte ”norske

klær” på jobb og på studier, og det de kalte ”pakistanske klær”, det vil si ”shalvar kamis”²⁰⁴, hjemme og/eller på fest.²⁰⁵ Lubna, som brukte ”pakistanske klær” hjemme og på fest, men aldri på jobb, studier, kafé eller likende, sa:

Jeg går med pakistanske klær hjemme. Jeg veit ikke – jeg tenker ikke på det engang, det er en rutine for meg. Jeg er veldig glad i pakistanske klær og. Men jeg har ikke nerver nok til å gå med det på gata. Jeg er alltid sånn som kjøper meg nye stoffer annen hver uke, og synes det er innmari fint å få laget meg nye pakistanske klær, for mamma syr. Men gå med det på gata... Jeg hadde ikke turt det, jeg synes jo det er veldig pent... Jeg veit ikke, likevel synes jeg det ikke er riktig å gå med det på gata. Jeg vet ikke hva jeg tenker på da.

Monica: Tenker du at da hadde du blitt forbundet med en....

Lubna: Ja, en av de undertrykte. En som kanskje ikke snakker norsk og. Ja, det er vel mer det. Du vil ikke være en av de som ikke er med. Selv om du vet at du ikke er en av dem som er med heller, på den måten nordmenn er med. Men du vil ikke være stemplet, sånn sett. Skjønner du hva jeg mener? At det første noen tenker når de ser på deg er ”stakkars jente”.

Lubna ga her uttrykk for en generell problemstilling; hvordan klær kan sende ut signaler om hvem som ”er med” og hvem som ”ikke er med”. Gjennom bruk av bestemte klær og klesmerker kan man vise at man forstår de kulturelle kleskoder og at man ”er med” og er ”kul”, noe som kanskje er spesielt viktig for unge mennesker. For Lubna markerte ”pakistanske klær” en annerledeshet ”ute” blant majoritetsbefolkning, en annerledeshet hun forsøkte å unngå. Lubna ville ikke skille seg ut; hun ville ”være med”. Samtidig mente hun at hennes etniske og religiøse identitet førte til at hun aldri kunne ”være med” slik som etnisk norske kunne.²⁰⁶ Lubnas forhold til ”pakistanske klær” kan forstås som et uttrykk for symbolsk vold; hun hadde inkorporert en hegemonisk forståelse av ”pakistanske klær” som tradisjonelt og umoderne, og noe som ikke passet inn i det norske samfunnet; Det var ikke ”riktig” å gå med slike klær på ”gata”. Dette synet på ”pakistanske klær” ble aktualisert i møtet med majoritetsbefolkningen, men ikke ”hjemme”.²⁰⁷ De unge kvinnene med andre etniske bakgrunner enn pakistanske, opererte ikke med like tydelige skiller mellom hjemme og ”ute” når det gjaldt etnisk markerte klær.

²⁰⁴ En typisk pakistansk klesdrakt som består av vide bukser og lang løstsittende skjorte. ”Shalvar kamis” omtales ofte som tradisjonelle pakistanske klær, men begrepet tradisjonell er problematisk da disse klærne i aller høyeste grad formes av mote og kreativitet (se Østberg 2003:123).

²⁰⁵ Det var kun én av informantene med pakistansk bakgrunn, Rubab, som brukte ”pakistanske klær” både ”ute” og hjemme.

²⁰⁶ I kapittel 4 skrev jeg om hvordan Lubna følte at hun måtte være best på alle områder. Hun kunne sees på, og oppfattet seg selv, som ”en kompetent kulturpendler”, men stilte spørsmål ved prisen hun måtte betale for det.

²⁰⁷ I kapittel 3 refererte jeg Ali som snakket om de som ikke representerte ”utlendinger ”på en ”skikkelig måte”. Han nevnte blant annet jenter med pakistansk bakgrunn i innføringsklassen som gikk i ”pakistanske klær” som et eksempel.

De fleste kvinnene skilte derimot mellom ”hjemme” og ”ute” i forhold til hvor mye av kroppen de viste. Like etter at jeg var blitt kjent med Sara var vi ute og handlet sammen. Til da hadde jeg bare sett henne iført hijab, lange jakker og skjørt eller bukser, stort sett i mørke, nøytrale farger. Jeg ble overrasket da Sara prøvde og kjøpte trange topper uten armer, kroppsnære kjoler og tettsittende bukser med sterke farger og mønster. Jeg spurte Sara om når hun skulle bruke disse klærne. Hun lo og svarte at de kunne hun ha på hjemme, på ”jentefester” og på ferier til ”hjemlandet” hvor familien hadde et hus med stor, avgrenset eiendom. Da vi var ferdige med shoppingrunden dro vi hjem til Sara hvor hun tok av seg hijab, og trippet rundt mens hun lekte modell i de nye klærne. Hvor mye som kunne vises og hva som skulle skjules sammen med andre kvinner hadde informantene varierende holdninger til og praksiser for. En gang var jeg med to av informantene i svømmehallen på Furuset, hvor det ble arrangert egne dager for muslimske kvinner. Noen av kvinnene i svømmehallen svømte i lange tights og t-skjorter, andre i sykkelbukser og badedrakt, og andre igjen kun iført badedrakt. Alle dusjet med klærne på. Etter svømmingen gikk jeg og de to unge kvinnene jeg var der sammen med i badstuen. De unge kvinnene hadde på seg henholdsvis badedrakt og håndkle, og t-skjorte, tights og håndkle, mens jeg bare hadde et håndkle på meg. I tillegg til oss satt det satt det flere kvinner vi ikke kjente i badstuen. Mens vi satt der begynte de to unge kvinnene jeg var der sammen med å snakke om kroppene sine og blant annet om menstruasjon og utflod. Da ble jeg bevisst hvor kroppsliggjort mitt eget forhold til hva som var ”naturlig” var; jeg fant det ”naturlig” å dusje naken og sitte i kun håndkle i badstuen, men det var ikke ”naturlig” for meg å snakke om så intime temaer mens mennesker jeg ikke kjente var tilstede. Det som hadde startet som en situasjon hvor jeg følte meg som den mest avslappede i forhold til kropp og nakenhet, endret seg til en situasjon hvor jeg ble møtt med mitt mer anstrengte forhold til å snakke om intime kroppslige aspekter. Mens vi satt der kom det en jente på rundt ni år inn i badstuen kun i ført et håndkle rundt livet. Den ene kvinnen jeg var der sammen pekte på jenta og sa. ”Vi ser puppene dine. Du må ta på deg mer.” Jenta snudde og gikk ut av badstuen. Det episoden viste var at restriktive normer i forhold til hva som kunne vises av kroppen, også overfor andre kvinner, ikke nødvendigvis innebar tilsvarende restriktive normer i forhold til hva man kunne snakke sammen om.²⁰⁸

²⁰⁸ I hvilken grad denne forskjellen mellom meg og de to unge muslimske kvinne kan føres tilbake til at kvinnene var innsosialisert i kulturelle tradisjoner hvor det var større åpenhet mellom kvinner og om det henger sammen med kjønnssegregeringspraksiser og islams tradisjon med relativ åpenhet rundt samtale om kroppslige spørsmål, spesielt seksualitet, vet jeg ikke. Helt andre faktorer som klasse, sosial bakgrunn og familiebakgrunn kan ha spilt inn.

Klærne markerte skille mellom hverdag og fest, og mellom ”jentefester” og kjønnsblandede fester. Å pynte seg når de hadde muligheten til det, var noe mange av de unge kvinnene satte stor pris på, og på ”jentefester” var de fleste alltid pyntet.²⁰⁹ Flere brukte da mer sminke, sterkere farger på klærne og klær som dekket til mindre av kroppen enn det de gjorde ellers. ”Hennafesten”²¹⁰ til Kadife var et eksempel dette. Festen ble holdt i en stor festsal med flere hundre gjester, kun kvinner. Det var stor spredning i etnisk bakgrunn blant gjestene. Det var flest med tyrkisk bakgrunn, men også afghansk, egyptisk, iransk, norsk, pakistansk, somalisk, tadsjikisk og tunisisk. Flere av kvinnene hadde jeg kun møtt i moskeer tidligere. Det tok en liten stund før jeg skjønnte at en flott arabiskutseende kvinne med stilig, kortklipt hår, sminke og store gulløredobber, i ført en grønn silkekjole, som beveget seg med sensuelle hoftbevegelser til musikken på dansegulvet, var en kvinne i 40-årene jeg tidligere kun hadde observert i en av de allarabiske moskeene, men da usminket iført en grønngrå ”jilbab”²¹¹ og en småmønstret hijab. Generelt sett var kvinnene med pakistansk og arabisk bakgrunn kledd i sterkere farger og mer sminke og smykker, enn de fleste av de med tyrkisk bakgrunn. Denne forskjellen i klesstil ble kommentert av en av de norsk-pakistanske kvinnene som var der: ”Vi pakistanere og arabere vet å feste og pynte oss”. Implisitt i denne kommentaren lå en kontrastering i forhold til tyrkere. ”Hennafesten” tydeliggjorde skillet i klesdrakt mellom fest og hverdag, mellom rene kvinnesfærer og beggekjønnsfærer, samtidig som den viste variasjoner i forhold til etnisk/nasjonal bakgrunn.

Et flertall av de unge kvinnene brukte hijab til daglig²¹², og de brukte vanligvis en form for hijab som kan beskrives som et sjal eller skaut; det vil si et enkelt stoffstykke som ble festet under haken. Noen brukte en ferdigsydd, todelt hijab, som bestod av et strømpeformet tettsittende stykke som ble trødd over hodet og som satt rundt ansiktet og holdt håret vekk, og et annet videre stoffstykke som dekket håret, nakken og noe av skuldrene.²¹³ Felles var at hår

²⁰⁹ De unge kvinnene pyntet seg også når de var i det offentlige rom. Det kunne være å ta på seg litt penere klær enn det de gikk med til hverdags og en ekstra pen hijab hvis de skulle i moskeen til fredagsbønn for eksempel.

²¹⁰ Fest som arrangeres for bruden og hennes kvinnelige slektninger og venninner i forkant av bryllupet. En viktig del av festen er å dekorere brudens hender med fargestoffet ”henna” (”mehndi” på urdu).

²¹¹ En vid frakk

²¹² Jeg presiserer her *til daglig* da, det i forskningssammenheng, i samfunnsdebatten og av informantene selv ofte skiller mellom ”de som bruker hijab” og ”de som ikke bruker hijab”. Når det gjelder selve bruken av det muslimske hodeplagget, er dette en overforenkling. I praksis er det ofte heller snakk om ulike ”grader av” bruk av hijab, dvs. ulike forskjeller i forhold til i hvilke og i hvor mange kontekster hodet dekkes til. Informantenes bruk av skillet mellom ”de med hijab” og ”de uten hijab” henger sammen med at det å bruke hijab er tilknyttet et større meningsinnhold enn kun det å bære selve hodeplagget, noe som jeg vil komme nærmere inn på i neste kapittel.

²¹³ Enkelte kvinner i miljøet rundt informantene brukte en form for hijab som var lengre enn den jeg har beskrevet over. Den dekket kroppen helt ned til hoftene. I løpet av feltarbeidet møtte jeg bare to kvinner som

og som regel hals og nakke ble skjult. Stoffet var gjerne ensfarget, ofte i sort, hvit, grått, blått eller beige. Blant informantene med tyrkisk bakgrunn var det vanlig å bruke et blomstrete sjal, som hijab. Informantene omtalte disse hodeplaggene som ”hijab”, ”sjal”, ”skaut”, ”det muslimske hodeplagg” eller ”slør”. Jeg vil hovedsakelig bruke begrepene hijab eller det muslimske hodeplagget i mine analyser, men der informantene selv brukte andre begreper vil jeg bruke den emiske termen.²¹⁴ Håret kunne også skjules på andre, både praktiske og ”kule” måter, enn ved å bruke en ”vanlig” hijab. Å ta på seg en hettegenser med hetten over hodet for å stikke en tur i kiosken, var én mulighet. Da Dilara skulle ta russebilet på skolen, hadde hun på seg en hettegenser med hetten over hodet og ”caps” oppå. Et symbols mening er ikke iboende, men blir tillagt, skapt og utfordret av posisjonerte aktører i forskjellige situasjoner og kontekster (Barth 1993). Hva som kan fungere som et religiøst klesplagg er ikke objektivt gitt, men er både kontekstavhengig og under kontinuerlig forhandling. Hettegenser og ”caps” kan på én person og i én situasjon gjøre nytten som både religiøst hodeplagg og moteplagg, mens det i en annen kontekst og på en annen person bare er moteplagg (og/eller et praktisk plagg som gir skygge for solen). Et behov for å eksplisitt definere hva som var et religiøst plagg og hva som ikke var det kunne derfor melde seg. En gang jeg var på kafé med Lubna, som ikke brukte hijab, hadde hun et lite skaut på hodet av den typen som var veldig populært det året. Hun pekte på skautet og sa: ”Bare så du ikke misforstår: dette er ikke en hijab altså”.

Hijab i Koranen og i historisk kontekst

Hijab er et arabisk ord som kan oversettes med å tilsløre, skille ad, dekke, skjule, et skille, å maskere (el-Gunidi 1999, Vogt 2004). Hijab handler om å skjule deler av kroppen, om kjønnes fordelling i rommet og om hva som er hellig og ærbart (el-Guindi 1999). Hijab er altså nært knyttet til forestillinger om kropp (relatert til islamske regler for skambelagt nakenhet, ”awra”, Vogt 2004:29) og kjønnes romlige fordelling. Det er først i den nyere tid at ordet hijab har blitt brukt kun i betydningen det muslimske hodeplagget eller ”den islamske drakten”, som omfatter mer enn kun hodeplagget (Vogt 2004). Koranens klesanvisninger er

brukte det som kan kalles ”slør” i bokstavlig forstand, ”niqab” eller ”khimar” på arabisk. Det vil si et stoffstykke som dekker ansiktet, bortsett fra øynene.

²¹⁴ Enkelte av informantene med pakistansk bakgrunn hadde brukt ”dupatta” før de begynte med hijab. ”Dupatta” er et tynt skjerf i silkeaktig stoff som brukes over skuldrene eller over hodet, men som ikke dekker hele hodet og håret, og er en del av ”shalvar kamis”. Bruken av ”dupatta” er i likhet med hijab tilknyttet forestillinger om ærbarhet. En episode hvor sammenhengen mellom dupatta og ære ble tydeliggjort var da en av de norsk-pakistanske unge kvinnene holdt på å glemme sin ”dupatta” i bilen min. Da hun oppdaget det lo hun og utbrøt spøkefullt: ”Åh, nå må brødrene mine drepe meg siden jeg mistet æren min i bilen din.” Hun spilte her på sammenhengen mellom ”dupatta”, ære og jomfrulighet (og ”bilsex”).

generelle, og det står ikke eksplisitt beskrevet hvordan en islamsk klesdrakt skal være (Ask og Tjomsland 1998:11). Dette har derfor vært gjenstand for kontekstuell tolkning. I den muslimske verden eksisterer det en rekke ulike kulturelle varianter av det muslimske hodeplagget og muslimsk klesdrakt, tilknyttet forskjelligartede praksiser. Det involverer ulik grad av faktisk tildekking. Med klesdrakten følger det ofte ulike grader av kjønnssegregering. I tillegg til regionale og nasjonale forskjeller, har sosiale forskjeller, som forskjell på storby og landsby og sosiale klasser, betydning for hvilke måter kvinner i muslimske land kler seg. Hvilke begreper som brukes som en felles betegnelse på det muslimske hodeplagg i litteraturen, både skjønnlitteratur og faglitteratur, og av både muslimer og ikke-muslimer, varierer.²¹⁵ Wikan (1982) og Roald (2001) kritiserer den utstrakte bruken av det engelske begrepet *veil* og det norske ”slør” fordi de er generaliserende og misvisende, da det ikke nødvendigvis er snakk om at kropp og ansikt dekkes av et ”slør” i bokstavlig forstand.²¹⁶ Skikken med å dekke til hodet og bruken av ansiktsslør eksisterte også i før-islamsk tid og skriver seg inn i en lang gammelpersisk, assyrisk, gresk, romersk, jødisk og kristen fellestradisjon hvor ”sløret” markerte sosial rang²¹⁷, men også kvinnens underordning i forhold til mannen (el-Guindi 1999 og Vogt 2004). Klær og ulike klespraksis er forbundet med alder i de fleste samfunn. I mange samfunn er klær et sentralt element i en markering av endring i alder, og kan slik sett fungere som et overgangsritual. I følge islamsk teologi trengt påbudet om hijab i kraft når piken blir kjønnsmoden, men også på dette området er det mange kulturelle og regionale forskjeller (Larsen 2004).²¹⁸

”Å begynne med sjal”

Gülay var 19 år, hadde foreldre med tyrkisk opprinnelse, og var selv født og oppvokst i Norge. Hun hadde gjennom hele oppveksten hatt etnisk norske, ikke-muslimske venninner. Foreldrene hadde alltid vært praktiserende, og moren brukte ”sjal”, som Gülay kalte det. Gülay begynte å bruke sjal da hun var 13 år gammel. Hun hadde vært på ferie i Tyrkia og alle kusine hennes der brukte sjal og hun ble inspirert av dem. Det var viktig for Gülay å få

²¹⁵ Begrepet hijab eller ”khimar” har tradisjonelt vært brukt i arabiske land, chador i Iran, ”jilbab” i Indonesia, burka i Afghanistan, mens i India og Pakistan er ”purdah” brukt som en samlebetegnelse for tilsløring.

²¹⁶ Et interessant poeng her er at enkelte av informantene har internalisert og tatt i bruk ”slør”-begrepet.

²¹⁷ Det var forbeholdt kvinner fra de høyere sosiale lag. Tildekking av kvinner og segregering av kvinner har igjennom historien også vært en del av sosial mobilitet oppad ved å være et symbol på at en familie har nok ressurser til at kvinner ikke behøver å arbeide.

²¹⁸ Iran fra ni år, Midtøsten fra ca. 12 og i Marokko ofte fra de gifter seg, ifølge Larsen (2004).

formidlet til meg at det var et valg hun selv hadde tatt. Hun fortalte at moren og faren aldri hadde mast på henne om at hun skulle begynne å bruke sjal:

Foreldrene mine har aldri sagt til meg: "Skal du ikke begynne med sjal?", "Skal du ikke begynne nå?" eller " Er det ikke på tide snart?"

Gülay tok på seg sjalet da hun kom hjem fra ferien, mens moren fremdeles var igjen i Tyrkia: Så hun [moren] visste ikke at jeg hadde begynt med det. Jeg bare: i dag skal jeg begynne med det.(...).Jeg føler helt klart at det var et valg jeg selv tok. For hvis man ser på det i samfunnskontekst så var det ikke mange ungdommer som brukte sjal da jeg gikk på ungdomsskolen. Når jeg går ute nå og ser meg rundt så ser jeg mange ungdommer med sjal, men det var ikke så vanlig da jeg begynte. (...) Man kom opp til en viss alder, og da skulle man begynne med sjal og slikt. Og da gikk man med dameklær. Og jeg gikk der i olabukse og sjal. Det var helt nytt da. Ingen hadde sett det før. Voksne damer med sjal sa til meg: "Olabukser og sjal? Hva er det du holder på med?"

Jeg tolker det slik at hun ga uttrykk for at det å begynne med sjal var en forventet praksis; ”...og da skulle man begynne med sjal og slikt”, men at dette ikke var et eksplisitt krav, og at hun selv stod fri til å utforme hvordan hun skulle bruke ”sjalet”. Gülay måtte brøyte vei for en ny praksis, en ny måte å bruke sjalet på: ”Jeg måtte begynne et sted, følte jeg. Det var aldri noen hjemme som sa ’Nå har du begynt med sjal, nå kan du ikke gå med trange bukser mer’”. For Gülay var det ”å begynne med sjal” også tilknyttet andre elementer, som å begynne å be de daglige bønnene regelmessig, overholde renhetsregler og å ha restriktiv kontakt med det annet kjønn. Etter at Gülay begynte med sjal begynte hun å be mer regelmessig. Det var noe som kom etter hvert, sa hun. "Jeg ba nå og da før også, men ikke fem ganger om dagen". Gülay ble etter hvert med i en kvinnegruppe i moskeen, og da hun begynte på Universitetet ble hun med i MSS. Først da kom hun i kontakt med muslimer med bakgrunn fra andre land enn Tyrkia, sa hun.

”En revolusjon i familien”

En kveld vi satt hjemme hos Fatima tok hun frem et album og viste meg bilder av seg selv fra før hun begynte med hijab, og de første årene etterpå. På bildene fra før hun begynte med hijab gikk hun kledd som norske, ikke-muslimske barn og ungdom flest, med olabukser og genser. Hun hadde også på seg denne typen klær på bildene fra tiden rett etter at hun hadde begynt med hijab. ”Tenk at jeg gikk med sånne trange olabukser og hijab”, kommenterte hun. Da jeg ble kjent med Fatima gikk hun alltid i skjørt eller vide bukser når hun var i ”ute”. Fatima gikk ofte i lusekofte, skjørt og hijab. Hun sa at for henne var det ikke viktig å uttrykke en spesiell etnisk identitet. Hun fortalte at hun syntes bunader var et utrolig vakkert plagg: ”Den norske bunaden passer fint til oss muslimer. Den skjuler det den skal skjule”.

Fatima kom fra det hun beskrev som en religiøs familie, men foreldrenes religiøsitet var preget av ”hjemlandets tradisjoner”, sa hun. Moren pleide ikke å gå i moske, men ba hjemme, mens faren gikk i moskeen regelmessig. Da Fatima var yngre brukte ikke moren hennes hijab, fortalte Fatima. Vel, moren brukte hijab innimellom, men ikke på ”den riktige islamske måten”, sa Fatima. Hun fortalte at moren hennes hadde oppfordret henne til å bruke hijab i nærvær faren og brødrene, som et tegn på respekt. I andre situasjoner var ikke hijab nødvendig, hadde moren hevdet. Da Fatima var 14 år tok hun valget om å begynne med hijab ”på den korrekte islamske måten”, og hun begynte å praktisere islam. Hun relaterte dette til hvordan hun opplevde at hennes muslimske identitet hele tiden ble utfordret, som jeg var inne på i kapittel 4, men hun fortalte også om den innvirkningen storesøsteren hennes hadde på valget om å bruke hijab.²¹⁹ Fatimas storesøster hadde allerede begynt med hijab, og hun introduserte Fatima for noen norske kvinnelige konvertitter som tilhørte en av de allarabiske moskeene. Fatima hadde flere samtaler med en av konvertittene om islam og praktisering av islam, spesielt i forhold til bruken av hijab. Hun ble fortalt at hijab skulle brukes i nærvær av menn i den kategorien som man potensielt sett kan gifte seg med, bort sett fra den man er gift med²²⁰, og hun ble vist og leste selv ”ahadith”²²¹ og Koranvers som beskrev en slik bruk. Selv om søsteren allerede hadde begynt med hijab da Fatima begynte, beskrev Fatima sin egen iførelse av hijab og sin interesse for islam som "en revolusjon innen familien". Fatima fortalte at det hadde blitt ”mye bråk” fordi hennes forståelse av islam, og av hvordan islam skulle praktiseres, ikke alltid stemte overens med foreldrenes forståelse. Foreldrene hadde sagt at hun måtte ikke tro at hun var noe bedre muslim enn dem. De hadde spurt om hun var blitt fundamentalist. ”Det er jeg jo”, sa Fatima, ”jeg hviler på islams fundament”. Etter at Fatima selv ble praktiserende, viste hun moren versene hvor det står om å dekke seg til i en Koranoversettelse på deres eget språk "slik at hun kunne se selv hva som var riktig”. Moren til Fatima begynte etter hvert å bruke hijab på samme måte som Fatima. Connerton argumenterer for at inkorporerte praksiser gir det sterkeste grunnlaget for kulturell reproduksjon fordi de ikke er nedskrevet og ikke er oppe til refleksjon, og dermed er mer plastiske. Det Fatima fortalte utfordrer dette synet. Måten Fatimas mor brukte hijab på

²¹⁹ En livshistorie kan fortelles på mange måter, og hvilke historier som fortelles er kontekststøttet. Samtidig som Fatimas historier redigeres av meg, redigeres de også av henne. Da vi snakket om betydningen av ekstern kategorisering ble hijab-historien fortalt i lys av dette, mens i andre sammenhenger ble hijab-historien fortalt i lys av andre forhold, som her søsteren.

²²⁰ I følge Wikan er sønner, far, bror, farbror, morsbror, ektemanns bror, ektemanns sønn fra tidligere ekteskap menn som faller inn under muslimske incest tabuer og som kvinner derfor ikke behøver å bruke hijab overfor (Wikan 1982:94).

²²¹ Flertallsform for ”hadith”.

representerte en type inkorporert kroppslig praksis foreldrene forventet at Fatima skulle reprodusere. Fatima stanset ikke bare den kulturelle reproduksjonen; hun påvirket også moren til å endre sin bruk av hijab.²²² En slik ”prefigurativ læring” (Wulff 1988) av hijabbruk, fra datter til mor, foregikk i flere av unge kvinnenes familier. Rudie påpeker, i motsetning til Connerton, at inkorporerte praksisene er sårbare nettopp *fordi* de ikke er nedskrevet og dermed ikke ”externalized as clear-cut facts” (Rudie 1994:64). Inkorporerte praksiser er spesielt sårbare i møtet med det som oppfattes som skriftbaserte normer, som Fatimas henvisninger til Koranen. I Jack Goody og Ian Watts (1968) analyse av overgangen fra skriftløse til skriftbaserte samfunn, hevder de at skriftløse samfunn preges av strukturell glemsel, som gir rom for endring, mens med innføringen av skrift kommer muligheten til å nedfelle og oppbevare informasjon. De påpeker at det tekstlige tydeliggjør inkonsekvens og inkonsistens, og at skillet mellom fantasi og overtro på den ene siden og sannhet på den andre blir viktig, nettopp slik som i diskursen om tradisjon versus ”det sanne islam”. Det problematiske med Goody og Watts analyse er at den ikke innehar et maktperspektiv. De tar ikke høyde for at strukturell glemsel også eksisterer i skriftbaserte samfunn; tekster er alltid et utvalg, historier skrives stadig om igjen, tekster kan ødelegges og forsvinne, tekster er alltid avhengig av tolkning og av hvilke aktører som har makt til å velge, fjerne og tolke tekster.²²³ Selv om Fatima henviste til skriftbaserte normer, er Koranens klesanvisninger generelle, og de har alltid vært gjenstand for tolkning. Det var én bestemt tolkning av de skriftlige kildene Fatima baserte seg på, og formidlet til moren.

I likhet med Fatima og Gülay skildret de fleste av de unge kvinnene det å begynne med hijab som en gradvis prosess, i forhold til å kle seg på en annen måte enn det de hadde gjort før de begynte med hijab (se også Jacobsen 2002:170-5). De gikk fra en periode hvor de brukte hijab sammen med de samme klærne som tidligere, til å dekke til og skjule mer av kroppen. Hvor mye av kroppen de dekket med klær og hva slags type klær de brukte varierte individuelt. Dette handlet om fargevalg, hvor tettsittende klærne kunne være, og om hva slags og hvor mye sminke som kunne brukes. Dilara, for eksempel, likte å eksperimentere med klær og sminke. Hun kunne bruke leopardmønstret eller turkis skinnende hijab, tettsittende bukser eller knekorte skjørt når hun var ”ute”. Flere av de andre unge kvinnene som brukte

²²² Morens endrede bruk av hijab er et eksempel på ”prefigurativ læring”, det vil si at foreldregenerasjonen lærer sosiale prosesser av sine barn, noe Wulff beskriver som vanlig i migrasjonssammenhenger (Wulff 1988).

²²³ Jfr. Lévi-Strauss utsagn om at historieskrivning er vår tids myte (1966).

hijab til daglig gikk derimot i lange skjørt eller bukser med lang jakke, skjorte eller genser over. Når det gjaldt selve hodeplagget fortalte Fatima og Gülay om en endring som nærmest skjedde i løpet av én dag; de tok på seg hijab seg en dag og fra da av brukte de den ”alltid”. Andre beskrev det som en lengre prosess. De begynte å dekke til håret i noen sammenhenger, for eksempel i moskeen, i de muslimske organisasjonene eller liknende, og etter hvert i flere.

I både Gülay og Fatimas fortellinger er det tydelig at å begynne med hijab innebar mer enn å bare bestemme seg for å begynne å bruke et hodeplagg. Det var relatert til flere elementer i praktiseringen av islam, blant annet de daglige bønnene, til gradvis endring i klesstil, til et økt bevissthetsforholdet til islam, og til det å søke fellesskap med andre praktiserende muslimer. Videre kontrasterte både Gülay og Fatima sin bruk i forhold til tidligere generasjoner både i stil og innhold. Gülays mor brukte hijab, og Gülays bruk av hijab kan således oppfattes som en kontinuitet. Gülay brukte hijab på en annen måte enn sin mor; hun brukte blant annet andre klær sammen med hijab enn det moren gjorde. Gülays fortelling var dermed også en fortelling om endring. Fatimas bruk av hijab representerte en endring i forhold til hvordan moren mente den skulle brukes.

Blant de unge kvinnene i min studie gikk alle de som hadde mødre som brukte hijab selv med hijab, men enkelte av dem hadde søstre som valgte å ikke bruke hijab eller som utsatte det å begynne med hijab. I de tilfellene hvor mødre brukte hijab beskrev flere av de unge kvinnene en forventning fra foreldrenes side om at de skulle begynne med hijab. Et par av de unge kvinnene sa at de trodde foreldrene ville bli skuffet hvis ikke de hadde begynt med hijab. Det eksisterte altså i noen tilfeller et implisitt forventingspress. Men både de informantene som brukte hijab uten at mødre gjorde det, som Fatima, og de som hadde mødre som brukte hijab, som Gülay, vektla at det å bruke hijab var et valg de selv hadde tatt. Et flertall av de unge kvinnene som brukte hijab til daglig hadde begynt å bruke hijab i begynnelsen av ungdomstiden, i den perioden hvor det er aktuelt for jenter å begynne med hijab i følge islamsk teologi.²²⁴ At de begynte med hijab i nettopp denne perioden kan tyde på at det hang sammen med praksiser, erfaringer og holdninger relatert til kropp, renhet, urenhet og kjønn som var kroppsliggjort gjennom primærsosialiseringen, selv om de unge kvinnene

²²⁴ Som jeg vil komme tilbake til i neste kapittel hadde noen av informantene, som Aisha og Arna, begynt med hijab i voksen alder. Mens Rabia derimot hadde brukt den helt siden barnehagen.

selv knyttet bruken av hijab til de erfaringene med annerledeshet på grunn av sin muslimske identitet.

Vektleggingen av kunnskap og selvstendige valg som grunnlag for bruk av hijab og islamiseringsprosessen som helhet, sto svært sentralt for alle informantene og i nettverket rundt dem. De valgte islam og de valgte å bruke hijab, sa de. Narrativer fortelles i ettertid, og de er forstått og fortolket i forhold til senere hendelser. Valg individer tar kan dermed ofte være ubevisste og bli bevisstgjort gjennom en refleksjon i retroperspektiv (Moore 1994). Det er viktig å se på den sosiale konteksten narrativene fortelles i. De unge muslimene viste i intervjusituasjoner, og i uformelt sosialt samvær, at de hele tiden var bevisst den kjønnede integreringsdiskursen og diskursen om islam som kvinnefiendtlig, hvor hijab ble sett på som et symbol på kvinneundertrykkelse, som jeg vil komme tilbake til senere i kapitlet.

Vektleggingen av valg i deres fortellinger om å begynne med hijab og om deres islamiseringsprosess kan slik sett forstås som en type motstandsnarrativ.²²⁵ Gjennom å vektlegge valg aspektet argumenterte de mot forestillingene om muslimske kvinner som passive ofre og hijab som en undertrykkende praksis.

Estetikk og beskyttelse – å balansere mellom skjønnhet og integritet

”Jeg bruker hijab fordi jeg ikke ønsker å bli vurdert ut fra at jeg er jente eller mitt utseende, men heller ut fra mitt intellekt”, erklærte Dilara. Flere av informantene argumenterte for hijab på en tilsvarende måte. Argumentasjonen er basert på en idé om at hijab virket ”kjønnsnøytraliserende”. Den fjernet fokus fra kjønnsforskjeller og utseende, og fremhevet i stedet andre aspekter ved individet. Hijaben frigjorde dem fra mannens seksualiserte blikk og forhindret dermed at kvinner ble redusert til sexobjekter, hevdet informantene. Islam anerkjenner seksualiteten, også den kvinnelige²²⁶, som en sterk og viktig kraft. Nettopp på grunn av sin styrke må seksualiteten kontrolleres og holdes innen ekteskapet (Dahl 1992). I følge Fatima Mernissi (1987) er muslimske samfunn preget av en dobbel teori om seksuell dynamikk. På den ene siden eksisterer det en idé om kvinnelig seksualitet som et potensielt samfunnsnedbrytende element. Kvinnelig seksualitet blir her sett på som en sterk kraft som

²²⁵ Jfr. ”styrke gjennom motstand”-narrativene i kapittel 4, og heltinnehistorier som beskrives i kapittel 7.

²²⁶ Her skiller islam seg fra ortodoks kristendom ved å anerkjenne kvinnelig seksualitet. I ”sharia” (den islamske loven) er kvinnen tildelt seksuelle rettigheter. Ifølge enkelte lovskoler har hun for eksempel krav på skilsmisse hvis mannen ikke kan tilfredsstille henne (Dahl 1992).

kan skape ”fitna”, kaos²²⁷. På den andre siden finnes det en forestilling om kvinnen som et passivt offer for mannens sterke seksuelle drifter. I forlengelsen av disse to seksualitetsdiskursene finner vi to noe divergerende argumenter i forhold til tildekking av kvinner. På den ene siden skal menn beskyttes mot kvinnelig seksualitet gjennom tildekking av kvinner og kjønnssegregering, samtidig som hijab, på den andre siden, beskytter kvinnen mot mannlig seksualitet, som ikke kan styres hvis mannen blir fristet. I en rekke ulike historiske og kulturelle kontekster har klær stått sentralt i kvinners kamp for selvstendighet og like rettigheter. De muslimske kvinnene tok på seg et kjønnsbestemt klesplagg og argumenterte for likeverd. Mens vestlige feminister har kjempet for å gå i bukser og kaste bh'en, og dermed frigjorde seg fra kjønns-spesifikke plagg²²⁸, og har hatt likhet som et sentralt begrep. Argumentasjonene og målsetningene har imidlertid en rekke fellestrekk. Informantenes argumentasjon i forhold til hijab likner vestlig feministbevegelser diskusjon rundt ”sexy” klær som utbytting av kvinnen. Dette kom tydelig frem i en samtale hvor Fatima og Mariam snakket om klær og kjønn i forhold til arbeidsplassene sine. Mariam, som ikke brukte hijab, jobbet på en mannsdominert arbeidsplass. Hun fortalte at hun pleide å gå i ”nøytrale klær” som ”pene bukser og jakke, sånn dressaktig, gjerne i mørke, nøytrale farger”. Hun fortalte at hun på jobben følte seg som ”en av gutta”. Hun så på seg selv som ”en person og ikke som kvinne” når hun var på jobb, og ”gutta på jobben” respekterte henne som ”person”, sa hun. En ny kvinne på jobben hennes. ”Hun går i skjørt og er veldig feminin, og da går alle gutta til henne i stedet og henger over henne. Da så jeg forskjellen og hvor lite feminin jeg gjør meg på jobben” fortalte Mariam. Jeg tolker det dit hen at det lå tvetydig uttrykk for et savn i det Mariam sa; hun savnet den oppmerksomheten den nye jenta på jobben fikk, samtidig som hun ikke ville ha oppmerksomhet ”den gale måten”. Røthing (2000:113-5) skriver at i det heteroseksuelle spillet mellom kjønn sosialiseres jenter til å tro at all seksuell oppmerksomhet er positivt og en bekreftelse på deres verdi. Å bli sett på som ”person” av ”gutta på jobben” var altså ikke nødvendigvis bare positivt for Mariam. Fatima, som brukte hijab, jobbet sammen med flere unge menn som Fatima sa ”naturlig nok har mange behov sånn som unge menn har”. De unge mennene pleide å tulle med kvinnene på arbeidsplassen, tilby dem massasje og komme med seksuelle hentydninger, i følge Fatima:
Men de forholder seg med respekt til meg. Jeg blir ikke plaget av gutta på jobben med for eksempel tilbud om massasje eller at de sier ”så fin rumpe du har” eller noe sånn, fordi jeg er

²²⁷ I enkelte feministiske tolkninger av islam blir det for eksempel fremhevet at ”fitna” også kan oversettes med prøvelse (*trial*) se Roald 2001:127 for en videre diskusjon om dette.

²²⁸ Frigjøring fra kjønnsbestemte klær er ikke nødvendigvis en ”vestlig strategi”, også i Egypt var frigjøringen fra kjønnsbestemte klær, nærmere bestemt hijab, en del av kvinnefrigjøringen på 1920-tallet.

jo synlig muslim. Jeg tåler jo at de spøker med meg og sånn, men de går aldri for langt for de vet hvor mine grenser går.

Mariam og Fatima beskrev her begge en relasjon til ”gutta på jobben” som er preget av respekt for deres grenser og for dem som mennesker, og knyttet dette til hvilke signaler de sendte ut, blant annet gjennom hvordan de gikk kledd. Intellekt, ærbarhet og personlige ”grenser” kan markeres på ulike måter gjennom klær. Mariam gjorde dette ved å gå i nøytrale klær som ikke fremhever hennes feminitet, og Fatima gjennom å bruke det kjønnsespesifikke plagget hijab og være det hun kalte ”synlig muslim”.

Samtidig som det argumenteres for at hijab er kjønnsnøytraliserende, er hijab et kjønnsespesifikt klesplagg og handler dermed også om ideer om feminitet. Derfor kan en argumentere for at hijab ikke bare skjuler, men også fremhever kvinnelighet og seksualitet (Christiansen og Rasmussen 1994, El-Guindi 1999). Hijab tillegges, som andre klesplagg, en estetisk betydning. Hodeplagget skjuler og markerer ikke kun i forhold til religiøse ideer om ærbarhet, men også i forhold til ideer om kvinnelighet og skjønnhet (Jacobsen 2002, Gressgård 2005). En ung kvinne som ikke tok av seg hijab på en ”jentefest” sa at det var fordi hun var ”så stygg på håret den dagen”. Kanskje brukte hun ustelt hår som unnskyldning for å ikke å ta av seg hodeplagget i en sammenheng hvor det også var ikke-muslimere (meg) tilstede.²²⁹ Hennes eksplisitte forklaring derimot sier noe om hvordan man kan manipulere med hijab, som med andre klær, i forhold til hva man ønsker å fremheve eller skjule. De fleste informantene valgte hvilken hijab de skulle ta på seg med omhu, og flere sa de følte seg vakre med hijab. Dilara, som jeg har sitert øverst i dette avsnittet, var en hip ung kvinne som likte å eksperimentere med klær og sminke. Det virket ikke som Dilara opplevde det som et motsetningsfylt forhold da hun erklærte at hun brukte hijab for ikke å bli vurdert etter utseende, samtidig som hun var svært bevisst klærne hun gikk i og sminken hun brukte, og det faktum at hijab i seg selv ble sett på som vakkert og noe som fremhevet ansikt og øyne.²³⁰ Behovet for å pynte seg og være vakker og understreke sin kvinnelighet på den ene siden, og på den andre siden ønsket om å bli vurdert ut fra andre kriterier enn utseende, er en del av komplekse problemstillinger som ikke er unike for de unge muslimske kvinnene. Det er en generell problemstilling mange kvinner vil kjenne seg igjen i. Hvorvidt forholdet mellom skjønnhet og integritet blir opplevd som problematisk vil være avhengig av hvilke aktører

²²⁹ Betydningen av å beholde hijaben på eller ta den av i rene kvinnesfærer vil bli diskutert i neste kapittel.

²³⁰ Denne dobbeltheten ved klær, at de både dekker og pynter, blir fremhevet i Koranen (selv om ingen av informantene eksplisitt henviste til Koranen på dette punktet), se for eksempel Koranen sure 7:25.

som er premissleverandører. En episode fra en internasjonal islamsk konferanse i Oslo kan illustrere dette. På en workshop spurte en ung kvinne fra MSS om hvilke regler som var gjeldende for hijab og forlovede. Kunne og eventuelt måtte en kvinne vise seg uten hijab for sin forlovede? Lederen av workshopen, en mann fra Saudi Arabia, mente at en mann hadde krav på å se håret til sin forlovede før de giftet seg. ”Tenk hvis hun har blondt hår og han egentlig vil gifte seg med en brunette”, sa han. Han fortalte en historie om en venn av seg som hadde vært forlovet med en kvinne, men da han så henne uten hijab så hun helt annerledes ut enn det han hadde trodd. Det hele endte med at vennen avbrøt forlovelsen. Dette svaret vakte sterk irritasjon blant flere av de unge kvinnene i salen, og en av dem utbrøt frustrert: ”Vi bruker jo hijab fordi vi vil bli bedømt som individer, ikke ut fra hvordan vi ser ut”. I denne situasjonen var det ”mannen”, representert ved den muslimske lærde, som brukte utseende som kriterium for vurdering. Det ble opplevd som ekstra problematisk for kvinnene fordi den muslimske lærde i utgangspunktet skulle være en representant for islam, og slik de unge kvinnene tolket islam skulle de *ikke* vurderes etter utseende. Dette er et eksempel på en situasjon hvor noe som er internt på ett nivå, det vil si den lærde muslimske mannen som representant for islam, blir eksternt på et annet nivå; han delte ikke kvinnenens oppfatning av islam.

En gang jeg var hjemme hos Sara spilte hun en kassett med Koranresitasjon for meg. Det var en ung mann fra Saudi Arabia som resiterte. Sara hadde aldri sett noe bilde av ham, sa hun, men resitasjonen var noe av det vakreste hun hadde hørt. Hun ble rent forelsket i ham av å høre på kassetten, sa hun. ”Han har så vakker stemme at han burde bruke niqab²³¹”, erklærte hun.²³² Forestillingen om den seksuelle tiltrekningskraft, som jeg har beskrevet ovenfor, ble her snudd på hodet. Sara tilla mannen, på en spøkefull måte, ansvaret for å dekke seg til. Koranresitøren hadde, gjennom sin vakre stemme, en så sterk, seksuell tiltrekningskraft, at han hadde et ansvar for å vokte den og beskytte henne mot de følelsene den satte i sving hos henne.²³³ I følge Koranen skal også menn ha ærbar oppførsel (sure 24:30), og det innebærer at

²³¹ ar. ansiktsslør.

²³² I forhold til Saras uttalelse kan det trekkes paralleller til det islamske forbudet mot å avbilde profeten Muhammad, som ikke har vært like rigid opp igjennom historien. Profeten Mohammad ble malt med ”niqab” foran ansiktet på gamle tyrkiske og persiske miniatyrmaleriene. Kanskje kan det trekkes en parallell til Koranresitøren, som her representerer det hellige gjennom å resitere den hellige skrift.

²³³ Denne episoden viser sammenhengen mellom romantiske og seksuelle følelser og religiøs erfaring. Roald forteller at enkelte av hennes kvinnelige informanter sammenliknet religiøse erfaringer med romantiske og seksuelle følelser og opplevelser (Roald 2001).

de skal ha ærbar påkledning, påpekte av flere av informantene.²³⁴ I de fleste samfunn og kulturelle tradisjoner eksisterer det en forestilling om at menn og kvinners klesdrakter skal markere skillet mellom kjønnene.²³⁵ Dette blir også fremhevet i islamske håndbøker.²³⁶ Gull og silke er, i følge visse ”hadither”, forbudt for menn. Det ble relatert til at menn i ”kvinneklær” var ett av tegnene på Dommedag. Enkelte av informantene var for eksempel kritiske til ”gangsta”-moten, hvor gutter går med store gullsmykker.²³⁷ De unge mennene i det nettverket jeg beveget meg i gikk stort sett kledd i samme typen klær som andre unge norske menn på deres alder, som for eksempel olabukser og gensere eller skjorter. Noen av mennene hadde skjegg, som i følge el-Guindi er en del av den mannlige islamske klesdrakt (el-Guindi 1999), ofte barbert på en kul og moderne måte.

Hijab i møte majoriteten - ekstra synlig, men usynlig.

”Jeg velger å si at jeg har tre problemer: Jeg er svart, innvandrer og bærer hodeplagg. Hodeplagget gjorde oftest utslaget”, uttalte en muslimsk kvinne til Aftenposten etter å ha mottatt 150 jobbavslag.²³⁸ *MiRA-senteret, Islamsk Kvinnegruppe Norge og Senter mot etnisk diskriminering* har klaget en rekke slike saker inn for *Likestillingsombudet*, som har konkludert med brudd på likestillingsloven i flere av sakene (Mile 2004).²³⁹ Flere av de unge kvinnene, i min studie, kunne fortelle om problemer de møtte i det norske samfunnet på grunn av hijab. Det var hovedsakelig knyttet til studier og arbeidsmarkedet. Fatima mistet jobben da hun møtte opp med hijab. Aisha beskrev hvordan hun flere ganger hadde opplevd å ringe et vikarbyrå og få avtale, men når hun senere møtte opp personlig fikk hun høre at jobben allerede var besatt. Hun hadde deltatt på et arbeidssøkerkurs, hvor hun hadde mottatt svært positiv tilbakemelding i forhold til jobbmuligheter, men hvor kurslederen hadde anbefalt henne å ikke bruke hijab. I følge Gülay hadde en studiekonsulent sagt til henne at det ville bli vanskelig for henne å bli lege når hun brukte hijab, og indirekte oppfordret henne til å søke på et annet studium eller å slutte med hijab. Enkelte av kvinnene fortalte at de var blitt stoppet på

²³⁴ I *Tankevekkende* presiseres det at ”.. begge kjønn, ikke bare kvinner, skal dekke sin kropp” (nettversjon 1996).

²³⁵ At dette også skillet skal markeres på små barn er vanlig i Norge, som da butikkdamen grep inn og sa ”nei, de er til jenter” da sønnen min på da to år valgte rosa gummistøvler med hjerter på.

²³⁶ F. eks ”klærne skal ikke ligne på mannsklær” (Khattab 1993:16; Østbergs oversettelse i Østberg 2003:117).

²³⁷ ”Gangsta”-moten var også symbol på en livsstil, hvor damer, penger og rusmidler var viktige elementer, som ikke var ”islamsk korrekt”.

²³⁸ Aftenposten 21/8-99.

²³⁹ Etter at jeg avsluttet feltarbeidet har spesielt *A-møbler*-saken, hvor Ambreen Pervez ble nektet å gå på jobb med hijab, vært fremme i media. *A-møbler* ble senere tvunget til å omgjøre sin beslutning etter at saken ble klaget inn for *Likestillingsombudet* og det konkluderte med at forbudet mot hijab var indirekte forskjellsbehandling av kvinner (se for eksempel Mile 2004).

gaten av etnisk norske ikke-muslimer, som enten spurte hvorfor de gikk med hijab eller sa at de ikke kunne gå kledd slik. Diskriminering og problemer knyttet til bruk av hijab ble ofte diskutert informantene imellom. Enkelte av kvinnene som ikke brukte hijab, sa at redselen for ikke å få jobb og for å møte fordommer var en av grunnene til at de utsatte det.

De unge muslimske kvinnene fortalte om skole og lærere som stort sett var negative til hijab. De skildret problemer i forhold til kroppsøving og svømming. Enkelte var blitt spurt om det var foreldrene som hadde tvunget dem til å bruke det. De fortalte at slike spørsmål var sårende, for selv mente de at det å begynne med hijab var et voksent og selvstendig valg.²⁴⁰ Det var bare én av de unge kvinnene som fortalte om en eksplisitt positiv reaksjon fra en lærer. Da hun hadde hatt på seg hijab på skolen for første gang sa læreren hennes ”Så flott, nå ser du ut som en stolt araber”. Hun smilte litt overbærende da hun fortalte meg dette og sa: ”Det var jo snilt av ham. Han mente det godt, men jeg er jo ikke araber. Jeg er fra Afghanistan.” Læreren hadde knyttet bruken av hijab til en arabisk identitet, mens den for Fatima var uttrykk for en religiøs identitet. Medelevers reaksjoner på bruken av hijab var gjerne avhengig av hvor vanlig det var å bruke hijab på den skolen, og på det tidspunktet de begynte. Enkelte av kvinnene fortalte at de hadde blitt møtt med nysgjerrighet, andre med latter eller skepsis. Gülay som hadde gått på en skole med stort sett bare etnisk norske elever fortalte at da hun hadde begynt med hijab fikk hun spørsmål som: ”Hva er det for noe? Skal du alltid ha det på deg?” ”Hva har skjedd? Har du mista håret?”, og at noen elever prøvde å løfte sjalet opp bak for å se håret hennes.

Samtidig som hijaben kunne gjøre dem ekstra synlige og tilgjengelige for blikk og kommentarer, beskrev flere en følelse av å bli usynliggjort (se også Jacobsen 2002:105).

Gülay, for eksempel, fortalte at hun slet mye med å komme i kontakt med nordmenn etter at hun begynte med ”sjal”:

For eksempel etter at jeg begynte med sjal, hvis jeg skal ha kontakt med noen nordmenn så er det ofte jeg som må ta initiativet. Det er ikke det at de er rasister, eller har noe imot innvandrere eller noe sånt. Men det er bare det at folk er så tilbakeholdne når de ser at du er annerledes. Det merker jeg nesten hver eneste dag. (...)Ja, sånn som for eksempel da jeg gikk på videregående så måtte jeg ta initiativ til å få venner, men når jeg fikk det så ble vi sånn skikkelig close venner. Og når videregående ble slutt og jeg begynte på Universitetet så merker jeg igjen det der at det er de andre og så er det hun som er annerledes. Og hvis jeg skal ha kontakt med noen nordmenn da så er det jeg som må...[ta initiativet].

²⁴⁰ Østberg skriver i forhold til pakistanske barn og ramadanfeiring at barna var stolte av å gjennomføre fasten, men at skolen møtte barnas stolthet med en skeptisk holdning (Østberg 2003:91). Med utgangspunkt i hva informantene beskrev mener jeg at dette også er overførbart på skolens holdninger til hijab.

Gülay nevnte at da hun begynte på videregående hadde alle snakket sakte og høyt til henne fordi de trodde hun ikke kunne norsk. Venninnene hennes fortalte henne i ettertid at førsteinntrykket de hadde av henne var at hun var ”en stakkars undertrykt muslimsk jente som satt der med sjal og sa sikkert ingenting og gjorde sikkert sånn som alle andre ville”.

Den norske samfunnsdebatten – hijab som provoserende

Rushdieaffæren var en av de hendelser som på begynnelsen av 1990-tallet konkretiserte muslimers plass i den offentlige sfæren på negativ måte. *Sataniske vers* (Rushdie 1988) ble av mange muslimer oppfattet som sterkt blasfemisk og utgivelsen ga skarpe reaksjoner fra en rekke muslimske hold.²⁴¹ Diskusjonen om boken er blasfemisk eller ikke hører ikke hjemme her, men jeg nøyer meg med å fastslå at Rushdies valg av ”Hijab” som navn på bordellet i *Sataniske vers* ikke var tilfeldig. Den symbolske kraften og mangetydigheten som ilegges det muslimske hodeplagget kan blant annet knyttes til en rekke historiske faktorer. Fra vestlig side har ”sløret” lenge vært et symbol på både kvinneundertrykkelse, på det eksotiske og sensuelle og på forskjellen mellom ”Østen” og ”Vesten” (Ahmed 1992:152 og Thorbjørnsrud 2004a). Hijab har spilt en sentral rolle i både feministisk og orientalistisk diskurs. el-Guindi (1999) hevder at i vestlig feministisk diskurs er ”sløret” politisk ladet med en fremstilling av den muslimske kvinnen som en underordnet og underdanig. Hijaben og kvinnens stilling i muslimske samfunn ble retorisk brukt av kolonimaktene for å bevise islams underlegenhet og rettfærdiggjøre koloniseringen (Ahmed 1992 og Thorbjørnsrud 2004a). Også i Tyrkia og Iran, som ikke hadde vært underlagt kolonimaktene, fikk hijab en sentral politisk og symbolsk betydning. Atatürk og Sjahan av Iran forbød kvinner å dekke seg til som et ledd i moderniseringsprosessen av henholdsvis Tyrkia og Iran (ibid.).

Hijab ser fremdeles ut til å bli oppfattet som et symbol på både kvinneundertrykkelse og på forskjellen mellom ”Østen” og ”Vesten” i store deler av den norske majoritetsbefolkningen. Det er en tendens til at hijab, blant ikke-muslimske etnisk norske, symboliserer noe fremmedartet, unorsk og kvinneundertrykkende (Eriksen 2004, Jacobsen 2002).²⁴² Det er tydelig at hijab vekker helt andre følelser enn katolske nonners hodeplagg (Roald 2001:254).

²⁴¹ Alle muslimer reagerte ikke negativt på utgivelsen av boken, selv om det ofte fremstilles slik. En av informantene sa at hun likte boken, at den var godt skrevet og at hun ikke skjønnte hva alt oppstyret rundt den var.

²⁴² Det er viktig å ha i minne at jeg gjorde feltarbeid før terrorangrepene i USA 11. september 2001. Nordmenn har etter 11. september fått et annet forhold til islamsk terrorisme og islamisme, og det ser ut til at hijab nå i større grad forbindes med dette.

Hijab blir oppfattet som et symbol på forestillingen om ”de stakkars muslimske jentene”, samtidig som den virker provoserende. Kvinner med hijab ser ut til å virke provoserende fordi de ansees å svikte kampen for kvinners rettigheter gjennom å underkaste seg undertrykkelse. Hijaben blir oppfattet som et symbol på denne underkastelsen og undertrykkelsen. Det kan være uklart om det er selve hijaben, klesplagget, eller den kulturelle annerledesheten den oppfattes å symbolisere, som oppfattes som provoserende eller ”sjenerende forskjellig” (Hervik 1999), og om det eksisterer en tro på at forskjelligheten forsvinner hvis hijab taes av. Det kan virke som det er en forståelse av at innvandrere aldri kan bli helt lik den etniske majoriteten, men at de må prøve å kompensere for sin annerledeshet, gjennom å forsøke å bli så like som mulig og vise respekt og takknemlighet (Fadel 1999:251). Muslimske kvinner med innvandrerbakgrunn ventes å være takknemlige for, og å inkorporere, ”det norske synet” på forholdet mellom kjønnene. Hijab oppfattes som et tegn på at de ikke deler den norske likestillingsideologien.²⁴³ Når muslimske kvinner i vestlige, demokratiske samfunn bruker feministiske argumenter, hevder hijab er frigjørende og insisterer på retten til selv å velge hijab, oppstår en forvirring og et ubehag i majoritetsbefolkningen, i følge Gressgård (2005). Ved å velge hijab synliggjør muslimske kvinner den kjønnede hierarkiske strukturen av overordning og underordning som er grunnlaget for den vestlige kvinnekonstruksjon, som jeg var inne på i forrige kapittel. De muslimske kvinnenenes argumentasjon om at hijab virker kjønnsnøytraliserende, samtidig som den er et kjønns spesifikt plagg og dermed fremhever forskjellen mellom kjønnene, ”blottlegger” den hierarkisk strukturelle rammen for den vestlige kvinnekonstruksjon, i følge Gressgård. Bruken av hijab truer ordenssystemet på sitt mest sårbare. Balansen gjenoprettes ved å fraskrive den muslimske kvinnen enhver form for valgfrihet og kontroll gjennom å definere muslimske kvinner som ofre og:

gjennom en ”oss - de andre”-diskurs, der den muslimske kvinne med slør tilskrives rollen som ”den andre” i kulturell forstand, mens oppmerksomheten henledes bort fra den dominerende kulturelle orden (Gressgård 2005:8).

Da jeg gjorde feltarbeid (1999) hadde ikke den offentlige debatten om hvorvidt hijab skulle forbys på for eksempel skoler nådd de høyder den har gjort de to siste årene. Debatten ble på det tidspunktet relatert til gymnastikk og svømmeundervisning på skolen og til det som

²⁴³ Etnisk norske kvinner som hadde konvertert til islam og brukte hijab, mente at ”nordmenn” ble ekstra provosert av dem, fordi de mente at de norske konvertittene aktivt valgte bort den kvinnefrigjøringen som norske kvinner har kjempet for.

omtales som franske skautaffæren.²⁴⁴ Den norske debatten om hijab har tiltatt de siste par årene. Det skyldes i følge Eriksen (2004) i hovedsak tre forhold. Det første er den generelle polarisering mellom muslimer og vestlige samfunn som har tiltatt spesielt etter 11. september. Det andre er den franske debatten rundt hijab, og det senere forbudet (i 2003) mot religiøse symboler i skolen, en lov myntet hovedsakelig på hijab. Det tredje forholdet Eriksen peker på, er den økende bruken av hijab blant muslimer i Europa de senere årene. Flere aktører har tatt til ordet for et forbud i Norge, på lik linje som i Frankrike.²⁴⁵ I den norske offentlige debatten blir hijab, av både tilhengere og motstandere av et forbud, relatert til en integreringsdiskusjon. Enten som et tegn på en mislykket integrering eller som noe som vil forsvinne etter hvert som muslimer integreres i det norske samfunnet. Dette bygger på en forståelse av religiøs identitet og hijab som statisk, hvor hijab beskrives som et symbol og en praksis som står utenfor tid og rom, en ensartet og uforanderlig praksis med et ensartet og uforanderlig meningsinnhold. Eksempler på dette er Storhaugs uttalelse om at “hijab i seg selv er kvinneundertrykkende”²⁴⁶ og at ”hijab er en politisk uniform som står for en totalitær, antidemokratisk og fascistisk ideologi”²⁴⁷, og når Walid al-Kubaisi (2004) skriver at hijab er symbol på islamisme. Disse synene på hijab er preget av det Uma Narayan kaller ”kolonialistiske holdninger” som produserer ”kolonialistiske representasjoner”. ”Kolonialistiske representasjoner” reproducerer problematiske aspekter ved vestlige fremstillingen av det hun kaller tredje verden, aspekter som har deres røtter i kolonialiseringshistorien (1997:kapittel 2).²⁴⁸ De kolonialistiske representasjonene tar ikke forbehold om at ulike kulturelle tradisjoner og praksiser praktiseres av bestemte grupper av ulike grunner på ulike tidspunkt, og fremstiller dem som fastlåste symboler og praksis upåvirket av sosiale, økonomiske, kontekstuelle og relasjonelle endringer. Meningsinnholdet er ikke iboende, men blir tillagt, skapt og utfordret av posisjonerte aktører i forskjellige situasjoner og kontekster (Barth 1993). Dessuten innebærer en sidestilling av hijab med ufrihet en antagelse om at det finnes en ”naturlig” kvinnelig subjektivitet (Sayyid 1997 i Jacobsen og Gressgård 2002:202).

²⁴⁴ Skautaffæren startet i 1989, da tre jenter ble utvist fra en ungdomsskole fordi de brukte hijab. Utvisningene utløste en debatt om hvorvidt jenter skulle ha lov til å bruke hijab, og dette igjen bidro at hijab fikk en spesiell betydning som symbol for en kollektiv muslimsk identitet (Jacobsen 1998, 2002).

²⁴⁵ Blant annet Human Right Service, Fremskrittspartiet, Samira Munir i Høyre og Walid al-Kubaisi har tatt til orde for et forbud.

²⁴⁶ *Klassekampen* 16/12-03.

²⁴⁷ *Dagsavisen* 7/2-2004.

²⁴⁸ Narayan presiserer at kolonialistiske representasjoner således ikke behøver å være ”produsert” av personer fra ”Vesten” (Narayan 1997:kapittel 2).

Flere av informantene fortalte om andre muslimer som ikke hadde samme holdning til hijabbruk som dem selv.²⁴⁹ Rubab fortalte at hun hadde møtt negative holdninger til hijab blant eldre pakistanske kvinner som mente at hijab var umoderne eller at hijab ikke var en del av ”pakistansk kultur”. Noor, som opprinnelig kom fra Syria, hadde problemer med å bruke hijab fordi slektningene hennes ikke likte at hun brukte det. Noor mente dette skyldtes at de hadde en oppfatning av at jenter med hijab var ignorante og uuttannede. Aisha, med somalisk bakgrunn, hadde fått kommentarer fra andre somaliere på at bruken av hijab ikke hadde røtter i somalisk kultur, og at hijab var en del av en negativ arabisering. Enkelte av informantene refererte til beskyldninger om at de trodde de var bedre enn andre og at de var ekstreme fundamentalister, slik Fatimas foreldre hadde beskyldt Fatima for å være. Det kan ha en sammenheng med tilknytningen ”den moderne hijab” har/har hatt til islamistiske bevegelser i en rekke muslimske land. De unge kvinnene med hijab antydte at enkelte muslimer som selv ikke brukte hijab, oppfattet de hijabklede kvinner, og deres egendefinerte rolle som gode forbilder, som arroganse, noe jeg vil utdype i neste kapittel. De negative reaksjonene kvinnene hadde viser at holdningene til hijab ofte har sammenheng med nasjonal, etnisk og sosial bakgrunn og med generasjon. Når Andersson skriver: “Within a Muslim context wearing the hijab is bound to lead respect for the women who does this” (2001:179), mener jeg det er en påstand som må kontekstualiseres. Det vil være avhengig av hvilken muslimsk kontekst det er snakk om. For eksempel er diskusjonen blant muslimer om hijab og om den franske beslutningen om å forby det muslimske hodeplagget og andre religiøse symboler på skolen, også en diskusjon om hvem som skal representere muslimene; om hvem som kan sies å *speaking in the name of the Umma* (jfr. McLoughlin 1996). Al-Kubaisi (2004) skrev i en kronikk i Aftenposten ved navn ”Den sanne historien om slør og skaut i islam”, om det franske hijabforbudet at ”Muslimene aksepterte og velsignet denne loven” og videre ”... muslimene mener at den [hijaben] ikke er et påbud i islam,..”. I løpet av artikkelen refererer han kun til mannlige representanter for ”muslimene”. Kvinnene selv ser ut til å være *muted* i Edwin Ardeners (1977) forstand. Larsen, derimot, skriver at forslag om å forby hijab i skolen blir ”..møtt med en kald skulder av muslimske kvinner” og at ”Muslimer oppfatter slike holdninger som hykleri,..” (2004:64). Muslimer og muslimske kvinner blir også her en udifferensiert, homogen gruppe som tas til inntekt for et bestemt syn. Det viser at det alltid må spesifiseres hvilken muslimsk kontekst og hvilke muslimske aktører en snakker om.

²⁴⁹Det viktig å presisere at det er informantenes opplevelser og reaksjoner jeg baserer meg på.

”Den moderne hijab” - tradisjon eller modernitet?

På et MSS-seminar i februar 2001 var Wikan invitert til å holde en innledning. Wikan snakket blant annet om den heterogeniteten som eksisterer blant muslimer i forhold til religiøse praksiser. Som eksempel nevnte hun at enkelte muslimer fra Tyrkia begynner å dekke til hodene og praktisere segregerte brylluper etter at de har migrert til Europa, noe de ikke gjorde i hjemlandet. Wikan hevdet at de dermed ble ”mer tradisjonelle enn muslimene i Tyrkia”. En kvinne iført hijab reiste seg og spurt Wikan hvordan hun kunne si at det å ta på seg hijab var tradisjonelt og ikke moderne:

Det at mange kvinner som ikke brukte hijab i Tyrkia velger å ta det på seg her betyr jo at det er noe nytt. Hijab er en moderne ting. Vi mener at islam er svaret på den moderne verdens spørsmål.

Kvinnen var en norsk konvertitt, og kan dermed sies å være en kroppsliggjort representasjon av en ny bruk av hijab. Denne situasjonen illustrerer den komplekse relasjonen mellom tradisjon og modernitet. Kvinnen pekte på at det at kvinnene som begynte med hijab representerte noe nytt. Den nye bruken av hijab omtales ofte som ”den moderne hijab”²⁵⁰. Frem til 1970-tallet hadde det vært en nedgang i bruk av hijab blant middelklasse- og overklassekvinner i store deler av Midtøsten, etter at egyptiske feminister på 1920-tallet kastet ”sløret”. Begynnelsen på ”den moderne hijab”, knyttes oftest til Egypt og 1970-årene hvor unge kvinner på universitetene, ofte med tilknytning til islamske bevegelser, begynte å iføre seg hijab igjen. Dette er, og var, i all hovedsak et urbant fenomen. Den nye bruken spredte seg videre etter den iranske revolusjonen i 1979. Hijab ble i denne perioden et politisk symbol på både nasjonalisering, religiøs revitalisering og islamistiske bevegelser, og som en del av en økonomisk protest. Til tross for at hodeplagg har lang flerreligiøs historie, utviklet den nye hijab seg til å bli et spesifikt islamsk symbol (Thorbjørnsrud 2004a). Den moderne formen for hijab har spredd seg over store deler av den muslimske verden på ulike måter og gjennom ulike begrunnelser; i forbindelse med islamistiske bevegelser (ofte som protest mot vestliggjorte og sekulære regimer)²⁵¹, som en strategi for å forholde seg til motstridende krav og forventninger; for eksempel på den ene siden krav/ønske om ærbarhet, og på den andre

²⁵⁰ Vogt (2004) bruker begrepet ”den moderne hijab”, Thorbjørnsrud (2004) ”det nye sløret” og el-Guindi (1992) *the islamic dress*. *Islamic dress* eller det arabiske begrepet *al-ziyy al-Islami* er begreper som i følge el-Guindi (ibid.) også blir brukt av deltakere i bevegelsen selv, og referer til både menn og kvinners klesdrakt.

²⁵¹ Bruken av ”sløret” i den koloniale og orientalistiske diskursen kan være med på å forklare ”den moderne hijab”, og kvinner symbolske plass, i deler av den islamistiske bevegelses anti-vestlige holdninger (Narayan 1997). Å ”avsløre” kvinner i Atatürks Tyrkia, hvor målet var å konstruere Tyrkia som en moderne nasjonal stat, var like viktig som det å få kvinner til å bære hijab er for muslimske fundamentalister i dagens Midtøsten, i følge Yuval-Davis (1997b:98).

siden behovet og ønske om arbeid utenfor hjemmet. Ved å bruke hijab oppfyller kvinner krav og forventninger om kjønnssegregering i kjønnsnøytrale rom (Macloed 1991 og Rudie 1994). Den nye bruken av hijab har også spredd seg som en del av et motebilde (Macloed 1991, Thorbjørnsrud 2004a).²⁵² Thorbjørnsrud (ibid.) påpeker at det å bruke hijab ikke lenger kan assosieres med det å være tilknyttet en islamistisk organisasjon eller å ha islamistiske sympatier, noe som også er tydelig i min empiri. Bruken vil alltid være motivert av en rekke forskjellige grunner.

Begrepet ”den moderne hijab” refererer til en endring i både form og mening i forhold til den tidligere mer tradisjonelle måten å dekke seg til på. Stoffet og måten den ble båret på var annerledes, og den ble tatt i bruk av unge kvinner med høy utdanning ofte imot foreldrenes vilje. Leila Ahmed påpeker at det som kalles *the islamic dress*, som type klesdrakt ikke stammer fra et islamsk samfunn i fortiden, men likner mer på vestlig klesstil enn tradisjonelle klær (1992:220). Saphinaz-Amal Naguib vektlegger, i likhet med Ahmed, det nye ved denne formen for moderne islamsk klesdrakt og kaller den for ”an excellent example of an *invented tradition*” (Naguib 1999:3). Naguib refererer her til Eric Hobsbwams (1983) skille mellom *invented traditions*, oppfunnede tradisjoner og *existing customary traditional practices*, tradisjonelle praksiser. Hobsbwam ser *invention of tradition* i relasjon til økt samfunnsendringer gjennom modernisering. Denne forståelsen er forenelig med Giddens analyse av at senmoderniteten skaper et posttradisjonelt samfunn (Giddens 1991, 1994, 1997). Å sanksjonere en praksis fordi den er tradisjonell, holder ikke lenger i følge Giddens. Tradisjoner må rettferdiggjøres i lys av viten, som ikke i seg selv er godtgjort av tradisjonen. Mot denne forståelsen kan det innvendes at både Hobsbwam og Giddens opererer innenfor et modernitetsteoretisk rammeverk med et for rigid skille mellom det tradisjonelle og det moderne.²⁵³ Alle tradisjoner i en viss forstand er oppfunnet (Eriksen 1996:22); ”burka” er ikke mindre ”oppfunnet” enn ”den moderne hijab”. Likevel finner jeg det fruktbart med et analytisk skille mellom ”tradisjonalitet”, det vil si, og ”tradisjon”, her i betydningen en mer

²⁵²Produksjon, kjøp og slag av muslimske hodeplagg og klesdrakter har utviklet seg til en storindustri. Det finnes uttallige nettsteder som selger ulike varianter av det muslimske hodeplagg og klesdrakt. Se for eksempel www.headwearheaven.com

²⁵³Friedman kritiserer et skille mellom oppfunnede tradisjoner og tradisjonelle praksiser som en modernistisk forståelse som deler representasjoner i objektivt sanne og ideologiske, og som dermed forutsetter et objektivt antropologisk ståsted hvor disse kan skilles fra hverandre (Friedman 2000). En slik forståelse av objektivt antropologisk ståsted har vært under hard kritikk de siste 20 årene. Denne kritikken kan også påstanden om at: ”Rettferdiggjort tradisjon er tradisjon i falsk forkledning, og får sin identitet utelukkende fra det modernes refleksivitet.” (Giddens 1997:35). Hvem har det objektive ståstedet hvorfra en kan hevde hva som er falskt?

prerefleksiv etterfølgelse av tidligere praksiser. De unge kvinnene i min studie sin bruk av hijab kan sies å representere ”den moderne hijab”. Den innebar en endring i form og i bruk, i forhold til tidligere generasjoner. Informantene var refleksive i forhold til sin bruk av hijab og de vektla at de selv hadde valgt den. Som jeg har vært inne på mente også for de kvinnene som hadde mødre som brukte hijab og som fortalte at familien forventet at de også skulle begynne med hijab, at det å bruke hijab var et valg de selv hadde tatt. Hijabbruken ble ikke sett på som en prerefleksiv etterfølgelse av tidligere praksis av informantene.

Hijab som protest og som symbolsk etnogenese

Tradisjonalt, å bevisst velge å følge bestemte praksiser med referanse til en mytisk fortid, kan knyttes til det jeg har skrevet tidligere om ”strategisk essensialisme”. For å skape nye politiske identiteter vil dominerte grupper ofte appellere til felles kulturelle erfaringer for å mobilisere de med felles interesser, og dermed forfekte en tilsynelatende essensiell forskjell (Brah 1996:127). I denne prosessen velges det ut elementer som skal symbolisere denne forskjellen, og dette innebærer ofte en (re)identifisering med praksiser som knyttes til en forestilling om felles fortid. De unge kvinnenes hijabbruk var også med på å konstituere felles erfaringer, som er viktig i et identitetspolitisk prosjekt. Sameen begynte med hijab i den perioden hun opplevde stigmatisering av sin muslimske identitet som sterkest, og sa hun kanskje hadde begynt med hijab som en protest mot denne stigmatiseringen (kapittel 4). Fatima beskrev debatten knyttet til Gulfkrigen 1 som en utløsende faktor for at hun begynte med hijab (kapittel 4). Sameen og Fatima fortalte om sine erfaringer med å være annerledes, og at de valgte å ta i bruk hijab som konsekvens av de refleksjoner denne opplevelsen av seg selv som annerledes utløste.²⁵⁴ Samtidig var det å bruke hijab i seg selv med på å definere de muslimske kvinnene som ”annerledes”. En kan si at de ved å ta på seg hijab konfronterte annerledesheten, og markerte den og forsterket den. De erfaringer bruken av hijab ga, både forsterket og ga mening til hijabens viktige symbolske rolle. Bruken av hijab uttrykte og reforhandlet de unge muslimske kvinnenes opplevelse av annerledeshet. Dette fordrer en forståelse av symboler som ikke bare representerende, men også aktualiserende (Strathern 1988). Symboler og representasjoner utgjør aktive elementer i sosialt liv. De kan sies å aktualisere en felles forståelse og felles erfaring (Rudie 1994:76). Bruken av hijab markerte

²⁵⁴ Sapideh Sadeghi (2004), skribent i *Klassekampen*, har gitt uttrykk for en tilsvarende holdning: ”Jeg bruker mitt skaut for å opprettholde min muslimske kvinneidentitet i en tid der islam blir angrepet fra alle kanter”. Se Plesner (2004:170) for liknende uttalelser fra muslimske jenter i Paris.

ikke bare felles erfaringer, men var med på å skape disse erfaringene. Markeringen av annerledesheten ved bruk av hijab kan forstås som en søken etter å konstituere kollektiv identitet som muslimer. Den moderne formen for hijab kan sies å fungere som symbolsk etnogenese (Wulff 1988).²⁵⁵ Selv om hijab ikke på langt nær bæres av alle muslimske kvinner i Norge, og selv om det ikke er enighet om den blant verdens muslimer, var hijab et symbol på det muslimske fellesskap, "Umma", i den *figured world* informantene tok del i gjennom NMU, MSS og nettverket rundt disse organisasjonene. Uttrykk som "hijab er islams fakkell" (Ghalegolabi 2000:7 og Kristensen 2004) og "kvinner med hijab bærer islam på hodet" (Benjnouh 2001), er med på å vise den symbolstatus hijab har fått. Det at hijab kan forstås som en symbolsk etnogenese, vil si at den fungerte som en markør for konstitueringen av muslim som en form etnisk kategori. Hijaben fungerte derimot ikke som en etnisk markør på samme måte som for eksempel "shalvar khamis" er. Den moderne hijaben ble vanligvis ikke knyttet til et bestemt land eller region, selv om dens utforming kunne variere nasjonalt, lokalt og sosialt (og som jeg skrev tidligere i dette kapitlet ble hijab oppfattet som en arabisering, av enkelte aktører). Flere av informantene så på det å bruke pakistanske klær "ute" som et uttrykk for å være "typisk pakistansk", noe de forbandt med å være "tradisjonell" og lite moderne. For Lubna, som jeg siterte i begynnelsen av dette kapitlet, representerte det å bruke "pakistanske klær" "på gata" en markering av en annerledeshet som hun ikke kunne fri seg fra, men som hun ikke ønsket å fremheve. Hijab ble derimot oppfattet som moderne, av de fleste informantene. Fatima, Gülay og Sameens bruk av hijab sammen med "norske klær" markerte dermed annerledesheten på en annen måte enn det bruk av "shalvar khamis" gjorde; hijab sammen med "norske klær" var et uttrykk for å være lik og forskjellig på samme tid. De var norske og de var muslimer.²⁵⁶ Jeg skriver "norske klær" i anførselstegn for norsk klesstil er preget av et internasjonalt motebilde, og den klesstilen de omtalte som "norsk" skilte seg ikke nødvendigvis fra klesstilen til unge kvinner i deres "hjemland", avhengig av nasjonal, sosial, etnisk og regional bakgrunn. Jeg mener likevel, sett i forhold til hvordan de unge muslimene mente de var mindre opptatt av etnisk bakgrunn enn foreldregenerasjonen, at de unge muslimske kvinnes bruk av hijab, kan forstås som et ledd i konstitueringen av en kollektiv identitet som norske muslimer. Slik sett kan bruken av hijab både forstås om et

²⁵⁵ I sin beskrivelse av utviklingen av en "svart" etnogenese i Storbritannia diskuterer Wulff den symbolske dimensjonen ved etnogenese, det vil si hva som konstitueres som felles symbolske uttrykk. Hun omtaler rastafaribevegelsens ekspressive former, som reaggiemusikk, som symbolsk etnogenese (Wulff 1988:12-3).

²⁵⁶ Jeg argumenterer *ikke* mot at "shalvar khamis" kan bli sett på som et norsk plagg som kan uttrykke en norsk-pakistansk identitet. Jeg forstår det som en parallell utviklingstendens.

uttrykk for en muslimsk etnogenese og som utvidelse av hva det betyr å være norsk. Ved å bruke hijab sto kvinnene også i mindre fare for å bli beskyldt for å være ”for norsk” eller ha en ”for norsk” klesstil, da hijab oppfattet som et uttrykk for en muslimsk identitet som ikke ble forbudt med ”fornorskning” som jeg var inne på i kapittel 3 og 5.

I dette kapitlet har jeg diskutert informantenes klesdrakt, spesielt bruken av hijab, i blant annet forhold til majoritetssamfunnets holdninger. Jeg har argumentert for at bruken av hijab markerte og forsterket den opplevelsen av annerledeshet informantene hadde i relasjon til majoritetsbefolkningen, og at bruken av hijab var med på å skape felles erfaringer. Det perspektivet vil videreføres i neste kapittel hvor jeg vil analysere det meningsinnhold som ble tillagt bruken av hijab i den *figured world* informantene deltok i gjennom blant annet NMU og MSS, og jeg vil søke å forstå hvilke identitetsmessige konsekvenser det hadde både for de unge kvinnene som brukte hijab og de som ikke gjorde det.

Kapittel 7

Hijab - ytre og indre aspekter ved identitet

Mot slutten av forrige kapittel introduserte jeg et perspektiv på symboler som aktualiserende og representerende. I dette kapitlet vil jeg utvide det perspektivet ved å diskutere det dialektiske forholdet mellom klær som kroppslig erfaring og som representasjon. Jeg vil trekke inn teorier om kroppsliggjorte praksiser og erfaringer, og se på hvordan bestemte klesplagg, det vil her si hijab, gir bestemte kroppslige erfaringer og er med på å forme kroppslige praksiser. Connerton kritiserer perspektiver som ser bort fra at klærnes sosiale mening har forbindelse med deres fysiske form (Connerton 1989:32-3). Han argumenterer for at klesdrakt ikke bare er bærere av et budskap; de former også erfaring og handling i gjennom å påvirke kroppens bevegelser. Kjønnsspesifikke klesplagg er slik sett med på å skape ulike erfaringer for kvinner og menn. Menneskeskapte produkter som klær kan endre våre kroppslige erfaringer, vår væren-i-verden, vår erfaring av verden, og på samme tid endre vår kunnskap og forståelse ved å endre perspektivet på virkeligheten (Burkitt 1999:78). Jeg vil diskutere det meningsinnhold og den verdi som ble tillagt hijab i den *figured world* de unge kvinnene deltok i, og se dette i relasjon til de erfaringer det å bruke eller ikke bruke hijab, ga.

”Ingen tvang i religionen”

Aisha var en kvinne i begynnelsen av 30-årene med somalisk bakgrunn. Hun hadde vokst opp med praktiserende muslimske foreldre, men begynte ikke selv å praktisere islam og å bruke hijab før for noen år siden, fortalte hun. Hun var noe eldre enn de fleste andre jeg hadde kontakt med, og fungerte som en blanding av venninne, veileder, storesøster og tante for de andre unge kvinnene. Jeg kom i prat med Aisha første gang på et møte i MSS, hvorpå hun inviterte meg hjem til seg for å fortelle om ”kvinnens rolle i islam”. Hun var opptatt av å gi meg et ”korrekt” bilde av islam og kvinnens rolle. Aisha startet med å presisere at det er ”ingen tvang i religionen”(sure 2:257). ”Man kan ikke tvinge andre til å følge de religiøse regler. Religion kan ikke påtvinges” sa hun. ”Man kan vel kanskje si at det finnes to måter å ”islamiserer” samfunnet på; en hvor man påtvinger religionen ovenfra gjennom regler, og en innenfra” sa jeg. ”Hva mener du med innenfra?” spurte hun. Jeg forklarte at jeg hadde forstått det slik at hijab er noe som må komme innefra; kvinnen må selv velge å ta den i bruk. Aisha ristet på hodet og sa at det fantes ”ytre” og ”indre” hijab:

Den ytre hijab står det klart i Koranen at kvinner skal bruke. Hijab er en del av islam som man ikke kan velge bort hvis man kaller seg muslim. Man kan ikke bare velge ut det som passer en. Men hijab må brukes med riktig intensjon.

Noen måneder senere var jeg med Aisha og Noor i en ”koransirkel” i Rabita²⁵⁷, en av de allarabiske/internasjonale moskeene. Før vi gikk inn i bygningen moskeen lå i tok Noor, som ikke brukte hijab til daglig, på seg en hijab hun hadde med i vesken. Jeg tok på meg et sjal for å dekke håret, noe jeg alltid gjorde når jeg var i moskeer. Aisha smilte til meg og sa at nå var jeg ”muslim for a day”. Selv hadde hun hijab og en ”jilbab”²⁵⁸ utenpå de andre klærne. Aisha brukte ikke alltid ”jilbab” når hun var ute, men tok den gjerne på seg når hun skulle i moskeen. I et av rommene, som var i kvinnedelen av moskeen, satt det ti kvinner. Ved et bord med en tavle bak seg satt Hoda, en ung palestinsk kvinne som hadde ankommet Norge et par måneder før. Det var hun som skulle lede koransirkelen. Vi hilste på dem med ”Asalaam aleikum”²⁵⁹. De fleste av kvinnene i koransirkelen var mellom 30-40 år og hadde bakgrunn fra arabiske land. Alle kvinnene hadde hijab og var ellers godt tildekket; det vil si at de hadde lange vide skjørt og store overdelar. Hoda var ikledd en sort hijab som rakk til hoftene og under hadde hun en lang sort ”jilbab”.²⁶⁰ Denne dagen skulle Hoda lære kvinnene regler for å uttale ord og setninger i Koranen på arabisk. All undervisning foregikk på arabisk, og det ble ordnet slik at noen oversatte for Aisha og meg. En stund etter at Hoda hadde begynt undervisningen kom det en ung kvinne i olabukser, genser og uten hijab inn i rommet vi satt i. Hun så usikkert på oss. Aisha var rask til å vinke henne bort til seg og fant en stol til henne. I løpet av undervisningen ble det kalt til bønn. Kvinnene gikk inn i kvinnenenes bønnenrom for å be. Tasnim, den unge kvinnen uten hijab, skulle i likhet med meg ikke be så vi ble sittende igjen i rommet hvor undervisningen hadde foregått. Tasnim fortalte at hun nettopp var blitt kjent med Aisha som ønsket ”å introdusere henne i miljøet”. Tasnim hadde marokkanske foreldre, og var selv født og oppvokst i Belgia. Hun studerte nå i Norge. Tasnim sa at hun ikke kunne mye om islam, men var interessert i å lære mer. Hun kommenterte at hun ikke hadde på seg hijab og lurte på om de andre ville at hun skal gå med det. Jeg sa at jeg ikke visste helt hva de mente om det, men at jeg pleide å bruke det når jeg var med i moskeer som et tegn på respekt fordi jeg fikk være med selv om jeg ikke var muslim. Tasnim sa at det var annerledes for henne som var muslim:

²⁵⁷ *ar-Rabita al-islamiya, Det islamske forbundet*. Informantene sa bare ”Rabita”.

²⁵⁸ ar. en vid frakk.

²⁵⁹ ar. Guds fred være med deg

²⁶⁰ Senere observerte jeg at hun brukte ”niqab” og hansker når hun gikk ut.

Jeg tenkte at hvis alle brukte hijab her så kanskje de helst ville at jeg skulle bruke det også. Men for hvem er det jeg skal bruke det? For dem eller for min egen del? Jeg ville følt meg som to personer hvis jeg tok på meg hijab her og ikke ellers.

Da de andre var ferdig med å be dro alle hjem, unntatt Aisha, Noor, Tasnim, Hoda og jeg. Vi ble sittende å drikke te og prate i oppholdsrommet i moskeens kvinne del. Tasnim spurte Hoda om de helst vil at hun skal gå med hijab i moskeen. Hoda spurte da Tasnim om hun var muslim og om foreldrene var muslimer. Tasnim nikkete bekræftende. Hoda spurte da hvorfor Tasnim ikke brukte hijab, og antydte dermed en forventning om medfødt het; var hun født muslim skulle hun forbli muslim og bruke hijab. Tasnim så ut til å føle seg ukomfortabel.

Aisha grep inn, og sa ganske bestemt til Hoda:

Man må ha kunnskap før man begynner å be og bruke hijab. Hvis man ikke har alim²⁶¹ betyr det ingenting å bruke hijab eller gjøre salat²⁶². Man må skaffe seg kunnskap og så se hva man mener er rett. Bestemme om det er rett for seg.

Hun fortalte at hun selv hadde praktiserende foreldre som hadde sagt at hun måtte be, men som ikke hadde forklart hvorfor. Faren hadde bare krevd at hun skulle gjøre det, og da gjorde hun det motsatte, sa hun. Hoda sa seg enig i at man måtte ha kunnskap først. Etter at Hoda hadde gått spurte Tasnim Aisha og Noor igjen om hun burde ha på seg hijab når hun var i moskeen. Aisha og Noor svarte at det var opp til henne.

I disse to episodene ga Aisha uttrykk for to ulike, men ikke nødvendigvis motsetningsfylte, holdninger til hijab. Til meg sa hun at hijab ikke kunne velges bort, samtidig som hun presiserte at ”det er ingen tvang i religionen”, et sitat flere av informantene brukte for å vise at hijab ikke hadde med tvang å gjøre. Til Hoda og Tasnim sa Aisha at kvinner måtte ha kunnskap før de begynte med hijab og at det var et valg den enkelte kvinne måtte ta selv. Aisha mente at hijab var påbudt, samtidig som det var en erkjennelse som hver enkelt kvinne måtte komme frem til på egen hånd. Det er ingen nødvendig motsetning mellom å mene at hijab er obligatorisk samtidig som den enkelte kvinne selv står ansvarlig overfor de valg de gjør, og at valgene må tas på grunnlag av kunnskap.²⁶³ Aisha var ulikt posisjonert overfor meg og overfor Tasnim. Hun skulle lære meg, en ikke-muslim, det korrekte og normative islam. Tasnim var derimot Aishas ”gjest” i moskeen. Aisha hadde ansvaret for at Tasnim følte seg komfortabel. Betydningen av valg i forhold til hijab kan slik sett sies å være avhengig av posisjonering. Aishas to ulike argumentasjoner kan være uttrykk for to parallelle inkorporerte

²⁶¹ ar. religiøs lærd, her brukt i betydningen kunnskap.

²⁶² de obligatoriske bønner, en av islams fem pilarer.

²⁶³ Anthony Cohen diskuterer hvordan antropologer gjennom frykt for å være etnosentriske, prøver å unngå å skape ”de andre” i vårt bilde, og at det kan få den konsekvensen at vi nekter ”de andre” den kompleksiteten vi tillegger oss selv (Cohen 1992: 235).

strategier, men det kan også tolkes som bevisste strategier. Aisha valgte to ulike strategier overfor Tasnim og meg. Aisha, ønsket som Tasnim sa, ”å introdusere henne i miljøet” og Tasnim ønsket å lære mer om islam. På bakgrunn av dette er det sannsynlig å anta at Aisha ønsket at Tasnim skulle begynne å praktisere islam og iføre seg hijab. I samtalen med Tasnim og Hoda trakk hun veksler på egne erfaringer og at tvang ikke ”hjalp” i hennes tilfelle. Aisha oppfattet støtte, forklaring og veiledning som mer virkningsfulle midler, enn befalinger og tvang.

Klesdrakt i moskeen

Betydningen av hijab aktualiseres i bestemte kontekster, som i moskeen. Tasnim sa at før hun dro til moskeen hadde hun tenkt på om hun skulle ta på seg hijab eller ikke, en vurdering som var knyttet til moskeen som sted og til de menneskene som var der. Moskeer, organisasjonsmøter og konferanser kan sies å være islamske rom med ulik grad av hellighet.²⁶⁴ De er steder hvor bønn blir utført, og hvor bestemte normer, regler, forventninger og verdier aktualiseres. Bruken av hijab og tildekking av kropp kan sees i forhold til dette.²⁶⁵ Aisha, Noor og jeg hadde alle kledd oss i forhold til at vi skulle til en moske den dagen. Aisha hadde på seg ”jilbab”, Noor tok på seg hijab før hun gikk inn, jeg tok på meg et sjal i tillegg til at jeg var iført et langt skjørt for anledningen. I følge islamsk teologi og normativ praksis skal kvinner dekke til hodet under bønn.²⁶⁶ Dette ble også praktisert blant informantene. I MSS dekket kvinnene som ikke brukte hijab hodet med et skjerf eller liknende under lesningen av åpningssuren, ”Fatiha”²⁶⁷. Jeg observerte i flere andre sammenhenger at kvinner som ville være med å be, men som ikke hadde hijab, og som f.eks. hadde bukser og kort genser, gjerne fikk låne et sjal og et skjørt eller en lang jakke av noen av de andre kvinnene. Denne praksisen gjaldt altså ikke kun tildekking av hodet, men klesdrakt som helhet. Om påbudet skulle gjelde i moskeen som helhet, det vil si også i andre rom enn bønnerommet, var det imidlertid uenighet om. Måten jenter og kvinner uten hijab ble møtt på i mange moskeer,

²⁶⁴ Som Vogt skriver henvises det til Profetens ord om at ”hele jorden er en moské og ren” (Vogt 2000:59), og den rituelle bønnen kan følgelig utføres over alt. Muslimske ritualer krever ikke noe ”hellig rom” i betydning et juridisk definert territorium eller formelt vigslet eller arkitekturisk spesifisert område, det er derimot muslimske ritualer og sanksjonert praksis som skaper ”muslimsk hellig rom” (Metcalf 1996:3) (enkelte sjiamuslimske tradisjoner stiller seg annerledes til dette jfr. Vogt 2000:59).

²⁶⁵ I de fleste katolske og ortodokse kirker praktiseres også klesnormer; skuldrene skal dekkes til, en skal ikke gå i korte skjorter eller shorts, og menn må ta av seg på hodet.

²⁶⁶ Flere av informantene nevnte at man ble ekstra synlig for englene når man ba, og at derfor var det viktig å bruke hijab da. Da jeg var med på koranundervisning i en allarabisk moske, skled sjalet mitt ned på skuldrene mine. En av de eldre kvinnene ba meg straks ta på meg sjalet fordi englene så meg.

²⁶⁷ Den første suren i Koranen er en kort bønn som ble lest før hvert møte.

ble diskutert blant de unge muslimene.²⁶⁸ Sevim fortalte om en gang det kom en kvinne til moskeen uten hijab, hvorpå de andre kvinnene i moskeen hadde ropt at hun måtte stoppe, og så hadde de løpt for å finne en hijab hun kunne ta på. Sevim ristet oppgitt på hodet da hun fortalte dette, og sa ”De skremmer bort folk på den måten der. Det var jo ikke en gang i den delen av moskeen hvor man ber. Det var der kvinnene prater og lager mat”. Praksisen med å dekke til hodet, og bruke klær som skjulte mer av kroppen, i den delen av moskeens kvinnedel hvor det ikke foregikk bønn, fordrer andre forklaringsmodeller enn de knyttet til kjønn og seksualitet. En forklaring jeg ble gitt, var at hijab, ikke kun i betydning hodeplagg, men som ærbar klesdrakt, skulle motvirke sosial ulikhet. Ved å dekke til hodet og skjule klær under for eksempel ”jilbab”, ble sosiale og økonomiske forskjeller som kom til uttrykk i klesstil og smykker skjult. Dette var relatert til islams vektlegging av sosial likhet, ble jeg forklart. Det kan også tenkes at rom med økt grad av hellighet, som for eksempel moskeen, fungerer som disiplinerende rom hvor riktig oppførsel, og klesdrakt læres, blant annet gjennom sosial kontroll, som for eksempel rykter. En av kvinnene fortalte at hun selv hadde sluttet å gå i moskeen etter at imamens kone hadde baksnakket henne fordi hun hadde brukt for tettsittende klær i moskeen. At kravene og /eller forventninger til klesdrakt var mange og at toleransen for jenter og kvinner uten hijab var lav i moskeer, ble av flere av informantene sett på som en av årsakene til at mange unge ikke gikk i moskeer.²⁶⁹

”MSS- og NMU-klær”

En av kvinnene som ikke brukte hijab fortalte at tidligere hadde det vært vanskelig å gå uten hijab på NMU-møter fordi møtene ble holdt i en moske:

Ja, for i begynnelsen så følte jeg tvunget til å komme med slør for eksempel, men det var også fordi vi hadde lokaler i Rabita-moskeen. Nå har vi utenfor moskeen, og da føler du deg litt bedre. Du trenger ikke bruke slør i hvert fall. Jeg føler at NMU har akseptert mer ting etter hvert. For i begynnelsen måtte de tenke på hva kommer de eldre til å si når de ser sånne jenter og sånne gutter komme hit.

Det var derimot ingen eksplisitte krav om at jenter og kvinner skulle bruke hijab i verken NMU eller MSS, i den perioden jeg var i kontakt med organisasjonene. Ledelsen i NMU var opptatt av at organisasjonen skulle være åpen for alle muslimer som var interessert, og at det ikke skulle være noe krav om bruk av hijab. NMU mente at det at de ikke stilte krav om at

²⁶⁸ Da jeg var på et møte arrangert av *Milli Görüş*, tok foredragsholderen, lederen av *Milli Görüş* sin kvinnegruppe i Tyskland, opp problematikken i forhold til kvinner som ikke brukte hijab i og uten for moskeen. Hun presiserte at det ikke skulle skapes avstand til disse kvinnene og at de måtte tas opp med åpne armer. At denne kvinnen tok opp dette tema tolker jeg dit hen at hun så på det som et aktuelt problem.

²⁶⁹ Andre grunner som ble oppgitt var at mange imamer ikke snakket norsk og ikke kjente godt nok til det norske samfunnet og at det ikke var ”rom” for de unges erfaringer, undringer og spørsmål.

jenter og kvinner måtte gå med hijab på møtene (etter at NMU hadde fått nye lokaler), var en av grunnene til at jenter og unge kvinner syntes det var letter å komme til dem enn å gå til en moske. Tariq i styret i NMU uttalte:

Vi prøver å fremme en moderat fiqh, den islamske lovgivning. Fordi det finnes et stort spekter av fiqh og da de fleste velger ut de ekstreme sidene så vi prøver her å velge ut ting som er i midten. Og jeg merker at det har skapt et bedre forhold, for spesielt jentene som kommer, de føler seg mer godtatt.(...) Fordi for oss har det ikke vært et problem å godta noen av dem selv om de har praktisert eller ikke, om de går med hijab eller ikke. Hvordan skal man nå disse muslimske ungdommene når man ikke aksepterer hvordan de er? Vi må åpne døren sånn at de forteller hva de tenker, hva de vil, hva de synes er vanskelig og så videre.

Fatima som også satt i styret i NMU, fortalte at det var mange som trodde NMU krevde at de skulle gå med hijab på møtene:

Jeg tror det gjelder begge kjønn, men siden hijab er så synlig som den er, ikke sant, så er det lettere å føle seg nedvurdert. Det er mange gutter som også føler seg utelatt, men de er det ikke like lett å se det på om de er praktiserende eller ikkepraktiserende, fordi de ikke har hijab. Det er mange som har sagt til meg at ”jeg går ikke med hijab, kan jeg komme likevel?”. Jeg svarer: ”ikke noe problem”. Jeg mener du er muslim selv om du ikke går med hijab. Det er ikke hijaben som... Vel hijaben er en del av islam, men det er ikke den som gjør at du er muslim eller ikke. Det er din erkjennelse av islam. Det er ikke noe sånt påbud for dem å gå med hijab når de kommer hit.

Det var som oftest alltid jenter og unge kvinner som ikke brukte hijab til stede på møtene i både NMU og MSS, og det satt unge kvinner som ikke brukte hijab i styrene i begge organisasjonene. På tross av dette kunne NMU og MSS likevel oppleves som disiplinerende rom med en implisitt kleskodeks. Jeg fikk selv inntrykk av at nykommere i NMU og MSS lurte på om, og nærmest forventet at, organisasjonene skulle stille eksplisitte eller implisitte krav om bruk av hijab. Det hendte for eksempel at jenter og unge kvinner som var på møte i NMU for første gang spurte meg om de andre ville se ned på dem fordi de ikke ba og ikke gikk med hijab. To unge kvinner som ikke brukte hijab, og som ofte gikk i relativt tettsittende klær, fortalte at de hadde klær de spøkefullt kalte ”MSS- og NMU-klær”. Det var klær som skjulte mer av kroppen enn det de brukte ellers, for eksempel lange jakker og skjerf, og som de brukte på møter i NMU og MSS. Enkelte av de unge kvinnene som ikke brukte hijab sa at de ikke følte noe press på seg i forhold til å bruke hijab i organisasjonene, men mente likevel at de ble forbigått i forhold til verv og stillinger på grunn av mangelen på hijab. En sa at hun følte at hennes ord ikke veide så mye som ordene til de som brukte i hijab, når de diskuterte i organisasjonene. Hun hadde med andre ord en opplevelse av at hijab ga symbolsk kapital (Bourdieu 1977) i NMU og MSS. Hvordan klesplagg kan fungere som symbolsk kapital, spesielt blant unge mennesker, er en generell problemstilling. Dette presset er knyttet til interne maktrelasjoner, noe som jeg vil utdype straks.

De ulike betydninger som tillegges forskjellige klesplagg gir også mulighet for å ”i kle seg” og ”prøve ut” ulike identiteter (Jacobson 1994). Da jeg stod på perrongen på Oslo S klar til avreise med tog til ungdomskonferansen i Stockholm, så jeg en ung kvinne med hijab som jeg ikke hadde sett før. Hun stod litt for seg selv og røykte. Senere på toget hilste jeg på henne. Hun så på meg, lo og sa: ”Kjenner du meg ikke igjen? Du ser meg hver tirsdag”. Først da kjente jeg Arina igjen. Vi gikk på magedanskurs sammen. Jeg var vant til å se henne i treningsklær og med kort lyst hår. Hun forklarte at hun ikke brukte hijab ellers, men at hun ville bruke det på denne turen for ”å få en følelse av hvordan det var”. Arina kom fra en familie hvor bruk av hijab ikke var vanlig og de fleste venninnene hennes brukte heller ikke hijab. Det var i likhet med Arina flere andre jenter og unge kvinner som var i ført hijab i løpet av konferansen i Sverige, som til vanlig ikke brukte hijab. Å dra på konferansen iført hijab ga Arina mulighet til identitetsutprøving (Ziehe 1989 i Jacobson 1994:133). Ved å bruke hijab på konferansen kunne hun prøve ut hvordan det var å bruke hijab. Det kan også være at hun tok i bruk hijab på konferansen for å ikke skille seg for mye ut. Enkelte av informantene ga uttrykk for at de opplevde et konformitetspress på de ulike muslimske konferansene. Jeg ble fortalt at en av mennene i MSS hadde bedt alle kvinner i MSS, som deltok på en internasjonal islam konferanse som ble arrangert i Oslo sommeren 1999, å iføre seg hijab. Ikke alle tok oppfordringen, og ikke alle følte det som noe press eller forventning. En av kvinnene som ikke brukte hijab på konferansen, sa i ettertid at hun på ingen måte følte seg annerledes eller utenfor og at hun koste seg med å være et sted med så mange muslimer samlet.

”Hijabpoliti”

”Her kommer hijabpolitiet” lo Ipek.²⁷⁰ Hun tok hånden opp og rettet på Fatimas hijab. Den hadde glidd litt tilbake og noe av håret var kommet til syne. Informantene hadde ulike erfaringer og praksiser med seg hjemme fra i forhold til bruk av hijab, både i betydningen selve hodeplagget og mer generell klespraksis. Det de hadde lært hjemme ble ikke alltid ansett som korrekt islamsk praksis, som vi så i forhold til Fatima i forrige kapittel, og for mange av informantene fungerte venninnejengen, de muslimske organisasjonene og konferansene som rom for læring og utprøving av forskjellige praksiser. Læringen forgikk

²⁷⁰ *Aftenposten* hadde et halvt år før denne episoden en reportasje, med overskriften ”’Skaut-politi’ mot muslimer”, om de negative reaksjonene kvinner med skaut møter i det norske samfunnet. Det var blant annet en historie om en kvinne som fikk skautet revet av, av en etnisk norsk kvinne, en gang hun var ute og gikk tur. (*Aftenposten* 28/10-1998) Jeg vet ikke om Ipeks bruk av ordet ”hijabpoliti” bevisst spilte på den overskriften, men i betydningen blir i hvert fall snudd på hodet på en spennende måte.

mellom kvinnene, på møter, konferanser og seminarer, gjennom å observere andre, gjennom spøkefulle kommentarer som, i sitatet ovenfor, eller kommentarer av mer irettesettende art. En ung kvinne, under en forelesning på ungdomskonferansen i Stockholm, lente seg litt for langt frem på stolen slik at det ble en glippe mellom buksen og genseren hvor huden syntes. En av de litt eldre kvinnene som satt på raden bak sa straks i fra til jenta, og ba henne rette på det. Jenta dro i genseren for å få den lengre samtidig som hun så både overrasket, flau og irritert ut. Læring kunne også foregå gjennom fremhevelse av hijab som symbolsk kapittel, for eksempel ved å fortelle ”heltinnehistorier”.

”Heltinnehistorier”

Ipek fortalte meg en historie hun nettopp hadde hørt om en kvinne i USA som tidligere jobbet som trafikkpoliti, men hadde blitt sagt opp fordi hun hadde begynt med hijab. Kvinnen nektet å gi opp og hadde saksøkt arbeidsplassen. Hun fikk medhold, men hun ville likevel ikke gå tilbake til den gamle arbeidsplassen på grunn av de negative holdningene til kvinner med hijab der. Hun søkte jobb som bussjåfør og fikk den. ”Nå kan man se henne kjøre rundt i gatene med hijaben flagrende ut av bussvinduet” sa Ipek, og fortsatte ”Det er så flott at de finnes slike sterke kvinner. Hun gjør det lettere for dem som kommer etter”. I motsetning til de mange negative forestillinger og holdninger som eksisterer i det norske storsamfunnet, som blant annet handler om på undertrykte muslimske unge kvinner som blir tvunget til å bruke hijab, handlet fortellingene blant informantene stort sett om kvinner som møtte motstand på grunn av sin hijab enten av foreldre, ektemenn eller den norske majoriteten, for eksempel på arbeidsmarkedet. Slike fortellinger tok form som en type narrativer jeg velger å kalle ”heltinnehistorier”. De fortalte om jenter og kvinner som overvant hindrene og brukte hijab på tross av all motstanden de møtte. ”Heltinnehistoriene” representerer, i likhet med ”styrke gjennom motgang”-narrativene, det Somers omtaler som mot-narrativer (Somers 1994:631). I følge Somers er det å lage mot-narrativer en viktig strategi når ens identitet ikke er uttrykt i den dominante diskursen. Kamp om narrativer er med andre ord også kamp om identitet. Frie, selvstendige kvinner med hijab fikk ikke plass i de dominerende diskursene hvor hijab ble sett på som undertrykkende per definisjon. Heltinnehistorier inneholdt fortellinger om enkeltkvinner, enten informantene selv, kvinner informantene kjente, kvinner de hadde hørt om av andre eller kvinner de hadde lest om for eksempel på nettet, men også

mer generelle fortellinger om ”de muslimske søstrene i Frankrike” eller ”muslimske jenter med hijab i Norge”. Som en mann i MSS sa til meg:

Jenter som bruker hijab i Norge er sterke. Det er ikke lett å bruke det. De fleste av jentene i MSS som ikke bruker hijab vil egentlig bruke det, men får ikke lov av familien sin.

Slike historier sirkulerte både muntlig og via e-post blant jentene og de ble fortalt av ledere og foredragsholdere på konferanser, seminarer og møter.²⁷¹ Fortellinger var med på å styrke de som brukte hijab, som Ipek sa. De fortalte at de ikke er de eneste med problemer i forhold til hijab. Prøvelse, lidelse og smerte er velkjente religiøse temaer²⁷², og blir i mange religiøse tradisjoner ansett som viktige religiøs erfaringer som bidrar til å styrke troen. I et av de religiøse foredragene, ”dars”, i NMU var religiøse prøvelser et tema og her ble hijabkledde kvinners kamp tatt opp som eksempel. Prøvelser og motstand er også sentrale elementer i moderne selv-narrativer, som jeg var inne på i kapittel 4. En annen type narrativer, ”advarselshistorier”, ”heltinnehistorienes” motstykke, fortalte om kvinner som ga etterfor det ytre presset og tok av seg sin hijab og ble ulykkelige.

Heltinnehistoriene er, i likhet med ”styrke gjennom motgang”-narrativene, med på å skape og bekrefte et moralsk fellesskap. I historiene og deres vektlegging av kvinner med hijab og deres styrke ligger det tydelige normative føringer. Å bruke hijab symboliserte religiøsitet, integritet og styrke til å overvinne motstand. Å bruke hijab ga dermed kvinnene symbolsk kapital innen dette nettverket. Selv om kvinnene eksplisitt la sterk vekt på at om en bruker hijab eller ei, var opp til den enkelte kvinne, og at ingen hadde rett til å se ned på kvinner som ikke brukte hijab, kunne ”heltinnehistoriene” og fremhevelsen av hijabbrukende kvinner som sterke, sende indirekte signaler til de kvinnene som ikke bruker hijab om at de ikke var like sterke. En av de unge kvinnene som ikke brukte hijab fortalte at hun syntes det var vanskelig å høre historier om hvor fantastiske de med hijab var. Hun fikk lyst til å gjemme seg bort når de snakket om det, sa hun. Hun oppfattet det som om ”heltinnehistoriene” fortalte om hennes mangel på styrke, integritet og religiøsitet.

Å ta av seg hijab – fellesskap og trygghet

På ”hennafesten” til Kadife la jeg merke til at en del av kvinnene med tyrkisk bakgrunn ikke tok av seg hodeplagget. Flere av disse var tilknyttet den tyrkiske islamistiske gruppen *Milli*

²⁷¹ Jeg hørte derimot sjelden historier om jenter som ble tvunget av foreldre eller ektemenn til å bruke hijab.

²⁷² I blant annet muslimsk mystisisme, sufisme, er lidelsen, smerten og askesen sentrale temaer.

Görüş.²⁷³ Da jeg spurte noen av informantene om hvorfor enkelte kvinner beholdt hijaben på også når det bare var kvinner til stede, svarte de at kvinner som ikke ville ta av seg hodeplagget var redde for at noen ville gi informasjon videre om hvordan de så ut på håret og at de ikke følte seg ”sikre”.²⁷⁴ Det å velge å beholde hijaben på sammen med andre kvinner handler om kroppsliggjorte erfaringer av trygghet og tillitt, samt markering av et fellesskaps grenser. Hijab ga trygghet gjennom å beskytte mot ”den andres blick”. Det var et plagg som de ble vant til å ha på, og som ga en følelse av nakenhet hvis de gikk uten, fortalte informantene (se også Jacobsen 2002). Som jeg tidligere har vært inne på gikk et av argumentene for å bruke hijab ut på at den beskytter kvinnen. Bourdieu (1977), og i stor grad også Connerton (1989), er opptatt av å forstå hvordan sosiale kategorier nedfelles kroppslig. Bourdieu beskriver hvordan kulturelle prinsipper naturaliseres gjennom institusjonalisering av kroppslige bevegelser og stillinger; hvordan kroppslig hexis blir til habitus. Ut fra en slik forståelse kan vi si at det kulturelle prinsippet om at hijab skal beskytte kvinnen, internaliseres gjennom bruk og oppfattes som naturlig for brukeren. Bourdieu legger stor vekt på primærsosialisering i hans forståelse av hvordan habitus utvikles. Samtidig ble følelsen av trygghet ved bruk av hijab, og en opplevelse av avkleddhet og nakenhet uten hijab (i det offentlige rom), også beskrevet av informanter som hadde brukt hijab i relativt kort tid. Arina som ikke brukte hijab til daglig, men som hadde brukt hijab under den firedagers muslimske ungdomskonferansen i Stockholm, fortalte at da hun kom hjem til Norge igjen hadde hun følt seg så naken uten hijab at hun hadde gått med den når hun beveget seg ”ute” de første dagene. Noen måneder senere bestemte Arina seg for å begynne å bruke hijab til daglig. Vi kan stille spørsmål ved om opplevelsen av hijab som beskyttende hadde rukket å bli habitus, i og med at Arina hadde brukt hijab en kort periode. Kanskje er det mer hensiktsmessig å analysere Arinas beskrivelse av følelsen av nakenhet gjennom Lila Abu-Lughod og Cathrine A. Lutz’ forståelse av følelser. Abu-Lughod og Lutz (1990) tar utgangspunkt i at følelser er en form for diskursiv praksis, det vil si at følelser skapes, samtidig som følelser er kroppsliggjort, og er en del av vår habitus. Det kan tenkes at Arina fortalte om sin følelse av nakenhet for å

²⁷³ Mitt inntrykk er at kvinner tilknyttet *Milli Görüş* ofte hadde strengere praksis i forhold til når og hvor de tok av seg hijab og at de ikke tok av seg hodeplagget i samvær med sekulære kvinner.

²⁷⁴ Bruken av det utvidete familiebegrepet ”søster” på andre kvinner med hijab henviser til forestillingen om det muslimske fellesskap, ”Umma”, som en utvidet familie. Bruken av ”søster”-betegnelsen på andre kvinner med hijab er dermed en referanse til de sosiale og religiøse regler for hvem man kan ta av seg hijab for, som handler om slektskap og tillitt. Macleod viser i forhold til bruk av hijab blant middelklassekvinner i Kairo hvordan de sosiale reglene for hvem man tar på seg hijab for og hvem man tar av seg hijab for gjenspeiler slektskapsrelasjoner. ”It [hijab]symbolizes, therefore, who is stranger and not to be relied on, and who is kin and able to be called upon for certain kinds of aid” (Macleod 1991:99).

fremheve at hun hadde en ”naturlig” ærbarhet, det vil si det at hun følte nakenhet viste at hun var ærbar. I den *figured world* som NMU og MSS og nettverket utgjorde, ble det å ha en motvilje mot å vise for mye av kroppen oppfattet som et tegn på at man hadde en iboende religiøsitet. Slik sett kan man si at Arinas følelse av nakenhet, og hvordan hun snakket om den følelsen, er en del av en følelsesdiskurs hvor nettopp det å føle nakenhet uten hijab ble sett på som positivt fordi det viste at hun var ærbar og ”god muslim”. Det utelukker dermed ikke at det faktisk føles slik, fordi følelser kroppsliggjøres. Det viser det kompliserte og dialektiske forholdet mellom kroppsliggjøring som erfaring og som representasjon.

Kroppsliggjøring ligger et sted mellom erfaring og representasjon. Dette perspektivet deles også av Holland et al. (1998). De påpeker at også voksne mennesker kan ”gå inn i” eller ”trekkes inn i” *figured worlds* (ibid.:138), og at følelser, verdier og målsetninger inkorporeres gjennom praksis, gjennom deltakelse i *figured worlds*. Tanker, følelser, vilje og motivasjon formes mens mennesket utvikler seg. Kulturelle modeller genererer mål, snarere enn å gi midler til å nå allerede eksisterende mål. Deltakelse gjennom praksis som på konferansen i Stockholm eller på NMU- og MSSmøter var med å konstituere ønske om å være en god muslim på den måten som ble presentert i dette meningsuniverset. Da jeg på toget hjem fra konferansen i Sverige snakket med en av de som ikke brukte hijab, sa hun at hun nå hadde lyst til å begynne med hijab. ”Jeg føler meg som en dårlig muslim, når jeg ser alle som bruker hijab” sa hun.

Det var altså ikke noe eksplisitt krav om bruk av hijab i NMU og MSS, og det var flere i organisasjonene som ikke brukte det. Fatima, Tariq og de andre ønsker å utvikle et rom hvor alle følte seg velkomne. Samtidig var det tydelig at det å bruke hijab ga symbolsk kapital, og at noen opplevde et implisitt gruppepress. Gruppepress kan relateres til en generell problemstilling i ungdomstiden og i tidlig voksenliv, hvor det å finne sin plass og høre til er viktig. Gruppepresset i forhold til hijab kan i tillegg relateres til den betydningen felles erfaringer og strategiske essensialisme har i identitetspolitiske prosjekter. Like erfaringer av, og holdninger i forhold til, hijab ble viktige i konstitueringen av en kollektiv muslimsk identitet, på bakgrunn av hijabens symbolske betydning.

Hijab - et ytre tegn på en indre tilstand?

Aisha skilte mellom om ”den ytre og den indre hijab” da hun fortalte meg om hijab. Med det pekte hun på de fundamentale religiøse og juridiske distinksjoner i islamsk teologi mellom, ”al-jawhar”, troens indre aspekter, og ”al-mazhar”, troens tilsynekomst, dens manifestasjon i ytre handling, og forholdet mellom disse (Dahl 1997:132). Betydningen av de ytre handlingene kan relateres til at islam blant informantene ble oppfattet ikke bare som en tro, men som en levemåte. ”Islam er en måte å leve på. Den viser oss hvordan vi skal oppføre oss” var en vanlig kommentar. Islam ble kontrastert med kristendommen, hovedsakelig protestantismen, som handlet mer om ”indre ting” i følge en av informantene. Lubna, som ikke var praktiserende, men som kalte seg troende muslim, hadde et motsetningsfylt forhold til betydningen av handling, troens ytre manifestasjoner, i forhold betydningen av troens indre aspekter:

Jeg føler av og til at jeg bare bærer navnet muslim, jeg gjør ikke noe... jeg har jo troen og alt sånn i meg. Jeg gjør jo ikke noe som er forbudt, men jeg gjør jo ikke de tingene som er påbudt. (...) For jeg veit jo med meg selv at jeg er jo veldig bevisst muslim, jeg veit jo at alt er riktig og jeg har jo dårlig samvittighet hver dag. Men så er det bare et eller annet inne i meg som stopper meg samtidig. Så på en måte i troen så er jeg kanskje der oppe, men hva innebærer troen når det ikke er noe praksis så da er jeg der nede igjen.

Blant informanter og i deres nettverk ble det lagt vekt på at det å iføre seg hijab var, og skulle være, en bevisst og selvstendig valgt handling og en markering og synliggjøring av seg selv som muslimsk kvinne. I forlengelsen av det lå det en forestilling om at kvinner som bruker hijab skulle ha kunnskap og riktig intensjon. Ideelt sett skulle hijab fungere som et ytre tegn på en indre tilstand. Det idealet bidro til at bruken av hijab virket oppdragende. Det ble påpekt av flere av informantene at de som brukte hijab hadde et ekstra ansvar i forhold til å være et godt forbilde.²⁷⁵ Det å være iført hijab virket slik sett som en fysisk påminnelse om at de måtte oppføre seg riktig; ”Når du bruker hijab må du være et forbilde for andre. Alle kan jo se at du er muslim”. En av kvinnene sa ”Det er lettere å la være å røyke for eksempel når du har på deg hijab for den minner deg om at du må være et godt forbilde”. En annen fortalte at hijaben hjalp henne til å ikke baksnakke andre²⁷⁶, fordi den hele tiden minnet henne på at hun skulle være en god muslim. Holland et al. diskuterer hvordan kulturelle gjenstander blir symboler, *mediating devices*, og får styrke gjennom relasjon til sosiale og kulturelle kontekster, deres *figured worlds* (1998:63-4). Hijab er et klassisk eksempel på *mediating*

²⁷⁵Se også Christiansen og Rasmussen 1994 og Kristensen 2003.

²⁷⁶Flere av de unge kvinnene mente baksnakking og ryktespredning var et problem i moskeene og i det muslimske miljøet generelt. De omtalte de som ”uislamsk” og var opptatt av å selv ikke spre rykter og baksnakke (se også Jacobsen 2002).

device. Vygotsky bruker det å knyte en knute på et lommeørkle for å huske på noe, som et eksempel på *mediating device* (Vygotsky i Holland et al. 1998:36-7). Knuten gis mening for å organisere en mental hendelse; for å huske. Meningen avhenger av en brukshistorie som huskes kollektivt. Hijab hadde en oppdragende funksjon fordi den kollektivt, i dette meningsuniverset, ble tillagt et bestemt meningsinnhold. Holland et al. diskuterer hvordan *mediating devices* er ”medium for bevissthet”, og kan fungere som redskap som frigjør mennesker fra strukturelle begrensninger. Når mennesker bruker kulturelle gjenstander, for å påvirke andre, blir de klar over hvordan de kan bruke gjenstandene for å påvirke seg selv. Mennesker oppnår selvkontroll, om enn en begrenset sådan, gjennom å formidle sine tanker og følelser gjennom gjenstander. Mennesker lærer å posisjonere seg selv ovenfor seg selv. Bruken av hijab ga de unge kvinnene mulighet til å posisjonere seg overfor seg selv. Hijab skulle både være et redskap på veien mot å bli en bedre muslim, samtidig skulle den være en markering av at man var en ”god muslim”.

Allerede i essayet om den historiske utviklingen av personbegrepet fra å bety en maske til å omfatte et individ med ansvar for tanke og handling, viser Marcel Mauss (1979) hvordan endringer i forståelsen av forholdet mellom det ytre og det indre henger sammen med endringer i den generelle samfunnsutviklingen. Richard Sennett har tatt opp denne tråden etter Mauss, og om hvordan forholdet mellom det ytre og det indre berører eksistensielle spørsmål i den moderne verden. Sennett beskriver det moderne samfunn som et intimsamfunn hvor kravet om menneskets indre skal komme til uttrykk i det ytre er et av de sterkeste samfunnskravene. ”Uttrykket blir gjort avhengig av den autentiske følelsen” (Sennett 1992:20). Jeg har tidligere vært inne på hvordan Giddens ser narrativer som en måte å skape kontinuitet og mening i en omskiftelig verden på. Ifølge Giddens omfatter selvets refleksivitet også kroppen. Kontroll over kroppen, over representasjonen av en selv, er dermed viktig for å opprettholde og vedlikeholde den enhetlige fortellingen om seg selv. Giddens vektlegger betydningen av at en persons normale oppførsel må stemme overens med den individuelle biografiske narrativ, og i denne sammenheng blir klær og klesstil ”a way of giving external form to narratives of self-identity” (Giddens 1991:58). Sett i lys av de forventninger som ble stilt til de som brukte hijab, og idealet om en overensstemmelse mellom ”den ytre og indre tilstand”, trer noe av bakgrunnen for Tasnims utsagn om at hun ville følt seg som to personer hvis hun tok på seg hijab i moskeen, men ikke brukte det til vanlig, tydelig frem. Hun ville

følt det som hyklerisk å iføre seg hijab i moskeen fordi det ikke hadde vært et resultat av hennes egen overbevisning, men for å tilfredsstille andres krav og for å gi et godt inntrykk av seg selv. Jeg vil gjennom å presentere Sevims og Noors dilemmaer i forhold til bruken av hijab, vise hvordan idealet om overensstemmelse kunne oppleves som svært problematisk.

”Det er sånn hun egentlig er” - Sevims dilemma

”Jeg har av og til lyst til å gå uten hijab. Jeg føler at jeg bedrar folk når jeg bruker hijab. Jeg gir meg ut for noe jeg ikke er.” Sevim og jeg satt på en kafé og pratet sammen. Jeg hadde akkurat spurt henne om når hun hadde begynt med hijab og hva den betydde for henne. ”Jeg er ikke god nok.”, fortsatte hun, ”Folk tror jeg er en praktiserende muslim når de ser meg.” Sevim var en 21 år gammel jente med foreldre med tyrkisk bakgrunn. Hun hadde flyttet til Norge da hun var to år, og hadde tilbrakt det meste av oppveksten i Norge, med unntak av at hun hadde gått på videregående skole i Tyrkia. Sevim var på det tidspunktet denne samtalen forgikk ikke praktiserende. Hun hadde hatt en intens religiøs periode, da hun gikk på skole i Tyrkia. Hun hadde lest alt hun kom over om islam. Det var da hun hadde begynt med hijab. Hun hadde bedt fem ganger om dagen og var opptatt av å utføre alle religiøse plikter. Da hun begynte i tredje klasse på videregående hadde hun mistet det religiøse engasjementet, men hun hadde fortsatt å bruke hijab.

”Jeg tror jeg kommer til å angre hvis jeg slutter helt med hijab, men jeg har lyst til å prøve en periode uten” fortsatte Sevim. Det var de reaksjonene hun regnet med å få hvis hun sluttet med hijab som stoppet henne. ”Jeg er redd for at folk skal si: ”Ja, jeg visste det ville gå slik. Det er sånn hun egentlig er”. Eller at de skulle tro at mannen min har tvunget meg til å ta den av.” Noen måneder etter denne samtalen fikk Sevim et barn og mistet faren sin med kort tids mellomrom. Dette forandret hennes forhold til religion, fortalte hun. Hun begynte å be fem ganger om dagen, hadde ikke lenger behov for å gå uten hijab, hun var påpasselig med å bare spise ”halalkjøtt”²⁷⁷ og hun leste mer i Koranen.

Du vet Monica, de tingene jeg har opplevd gjør at jeg ser alvoret i islam. Det betyr mye mer for meg nå enn det gjorde tidligere. Livet er så kort og man vet aldri hva som skjer.

På tross av at Sevim nå så ”alvoret i islam” var hun fremdeles oppgitt over at det ble forventet at en skulle oppføre seg på en spesiell måte når man brukte hijab:

Det forventes at man ikke skal røyke, ikke gå på kafé hvor det selges alkohol og så videre. Det er jeg ikke enig i. Man kan jo ikke skifte personlighet.

²⁷⁷ ”Halal”: det som er tillatt/rent. ”Halalkjøtt” er kjøtt av dyr som er rituelt slaktet

”Jeg var lykkeligere tidligere” - Noors dilemma

Noor opplevde også et misforhold mellom sin sitt indre forhold til islam og hvordan hun mente hennes ytre ble tolket av andre og av henne selv, om enn på en annen måte. Noor var 20 år gammel og hadde kommet til Norge fra Syria for to år siden for å studere. Nære slektninger av henne bodde også i Norge. Noor ba de daglige bønnene og spiste bare ”halalmat”. Hun hadde brukt hijab i hjemlandet, men hadde tatt den av seg noen måneder etter at hun flyttet til Norge. Hun fortalte at hun hadde sluttet å bruke den på grunn av negative reaksjoner hun hadde fått; det var veldig vanskelig i forhold til jobb og utdanning her i Norge, sa hun. En venninne av henne hadde spurt en ”shaykh”²⁷⁸ i hjemlandet om hvordan han stilte seg til det å ikke bruke hijab i et land hvor dette var vanskelig. Han hadde sagt at hvis hun hadde god ”niyya”, riktig intensjon, så var det det viktigste. Noor hadde fulgt dette rådet, men hun sa:

Men jeg tok feil. Det var galt av meg å ta av meg hijaben. Jeg hadde det mye bedre med selv før jeg gjorde det. Jeg var lykkeligere tidligere. Da følte jeg at Gud beskyttet meg hele tiden. Jeg håper jeg får sjansen til å rette opp denne feilen. Jeg har vært altfor svak.

Noors historie, og måten hun fortalte den på, likner ”advarselshistorier”; hun ga etter for press og tok av seg hodeplagget og ble ulykkelig. For Noor var det ekstra vanskelig å begynne med hijab igjen fordi slektningene hennes ikke ville at hun skulle gjøre det. De mente at det bare var fanatikere og uutdannede som brukte det her i Norge. Noor sa at slektningene hennes, her i Norge, bare hadde møtt jenter med hijab som ikke studerte. ”De har ikke møtt jenter som Fatima og de andre som studerer” sa hun. Noor pekte på hijabens disiplinerende og formende betydning, og sa at det var lettere å gjøre de rette tingene når hun brukte hijab; når hun var iført hijab minnet den henne hele tiden om at hun måtte være et godt eksempel. På et NMU-møte, hvor tema var ”hvordan utvikle en islamsk karakter”, havnet Noor i en diskusjon med en annen ung kvinne, som brukte hijab, om hva det innebar å være muslim. Den unge kvinnen med hijab satte likhetstegn mellom det å praktisere islam og det å ha kunnskap om islam, mens Noor derimot vektla de totale handlingene og intensjonene til et individ. ”En kan ikke bare se på de ytre tegnene i vurderingen av en person. Man kan bruke hijab, be og faste, og så gå og gjøre noe galt etterpå”, sa hun. Jeg tolker denne diskusjonen slik at den for Noor implisitt handlet om å bruke hijab, og at Noor følte behov for å forsvare seg og forklare at det å bruke hijab, i nødvendigvis ikke innebar at man var en god muslim, og omvendt.

²⁷⁸ ar. ”gammel mann” her i betydningen en religiøslærd.

Senmoderne problemstillinger

Noor og Sevims fortellinger uttrykker det problematiske i kravet om at menneskets indre skal komme til uttrykk i det ytre (Sennett 1992). Noor og Sevim opplevde forholdet mellom deres ytre, og de forventninger det ga omgivelsene, og deres indre, deres egen opplevelse av seg selv, som konfliktfylt. Kravet om overensstemmelse mellom det indre og det ytre var både et krav de stilte til seg selv, som når Sevim mente at hun ga seg ut for å være noe hun ikke var, og et krav de opplevde at andre stilte til dem, som i Noors diskusjon på NMU-møtet. Noors fortelling tydeliggjør at fortolkninger av det ytre er avhengig av både hvem som fortolker, og i hvilken situasjon det fortolkes. Noors familie tolket hijab som et tegn på ignoranse, mens den unge kvinnen Noor diskuterte med på NMU-møtet, tolket det som et tegn på å en reflektert og bevisst muslim.

Giddens (1991) vektlegger behovet for et stabilt og koherent selvbilde. Han påpeker at hvis en person opplever avstanden mellom selvoppfatningen og presentasjonen av seg selv som for stor over lengre tid vil det oppleves som problematisk og smertefullt. Det blir vanskelig å opprettholde en stabil og koherent selvidentitet. Spesielt Noor beskrev sin situasjon som smertefull; hun var ”lykkeligere før”. Både Sevim og Noor prøvde å løse det de oppfattet som en konfliktfylt situasjon. Sevim gikk fra en følelse av å lure andre fordi hun brukte hijab uten å praktisere, til å fortsette med hijab, men begynne å praktisere. Hun forble likevel uenig i de forventninger og krav som ble stilt til de som brukte hijab. Konflikten var fremdeles til stede. Hun ”kunne ikke skifte personlighet” som hun sa. Et par år etter at jeg avsluttet mitt feltarbeid sluttet Sevim å bruke hijab. Hun måtte finne ut om hennes bruk av hijab handlet om identitet eller religion; om bruken av hijab var kun en markering overfor andre, eller om det var knyttet til hennes forhold til Gud, sa hun. Hun var kommet fram til at hennes forhold til Gud var uavhengig av hijab. Hun var like mye muslim uten hijab. Hun sa at terrorangrepene mot New York 11.september spilte en stor rolle i hennes beslutning (her skilte hun seg altså fra de som hevdet at de begynte med hijab pga. det ytre presset mot islam, jfr. forrige kapittel). Noor gikk derimot fra en periode hvor hun ikke brukte hijab, hvor hun følte både andres inntrykk av henne og hennes eget forhold til Gud som problematisk, til å gradvis begynne å bruke hijab igjen, tross slektningenes motvilje.

Selv om det var en forventning om at hijab skulle markere en indre tilstand var de fleste av informantene bevisst at det ikke nødvendigvis alltid var slik og de påminnet stadig hverandre, seg selv og meg om dette. Som Sara sa: ”Jeg mener... du er muslim selv om du ikke går med hijab”. Denne bevisstheten om at det ikke var noe nødvendig sammenheng mellom den ytre fremtoning og hvordan en person ”egentlig” var, kunne skape usikkerhet og skepsis. Selda var den som uttrykte denne usikkerheten og skepsisen klarest. Selda la stor vekt på det fellesskapet hun følte med andre jenter med hijab. De var hennes ”søstere”. Samtidig sa hun at hun alltid ble litt skeptisk når hun møtte jenter med hijab som hun ikke kjente. Hun kunne ikke vite hvordan de var; om de hadde de rette intensjonene i forhold til sin bruk av hijab. Det var mange jenter som brukte hijab, men ”som ikke mente noe med det” sa hun. Hun utdypet ikke hva hun la i dette, men jeg tolker det dit hen at hun mente jenter som brukte hijab fordi det var mote eller på grunn av de eventuelle fordeler det ga, men som ikke praktiserte eller overholdt det hun forstod som islamske normer i forhold for eksempel relasjoner til det annet kjønn. Jeg har også hørt unge menn med pakistansk bakgrunn snakke om unge kvinner med hijab som ”utgir seg for å være mer ærbare enn det de er”.²⁷⁹ Dette handler om sammenhengen mellom indre og ytre aspekter ved identitet, og hvordan mennesker tolker og bedømmer hverandre. Samtidig handler det om maktrelasjoner mellom kvinner og menn, og hvordan kvinnelig seksualitet blir definert og fortolket av menn (og av andre kvinner), og hvordan menn forsøker å kontrollere kvinners seksuelle tilgjengelighet. De ytre signaler kvinnen gir om at hun er utilgjengelig blir forklart som et skalkeskjul for en tilgjengelighet; ”hun utgir seg for å være mer ærbar enn det hun egentlig er”. Det kan forstås et uttrykk for en maktrelasjon hvor den som har mest makt ikke behøver å settes seg inn i de mer avmektiges følelser, språk eller uttrykksform (Holter 1992 i Tenden 2002:163).²⁸⁰

Sevim og Noor og de andre unge kvinnenes problemer og tvil knyttet til hijab representerer eksistensielle spørsmål i senmoderne verden. En søken etter ”å finne seg selv” er sentral i moderne identitet (Gullestad 1996: kap.8). Hvem er jeg og hva er sammenhengen mellom mitt ytre, hvordan jeg presenterer meg selv for andre, og mitt indre, min opplevelse av hvem jeg *egentlig* er? Giddens (1991) og Gullestad (1996) beskriver at mennesker opplever

²⁷⁹ Kjersti Larsen (1988) beskriver hvordan menn på Zanzibar mente kvinner brukte ”bui-bui” (en muslimsk klesdrakt kvinner på Zanzibar brukte) fordi de visste at menn fant dem mer tiltrekkende med ”bui-bui”.

²⁸⁰ Sett i en større sammenheng kan det relateres til hvordan seksuelle overgrep mot kvinner i store deler av verden ofte blir unnskyldt med at ”hun egentlig ville det”; en ”hun sier nei, men mener ja”-diskurs.

sårbarhet og økt ontologisk usikkerhet i en senmoderne verden. I situasjoner med rask endring og avskaffelse av tradisjonelle roller og identitetsmønstre, senkes politiske kamper ned på et individuelt og personlig nivå i form av kamp om kontroll over kroppen, i følge Foucault (1984). Det blir vanskeligere og vanskeligere å ha kontroll på, og forstå omverdenen, det eneste man selv føler at man kontrollerer er sin egen kropp. Anorektikeren, gjennom sitt forsøk på kontrollere kroppen, er et klassisk eksempel på dette. Som *mediating device* var hijab med på å gi kvinnene en viss grad av kontroll over seg selv, gjennom å posisjonere seg selv overfor seg selv. Bruken av hijab var med i konstruksjon av selvnarrativer, og var en del av forsøket på å skape et enhetlig selv i en kompleks verden. Bakgrunnen for at hijab har fått den sentrale rollen og fungerte som en *mediating device* henger sammen med hijabens symbolske rolle både som protest, og som etnisk og religiøs markering av kjønn, som igjen henspiller på kvinners stilling som grensemarkører (jfr. kapittel 5). Meningsinnhold som ble tillagt hijab kunne gi styrke, som jeg beskrev i forrige kapittel. Samtidig viste fortellingene til Sevim og Noor at det kunne være problematisk og skape nye begrensninger for identitetsutvikling.

Kapittel 8

Ekteskap – mellom refleksivitet og kroppsliggjøring

I de foregående kapitlene har jeg sett på hvordan informantene utformer måter å være norske muslimske kvinner på, gjennom klær, spesielt bruken av hijab, gjennom deltakelse i de muslimske organisasjonene og det fleretniske muslimske nettverket relatert til organisasjonene, og gjennom bestemte tolkninger av islam. De unge muslimene befant seg i en livsfase hvor enkelte var nygifte, andre var i en forlovelsesprosess, to giftet seg i løpet av feltarbeidsperioden, mens andre igjen var i ferd med å tenke igjennom og ta stilling til hvordan og med hvem de ville gifte seg.²⁸¹ Ekteskap er en arena hvor ulike erfaringer, forhåpninger, forventninger og lojalitetsbånd møtes. Disse erfaringene, forhåpningene, forventningene og lojalitetsbåndene er kjønnede, og er knyttet til ideer om mannlighet og kvinnelighet. Diskusjoner relatert til valg, refleksivitet og inkorporerte kroppslig praksiser og kunnskap, vil være sentralt her som i flere av de andre kapitlene. Jeg vil nå først gi beskrivelse av to ekteskapsinngåelser, for deretter å bruke dem som utgangspunkt for videre diskusjon.

Kadifes hennafest - ”hummer og kanari”

Kadife skulle gifte seg med en mann hun hadde blitt kjent med i en av de muslimske organisasjonene. Kadife hadde selv tyrkisk bakgrunn, og var vokst opp i Norge. Mannen hun skulle gifte seg med hadde etnisk norsk mor og marrokansk far. ”Hennafesten”²⁸² ble holdt i en stor aula på en skole i utkanten av Oslo. Festen var bare for kvinner. Mennene holdt en tilsvarende fest et annet sted, ble jeg forklart. Det var rundt 200 kvinner, jenter og små barn til stede. De var familie, slekt og venninner. Festen var preget av stor heterogenitet i forhold til etnisk og nasjonal bakgrunn; i tillegg til mange med tyrkisk bakgrunn var det også kvinner med afghansk, bosnisk, etnisk norsk, irakisk, iransk, marrokansk, pakistansk, somalisk, tadsjikisk og tunisisk bakgrunn.²⁸³ Denne heterogeniteten gjenspeilet både det faktum at Kadife giftet seg med en mann av en annen etnisk opprinnelse enn hun selv, og det fleretniske nettverket hun var en del av, blant annet gjennom sin deltakelse i de muslimske organisasjonene. Det etniske mangfoldet satte sitt preg på klesdraktene som kunne

²⁸¹ Jeg nyttegjør her meg av min kontakt med informantene gjennom hele skrivefasen, og inkorporerer flere hendelser, for eksempel Lubnas bryllup, som fant sted etter at selve feltarbeidsperioden var over.

²⁸² ”Hennafest” er ofte et ledd i en bryllupsfeiring som pågår i flere dager.

²⁸³ Jeg beskrev heterogeniteten ved denne festen i kapittel 6.

observeres. Det var alt fra vide skjørt og bluser i nøytrale farger, hovedsaklig blant de med tyrkisk bakgrunn, og marrokanske og tunisiske festtunikaer, pakistanske ”shalvar Kamis”, til en rekke ulike varianter av det som gjerne omtales som ”vestlige” pen kjoler. De ulike stilene og måtene å pynte seg på ble kommentert og diskutert av gjestene. Ulikhetene ble relatert til, og forklart ut fra, blant annet etnisitet.²⁸⁴ Graden av tildekkelse varierte, fra de som hadde bare armer og utslått hår, til de som beholdt hijaben på og som hadde klær som dekket alt unntatt hender og ansikt. I aulaen var det dekket mange langbord og det var stilt opp et stort gavebord. Vi ble servert nydelig tyrkisk mat. Senere på kvelden ble Kadife satt på en stol, og flere av gjestene kom frem og smurte henna på hendene hennes. Deretter fikk hun et sjal over hodet, og kvinner i nær familie sang sorgfulle tradisjonelle tyrkiske sanger til henne; om bruden som forlater sitt hjem og reiser til mannen. Etter maten ble det spilt marrokansk musikk over anlegget, og flere av kvinnene danset. De fleste av kvinnene som beholdt hijaben på deltok ikke i dansingen.

Kadife beskrev selv bryllupet sitt som ”en blanding av hummer og kanari”. Det var preget både av tradisjoner og av at noe ”bare skjedde av praktiske årsaker der og da”, sa hun. Moren hennes hadde integrert enkelte tradisjoner fra sine hjemtrakter i Tyrkia som hennapåføringen og synging av tradisjonelle sanger for bruden. Kadife sa at hun selv ikke kjente så godt til detaljene i tyrkiske bryllupstradisjoner. Svigermoren stod for de norske tradisjoner som langbord og gavebord, fortalte Kadife.²⁸⁵

Lubnas bryllup – hvit brudekjole som personlig preg

Noen år etter at jeg avsluttet feltarbeidet fortalte Lubna lykkelig at hun var svært forelsket, og at hun skulle gifte seg med Karim. Karim var norsk-pakistansk som hun selv, og han og Lubna hadde kommet i kontakt gjennom familiene sine. Lubna og Karim hadde stor bryllupsfeiring som varte i tre dager. Jeg ble invitert til å delta på to av dagene, ”hennafesten” og selve bryllupsdagen med vielsen, ”nikah”. ”Hennafesten” ble holdt dagen før vielsen, og Lubna og Karim hadde i samråd med familiene sine bestemt seg for å ha en felles hennafest

²⁸⁴ Jfr. en av de norsk-pakistanske jentenes kommentar om at pakistanere og arabere pynter seg mer enn tyrkere i kapittel 6.

²⁸⁵ Langbord og gavebord er også vanlige tradisjoner i mange tyrkiske bryllup. Det at Kadife her oppfatter det som norske tradisjoner forteller, oss at hva som er norsk og hva som er tyrkisk er avhengig av øynene som ser. Langbord og gavebord var ikke vanlige tradisjoner i det samfunnet Kadifes mor kom fra i Tyrkia, og det var dette samfunnet som representerte Tyrkia for Kadife i denne sammenhengen. Dermed kategoriserte Kadife langbord og gavebord som norske tradisjoner.

med rundt 500 gjester, familie venner og kollegaer. Lokale fyltes sakte opp av kvinner og barn i klær sydd av fantastiske stoffer og farger og med mye smykker, av tøffe gutter med moteriktige frisyreer i ført ”pajama”²⁸⁶ eller dress med åpen skjorte hvor et og annet gullkjede var synlig, og av eldre menn i grå dresser. Over høytalerne strømmet pakistansk popmusikk. Bryllupsgjestene hadde hovedsaklig pakistansk bakgrunn, men det var også innslag av etnisk norske som var venner og kollegaer av brudeparet. I tillegg var det var også flere med annen bakgrunn enn etnisk norsk eller pakistansk, deriblant Lubnas venner, med blant annet afghansk, marrokansk og somalisk bakgrunn, fra den muslimske organisasjonen hun hadde vært aktiv i. En venn og en venninne av brudeparet var konferansierer. De snakket både norsk og urdu slik at alle gjestene skulle forstå hva som ble sagt. Da de fleste av gjestene hadde ankommet ble brudeparets entré annonsert. Lubna og Karim kom hver for seg, og fikk flotte mottakelser. Karim ble tatt i mot av Lubnas venninner og omvendt. Karim hadde på seg ”pajama” med flott turbanaktig hatt på hodet, og Lubna var i ført en gul ”shalvar kamis” med nydelige gullbroderier. På hendene og oppover armene hadde hun sirlige hennabroderier. Da begge var ankommet satte de seg sammen i en hammock i utskåret tre på en scene, pyntet med oransje stoffer og puter. Kvelden ble preget av flere pakistanske tradisjoner. Et sentralt element var selve ”hennarituale”; alle gjestene skulle frem og smøre henna i hendene og olje i håret, og putte pakistansk godteri og småkaker i munnen deres.²⁸⁷ Et ritual jeg ble forklart skulle symbolisere fruktbarhet. Siden Lubna allerede var pyntet med hennabroderier fikk vi beskjed om ikke å smøre henna på henne, men i stedet på et blad hun holdt i hånden²⁸⁸.

Dagen etter var det selve vielsen, ”nikah”, som stod for tur. Stemningen var mer dempet og alvorlig, og klesdraktene ikke fullt så fargesprakende som dagen før. Lubna og Karim satt på hver sin flotte stol oppe på scenen, og en imam satt ved siden av dem og resiterte fra Koranen. Da han var ferdig å resitere, spurte imamen Lubna og Karim om de godtok ekteskapet. Da begge hadde gitt sitt samtykke brøt jubelen løs og alle klappet. Familien hennes og familien til Karim ville helst at hun skulle bruke en tradisjonell rød kjole denne dagen, men Lubna hadde bestemt seg for å ha på seg en hvit kjole med gullbroderier. Hun

²⁸⁶ Pakistansk antrekk for menn som består av bukser med en lang skjorte over.

²⁸⁷ Lubna hadde på forhånd sagt fra til sine venner og venninner at de ikke måtte gi henne søtsakene for hun var redd for at hun ”kom til å bli helt kvalm” av alt som ble puttet i munnen hennes.

²⁸⁸ Et annet ritual som ble gjennomført var ”Var Pharai”, som tradisjonelt innebærer at brudgommens søstere og kusiner holder igjen tømmene på brudgommens hest til han betaler penger. Ritualet utføres ofte i en modifisert form, spesielt i brylluper utenfor det asiatiske kontinent (Anwar 1998:116). I Lubna og Karims bryllup ble det utført ved at Karims sko ble holdt igjen inntil han betalte penger for den.

forklarte meg at hun ville at den hvite kjolen skulle representere en blanding av ”vestlig og pakistansk tradisjon”.²⁸⁹ Noen måneder før bryllupet hadde Lubna fortalt meg at hun syntes det var vanskelig å sette et personlig preg på bryllupet. Hun møtte så mange fastlagte forestillinger om hvordan ting skulle være, sa hun. Jeg sa jeg kjente dette igjen fra både min egen bryllupsforberedelse og fra venners brylluper. Vi sammenliknet disse erfaringene og kom frem til mange fellestrekk.

Arrangerte ekteskap, kjærlighetsekteskap og ”arranged lovemarriages”

I den norske integreringsdebatten blir gjerne ekteskap blant personer med innvandrerbakgrunn diskutert med et problemorientert fokus, med begreper som ”arrangert ekteskap”, ”tvangsekteskap” og ”henteekteskap”, og i kontrast til ekteskap basert på romantisk kjærlighet og frie valg som majoriteten antas å praktisere. Jeg vil på de følgende sidene problematisere og diskutere denne kontrasteringen.

Kadife fant sin ektemann selv i en av de muslimske organisasjonene gjennom andre kanaler enn gjennom foreldre og familie. Kadife hadde tidligere gitt uttrykk for at hun ikke var spesielt opptatt av det tyrkiske, og at hun heller ville forsøke å konsentrere seg om det muslimske. Jeg hadde inntrykk av at hun bevisst hadde valgt å gifte seg med en mann som ikke hadde tyrkisk bakgrunn. Kadifes foreldre hadde først vært i mot at hun skulle gifte seg med en som ikke hadde tyrkisk bakgrunn, men hadde til slutt gitt sitt samtykke. Jeg vil senere i dette kapitlet diskutere det fleretniske aspektet ved Kadifes ekteskap og de muslimske organisasjonenes rolle i forhold til etablering av nye ekteskap, men vil først diskutere graden av arrangement i Kadifes og Lubnas ekteskap. I motsetning til Kadife giftet Lubna seg med en familien hadde foreslått for henne. Da jeg snakket med Lubna, i løpet av selve feltarbeidsperioden ga hun ved flere anledninger uttrykk for at oppgaven med å finne en mann å dele livet med, som ikke bare hun selv og familien hennes, men også slektninger var fornøyd med²⁹⁰, var nærmest uoverkommelig:

Ikke nok med at det er vanskelig å falle for noen. Ikke nok med at det må være en pakistaner, og ikke en norsk, så må det være en pakistaner derfra og derfra. Og må være sånn og sånn og sånn og familien må være sånn og sånn. Det er ikke lett. (...) Ja, personligheten skal jo være der. Og yrke kanskje - ikke minst, ikke sant. Det er veldig vanskelig, det er utrolig vanskelig.

²⁸⁹Denne dagen hadde Karim på seg ”sherwani”, en pakistansk festdrakt for menn som består av en flott jakke som rekker til hoftene og bukser.

²⁹⁰ Se blant annet Bredal 2004 og Jacobsen 2002 for eksempler på slektninger, utenfor den nære familie, sin innvirkning på utvelgelsen av ekteskaps partnere.

Ikke nok med at du må tilfredsstille deg selv, du må tilfredsstille alle sammen. Det er veldig vanskelig ja.

Det var foreldrene som hadde foreslått et møte mellom Lubna og Karim. Lubna og Karim hadde ikke møtt hverandre tidligere. Lubna, som i utgangspunktet var kritisk til den typen arrangementer, var skeptisk til et slikt møte. Da søsteren til Karim, som Lubna kjente fra før, ordnet et møte, følte det mindre formelt og bindene mente Lubna, og både Lubna og Karim gikk med på å møte hverandre. De likte hverandre svært godt, ”kjærlighet ved første blikk” kalte Karim det, og ble enig om å møtes flere ganger. Etter en liten stund ga de klarsignal til at familiene kunne starte med å forberede bryllup. Karim hadde alle de kvalitetene og tilfredstilte alle de krav som både Lubna og familien henne stilte, sa Lubna. Hun var overrasket over hvor positiv hele prosessen hadde vært, og lo og sa at hun hadde fått det ”i både pose og sekk”. Sett utenfra har Lubnas ekteskap likheter med det Vogt (2000) beskriver som den tradisjonelle formen for arrangert ekteskap, det vil si en prosess hvor foreldrene tar initiativ og presenterer de unge for utvalgte kandidater. Deretter forhandles det, dels med de unge, dels mellom de to familiene. Lubna og Karim beskrev derimot ekteskapet sitt som et ”arranged lovemarriage”, et arrangert kjærlighetsekteskap. Noen år tidligere hadde Lubna introdusert meg for begrepet ”arranged lovemarriages”, og fortalt at stadig flere norsk-pakistanere som hun kjente inngikk slike ekteskap. Hun definerte det da som ekteskap hvor: jenta og gutten møter hverandre tilfeldig, blir forelsket, men lar foreldrene ta seg av det praktiske rundt bryllupet, altså at foreldrene er involvert selv om de ikke har foreslått ekteskapspartner. Skjønner?

Det at Lubna kalte sitt ekteskap for et ”arranged lovemarriage”, selv om hun og Karim ikke hadde møtt hverandre ”tilfeldig”, ser jeg som et uttrykk for at hun opplevde at hun hadde hatt kontroll over, og selv vært med på, å styre ekteskapsprosessen. Prieur hevder at ”... , except for rare cases of successful cooperation, no middle ground between allowing one’s parents to choose a spouse and choosing a spouse oneself” (Prieur 2002b:54, se også Bredal 2004), når vi ser på Lubnas ekteskap, og på hennes beskrivelse av ”arranged lovemarriage” som et økende fenomen blant de norsk-pakistanerne hun kjente, mener jeg Prieurs uttalelse er for kategorisk. Lubnas foreldre valgte Karim, samtidig som hun selv valgte Karim. Å finne en *middle ground* mellom foreldres ønsker og egne ønsker er også noe som mange unge gjør, og sikkert alltid har gjort, i Pakistan, Tyrkia og de andre landene informantene har bakgrunn fra. Lubna og Kadifes ekteskap er ulike eksempler hvordan ekteskap er gjenstand for forhandling mellom foreldre og barn. Flere som skriver om ekteskap blant etniske minoriteter som tradisjonelt praktiserer arrangert ekteskap bemerker hvordan ekteskapet i større grad en tidligere, blir gjenstand for forhandlinger i familien (Anwar 1998:115, Brah 1996:77, Bredal

2004, Jacobsen 2002:190, Østberg 2003:181).²⁹¹ I følge en stor fransk undersøkelse er tallene for ekteskap som ordnes på tradisjonelt vis synkende i andre- og tredjegerasjon (Vogt 2000), og et økende antall muslimer i Europa finner sin ektefelle selv (Vogt 1995).

Saynab var den eneste av informantene som sa at hun var åpen for å gifte seg med en hun ikke hadde møtt på forhånd. Søsteren hennes hadde giftet seg slik, og Saynab selv giftet seg også på denne måten et par år etter at jeg avsluttet feltarbeidet. Mannen hun giftet seg med hadde hun vært med på å velge ut, på bakgrunn av hva familien fortalte om han og telefonsamtaler hun hadde hatt med ham, fastslo hun. Hun fortalte at hun hadde ”forhandlet”, med ham over telefon, om blant annet at hun skulle få fortsette å jobbe etter at de var gift, noe mannen hadde sagt var en selvfølge hvis hun ville det. Saynab sa at hun hadde forelsket seg i ham ut fra det hun hadde hørt om ham og gjennom telefonsamtalene. Når venninner, noe sjokkert, spurte om hun hadde giftet seg med en hun ikke kjente, svarte Saynab at hun hadde kjent han lenge, hun hadde bare ikke sett ham før bryllupet. Hun sa at å gifte seg med en hun ikke hadde møtt var et valg hun selv hadde gjort, ikke noe familien hadde presset på henne. Flere i familien hennes hadde bedt henne tenke seg nøye om før hun gjorde et slikt valg. Etter at hun hadde giftet seg var hun svært fornøyd med det valget hun hadde gjort, og snakket kjærlig og forelsket om hvor snill ektemann hun hadde fått. Det er interessant å se hvordan Saynab på samme måte som Lubna fortalte beslutningsprosessen som en kjærlighetshistorie, også før hun møtte mannen sin. I kapittel 6 presenterte jeg Abu-Lughod og Lutz (1990) forståelse av følelser som en diskursiv praksis. Følelser er sosialt konstruert, samtidig som de er kroppsliggjorte og er en del av vår habitus (Bourdieu 1977) og vår inkorporerte kunnskap (Connerton 1989). Jeg finner det fruktbart å benytte meg av dette perspektivet også i forståelsen av kjærlighet og forelskelse. Slik jeg ser det ligger det vi kaller kjærlighet i spenningsforholdet mellom refleksivitet og kroppslige erfaringer. De unge muslimene blir påvirket av og må forholde seg til en rekke ulike kjærlighetsdiskurser både gjennom foreldre, besøk i ”hjemlandet”, ulike populærkulturelle uttrykk²⁹², venninner, islamske kjærlighetsdiskurser og de ulike kjærlighetsforståelser som eksisterer i den norske majoriteten. Jeg skal ikke her gå inn i en lengre diskusjon om de ulike

²⁹¹ I følge undersøkelser i Storbritannia så unge britisk-asiater på 1970-tallet arrangert ekteskap som hovedårsaken til generasjonskonflikter. På 1990-tallet, hvor arrangerte ekteskap i større grad bestod av konsultasjon og forhandling innen familien, var det betydelig færre som så dette som et generasjonskonfliktområde som de unge ville gjøre opprør mot (Anwar 1998:115).

²⁹² Her mener jeg bøker, film, musikk og tv-programmer fra Norge, USA, Europa, de ulike ”hjemlandene” og fra andre land med stor internasjonal populærkulturell innflytelse som Egypt, India, Pakistan og Tyrkia.

kjærlighetsforståelsene, men vil hevde at de unge muslimene i tillegg til en rekke andre kjærlighetsforståelser, for eksempel det som blir kalt ”fornuftkjærlighet”, både måtte forholde seg til og hadde innsosialisert en romantisk kjærlighetsdiskurs hvor ”romantisk kjærlighet” ble sett på som en essensiell del av ekteskapet.²⁹³ Kjærlighetsekteskap, som idealtipe, innebærer man selv skal velge den man gifter seg med. Dette valget skal imidlertid også tas på grunnlag av følelser, ikke rasjonelle overveielser, men basert på en forståelse av kjærlighet som autonome, nærmest irrasjonelle følelser frigjort fra rasjonelle valg og stillingtagen til andres meninger. Følelsesdiskurser viser til maktrelasjoner og en legitimering (Abu-Lughod og Lutz 1990), og den romantiske kjærlighetsdiskursen ser ut til å være hegemonisk i den norske majoriteten. Selv om vi samtidig finner tendens til at det rasjonelle også står i fokus, gjennom en kombinasjon av romantisk kjærlighet og rasjonelle valg, som i tv-programmer som *Ungkaren/Ungkarskvinnen*, *Jakten på kjærligheten*, *Bill.mrk. Bryllup*.²⁹⁴ På mange måter minner de om Lubnas overveielser. I Eva Lis Bjurmann studie av kjærlighetsforståelser i 1800-tallets Europa beskriver hun utviklingen av et kjærlighetsimperativ som gjorde det illegitimt å fremstille sitt valg av partner som noe annet enn et absolutt kjærlighetsvalg. Det kan se ut som om dette fortsatt er gjeldene (Bjurman 1988 i Bredal 2004:160).²⁹⁵ Den romantiske kjærligheten blir viktig både i møte med ekstern definisjon av arrangerte ekteskap, og spesielt kanskje slik Saynabs ekteskap kom i stand, som ikke forbindes med frie valg og romantisk kjærlighet. Saynabs fokus på kjærlighet og forelskelse var med på å gjøre beslutningsprosessen, og i en videre forstand også ekteskapet, mer ”legitim” og forståelig overfor andre som syntes at hennes måte å finne ektefelle på var vanskelig å forstå²⁹⁶, både ikke-muslimere som meg, overfor muslimske venninner, og ikke minst overfor seg selv (se også Bredal 2004: kapittel 7).

Sett i lys av et perspektiv på følelser som en diskursiv praksis viser både Lubna og Saynabs

²⁹³ Denne kjærlighetsdiskursen finnes både ”vestlige” og norske kjærlighetsideal som de er vokst opp med gjennom musikk, tv og Hollywoodfilmer, men er også i å finne i ”hjemlandets” kulturelle tradisjoner og i de kulturelle tradisjonene deres etniske miljøer her i Norge, og som kommer til uttrykk blant annet gjennom Bollywood og Lollywood filmer, om enn i en noe annen form. Se Bredal (2004:kapittel 7) og Walle (1999) for diskusjon om indiske og pakistanske kjærlighetsidealer i og uten for filmverdenen.

²⁹⁴ I disse programmene presenteres en person for et utvalg av potensielle partnere, og denne personen skal, gjennom sammenlikninger av kandidater og rasjonelle overveielser, finne hvem hun/han er ”kompatibel med”, samtidig som det forventes og fremstilles som det valget hun/han lander på er basert på romantiske følelser (se også *Klassekampen* 17/9-2005).

²⁹⁵ Som jeg vil komme tilbake til blir ikke majoritetens valg av partner krevd begrunnet på samme måte som minoritetens.

²⁹⁶ Å bli forelsket i og gifte seg med en man aldri har sett kan virke uforståelig, men det er kanskje ikke så annerledes enn å forelske seg i hverandre, som mange gjør, via brevveksling, mailing eller chatting.

fortellinger menneskers evne til å finne kjærlighet innenfor de rammer som settes for en. Dette er på ingen måte ”bevis” på at det ikke eksisterer tvang og ulykkelige ekteskap, men er derimot et forsøk på å vise at hvis en binder de ulike ekteskapspraksisene til bestemte kjærlighetsforståelser i utgangspunktet, ser man, som Bredal skriver, ikke ”det rommet for personliggjøring” (ibid.:174) som ligger i sekkebetegnelsen ”arrangert ekteskap”. Det som blir omtalt som ”arrangert ekteskap” kan ikke bindes til en bestemt type kjærlighet, og utelukker, verken i Lubnas arrangerte kjærlighetsekteskap variant eller i Saynabs variant, romantisk kjærlighet. Jeg ser Lubnas valg av hvit brudekjole istedenfor den tradisjonelle røde som et symbolsk uttrykk for dette rommet for personliggjøring. Den hvite brudekjolen symboliserer at bryllupet var hennes og at Karim var hennes valg, selv om bryllupet kunne oppfattes som tradisjonelt og ekteskapet hadde et element av arrangement. Samtidig er det slik at hvit brudekjole er vanlig i en rekke muslimske land på første eller andre dag i bryllupsfeiringen, og er dermed ikke noe unikt. Dette handlingsrommet for personliggjøring innebærer altså nødvendigvis ikke å skape noe enestående, men handler mer om en opplevelse av personlige valg.

Etnisk versus religiøs endogami

Kadife giftet seg utenfor sin etniske gruppe. Ekteskapet hennes var dermed etnisk eksogamt. Endogami er et vesentlig element i grenseoppretholdelse for de fleste etniske grupper (Jacobson 1998). Etnisk eksogame ekteskap er relativt uvanlig blant grupper med innvandrerbakgrunn (Lie 2004), også i det miljøet informantene i min studie tilhørte. Kadife og mannen var likevel ikke de eneste; i løpet av selve feltarbeidsperioden deltok jeg også i et bryllup mellom en kvinne med bosnisk bakgrunn og en mann med tyrkisk bakgrunn.

På spørsmål om de ville gifte seg med en med samme etniske bakgrunn, svarte de fleste av informantene at det ikke var så viktig for dem. Det var viktigere å finne en som hadde felles erfaringer som dem selv, sa de. De unge muslimene mente, som jeg har vært inne på tidligere, at deres generasjon var mindre opptatt av etnisitet og kultur, enn foreldregenerasjonen. De pekte på at deres oppvekst i et multikulturelt samfunn hadde gitt dem andre erfaringer og et annet syn på etnisitet og kultur enn foreldrene, som jeg var inne på i blant annet kapittel 4. De henviste i denne sammenhengen også til islam, og påpekte at islam var en overnasjonal religion. På Kadifes hennafest kommenterte en av kvinnene at det var et uvanlig ekteskap

fordi det gikk på tvers av etniske skillelinjer, ”men” la hun til, ”det er flott gjort. Det sier noe om Kadife og hennes manns religiøse nivå. De er bevisste muslimer”. Det var flere av de andre kvinnene som også pekte på fleretniske ekteskap som positivt i henhold til islam. Å gifte seg utenfor sin etniske/nasjonale gruppe ble i denne sammenheng sett på som et tegn på et refleksivt forhold til islam, og på at islam betydde mer enn kultur og tradisjon, og det ble argumentert for at ved å gifte seg utenfor sin etniske gruppe ville det være lettere å se hva som var islam og hva som var kulturelle tradisjoner. En gang vi snakket om muslimske organisasjoner andre steder i Europa sa Saynab at muslimer i Sverige og England var kommet lengre enn muslimer i Norge når det gjaldt ”forholdet til kultur og nasjon”, og brukte ekteskap som eksempel: ”Det er mange flere blandingsekteskap der, altså ekteskap på tvers av kulturer og nasjonaliteter, men innen islam”. I begynnelsen hadde hun reagerte på alle blandingsekteskapene i Sverige og England, sa hun, fordi det var så uvant. Nå syntes hun derimot at det var veldig fint. ”Det er slik det skal være i følge islam”. Saynab sa likevel at når det gjaldt seg og sitt fremtidige ekteskap, så respekterer hun foreldrene sine så mye og var så glad i dem at hun ikke ville ”utfordre dem”. De ville at hun skulle gifte seg med en med samme etniske bakgrunn. Saynab viste her dermed til det hun anså for å være en sentral islamsk verdi; å respektere sine foreldre. Det var en verdi som ofte ble vektlagt både i NMU og MSS, på seminarer og konferanser og av informantene selv. Hun la til at hun så at det var en rekke positive ting med å gifte seg med en fra ”samme kultur”. En liknende fremstilling av etnisk opprinnelse som betydningsfullt for foreldrene og mindre betydningsfullt for de unge muslimene selv, kom også frem i en samtale med Emine, født og oppvokst i Norge med foreldre fra Tyrkia:

Monica: Hvis du skal gifte deg, eller når du skal gifte deg, tenker du at det skal være en tyrker, eller behøver det ikke være det?

Emine: Mine foreldre sier at det skal være en tyrker. Men jeg tenker litt mer generelt – så lenge han er muslim.

M: Tror du det hadde blitt et problem med foreldrene dine?

E: Ja, det hadde blitt et problem. Da blir barna nødt til å lære seg to språk, i tillegg til norsken og engelsken. Og flere kulturer, og kanskje konfrontasjon mellom de to familiene som skal forene seg. Det blir ikke lett. Kanskje ikke den andre familien kan snakke norsk i det hele tatt. De bor kanskje i hjemlandet deres.

M: Så du skjønner hvorfor foreldrene dine vil at du skal gifte deg med en tyrker.

E: Ja.

M: Kjenner du noen som har giftet seg slik[på tvers av etniske og nasjonale skiller]?

E: Ja, en tyrker og pakistaner. Foreldrene til gutten snakker ikke med gutten fordi han giftet seg med en tyrker. Da skjønner jeg det på en måte. Og så er det en i moskeen som er gift med en marokkaner. Hun synes at det oppstår problemer på grunn av store forskjeller. Kulturforskjeller.

M: Så i utgangspunktet så tenker du at det kunne være hvem som helst, men når du ser realistisk på det så...

E: For meg er det greit for jeg tenker at jeg skal bo sammen med den mannen, det er ikke så viktig med familien, men mer generelt så må man ta hensyn til en del ting før man sier ja.

Emine ga uttrykk for en ambivalens og en spenning mellom det som kan kalles et individualistisk perspektiv på ekteskap, der det er to individer som skal forenes, og et mer kollektivistisk perspektiv, hvor det er to familier som forenes. På den ene siden var det hun som skulle bo sammen med mannen, samtidig var det ”de to familiene som skal forene seg”. Hun plasserte seg i spenningsfelt mellom disse to perspektivene, og måtte derfor ”ta hensyn til en del ting” før hun giftet seg; det vil si språklige og kulturelle forskjeller og behovet for kommunikasjon og forståelse. På spørsmålet om hun trodde det ville bli et problem i forhold til foreldrene svarte hun ”ja”. Som eksempel på hvilke problemer, sa hun derimot ikke noe om hvordan foreldrene ville reagere, men nevnte problemer i forhold til de eventuelle barna; at de måtte lære seg forskjellige språk og ”kulturer”. Jeg vet ikke om det var foreldrenes argumenter hun her gjenga, eller om det var problemer hun selv mente kunne oppstå. Sannsynligvis var det kanskje begge deler, det vil si at hun, etter å ha diskutert med foreldrene og hørt deres argumenter, var kommet frem til at hun var enig i argumentene.

Emine stilte ikke spørsmål ved foreldrenes rett til å si at hun skulle gifte seg med en tyrker. Dette gjaldt for flertallet av informantene. De kunne være uenige med foreldrene, de kunne kreve å bestemme selv, men de hadde forståelse for foreldrenes synspunkter og de fleste stilte ikke spørsmål ved foreldres rett til å involvere seg i sine barns partnervalg. Dette ser jeg som uttrykk for en kollektivistisk forståelse. Jeg oppfatter ikke en kollektivistisk forståelse som en forståelse der individets vilje nødvendigvis står i motsetning til kollektivets, men som motstridende posisjoner som også kan eksistere i en person. Kondo diskuterer, med utgangspunkt i en studie av hverdagslivet i og rundt en familiebedrift i Tokyo, en japansk kollektivistisk og relativistisk forståelse av selvet, gjennom to japanske begreper relatert til familie; ”ie” og ”uchi” (Kondo 1990:kapittel 4). Begrepene uttrykker familiens dobbelte betydning. ”Ie” refererer til kontinuiteten i familien, mens ”uchi” kan betyd både ”vi” og ”jeg”, og viser til familien som både tilhørighet og utgangspunktet for identitet. ”Vi” og ”jeg” hører sammen på en måte hvor de ikke innebærer det samme, men heller ikke er det motsatte

av hverandre. En person kan ønske og ville forskjellige, og ofte motsetningsfylte, ting som både kan være individualistiske og kollektivistiske på samme tid (Kondo 1990, se også Bredal 2004:65-6). Jeg ser denne forståelsen av en kollektivistisk og relasjonell forståelse av selvet også fruktbar i forhold til de unge muslimenes forhold til seg selv og til familien. Emine's konflikt kan forstås som en konflikt i henne, like mye som mellom henne og foreldrene.

Det er interessant å merke seg at informantene brukte begreper som "kultur" og "kulturforskjeller" annerledes i forbindelse med ekteskap, enn de gjorde i de situasjoner jeg beskrev i kapittel 3, hvor "vår kultur" ofte var en fellesbetegnelse på flere ulike kulturelle tradisjoner som gjerne ble brukt som en motsetning til "den norske kultur". Hvor grensene går mellom "vi" og "dem", "vår kultur" og "de andres kultur", hva som er internt og hva som er eksternt, og hvilke kulturelle forskjeller som trekkes frem og gjøres relevante, er med andre ord kontekstavhengig. Slike kontekstuelle forskjeller illustrerer det relasjonelle aspektet ved identitet jeg har som grunnperspektiv, både på individuelt nivå og på gruppenivå. Som jeg var inne på i forhold til Emine, var det noen ganger uklart om det var deres egen forståelse av "kultur" og "kulturforskjeller" de refererte til i sammenheng med ekteskap. Denne uklarheten beror blant annet på at det ikke bare var ulike posisjoner, mellom foreldrene og dem selv, i forhold til disse spørsmålene, men at disse ulike posisjonene også var tilstede i enkeltindividene. "Kultur" var noe de hadde en refleksiv holdning i forhold til på noen nivåer, mens det på andre nivåer var en del av et doksisk felt. Her er vi kanskje ved kjernen i diskusjon om moderne identitet. Refleksivitet og inkorporerte praksiser eksisterer samtidig på ulike nivåer og på ulike områder av livet, og hva som er refleksivt og hva som er doksisk forandrer seg også i forhold til forskjellige livsfaser.

I følge Vogt (2000) er det en viss motstand i moskemiljøene i Norge mot ekteskap mellom muslimer med ulik nasjonal bakgrunn, noe hun, på bakgrunn av utviklingen i land som har lenger fartstid med muslimske innvandrergupper, mener vil endre seg i løpet av et par generasjoner. Min empiri peker også i denne retningen. Vogt (2000) påpeker at den islamistiske ideologien er overnasjonal, og at det kunne tilsi at man valgte ektefeller bevisst på ideologisk grunnlag, men hevder at i Norge er ekteskap på ideologisk grunnlag uvanlig. Her skiller Kadife og ektemannen seg ut. Kadife valgte bevisst en mann som ikke hadde

tyrkisk bakgrunn, men som hadde samme forståelse av islam som hun hadde. Det er dessuten noe uklart hva Vogt mener med ”ekteskap på ideologisk grunnlag”. Hva skiller det fra et ekteskap basert på idé om kompatibilitet, et felleserfaringsgrunnlag eller på romantisk kjærlighet? Hva er et ”ideologisk grunnlag”?

Respekt for foreldre var som sagt en viktig islamsk verdi for informantene. Familien hadde stor betydning for alle de unge muslimene. Fraværet av brudd med foreldrene eller fortellinger om brudd med foreldrene samsvarer også med Bredals funn. For selv om hun beskriver tilfeller hvor det oppstår store konflikter mellom foreldre og barn, skriver hun at det relativt sjelden kom til brudd (Bredal 2004). Med tanke på hvordan foreldregenerasjonen, spesielt fedrene, ofte fremstilles i den norske integreringsdiskursen, og spesielt i forhold til debatten om tvangsekteskap, som autoritære og lite omsorgsfulle, kan det være at de unge kvinnene følte et behov eller en forpliktelse til å vektlegge sin lojalitet til foreldrene overfor meg.²⁹⁷ Det kan tenkes at de diskuterte disse tingene annerledes med venninner med samme bakgrunn som dem selv, og at de da følte at de da ikke måtte uttrykke sin respekt og kjærlighet til foreldrene like eksplisitt som i samtaler med meg. På den andre siden kan det motsatte være tilfelle, det vil si at det var lettere å snakke om konflikter med foreldrene med noen som ikke kjente dem like godt som venninner gjorde. Hvilke verdier informantene formidlet var med andre ord relasjonelt. Ekteskap og forholdet til foreldre utgjorde et komplekst felt med ulike posisjoner og relasjoner, og informasjonen var relasjonell fordi informantene hadde et identitetsprosjekt.

Herfra eller derfra

Når det gjaldt spørsmålet om de ville gifte seg med en som var oppvokst i Norge eller Europa, eller en som hadde vokst opp i ”hjemlandet”, hadde de unge kvinnene delte meninger (Jacobsen 2002). Lubna giftet seg med Karim, en norsk-pakistaner født og oppvokst i Norge som hun selv. Det å gifte seg med en som var født og oppvokst i Pakistan, var utelukket for henne: ”Never! Det går jo ikke”. Lubna og flere av de andre jentene trakk frem forskjellene i hvordan de selv mente forholdet mellom kjønnene skulle være, og slik de trodde kjønnskulturen var i ”hjemlandet”, som grunner til å ikke gifte seg med en som bodde i ”hjemlandet”. Andre ting som ble trukket frem var problemer med språk og vansker med å få jobb for den parten som flyttet til Norge. Dilara stilte spørsmål ved motivene en fra Iran ville

²⁹⁷ Jfr. min beskrivelse, i metodekapitlet, av å komme inn i en allerede påbegynt samtale.

ha for å gifte seg med henne: ”Kanskje han gifter seg med meg bare for å få komme til Norge. Det kan jo være vanskelig å vite for de der borte kan være veldig sleipe og tenker mye på seg selv”. I følge Vogt er det en økt anerkjennelse, spesielt blant de unge, av problemer knyttet til det å ”hente”²⁹⁸ en ektefelle fra ”hjemlandet”, og hun hevder at transnasjonale ekteskap, det vil si ekteskap med en person som ikke er bosatt i Norge, er mindre populære, enn tidligere, i de muslimske miljøene i Norge (Vogt 2000:112).²⁹⁹ De unge britisk-asiatiske muslimene i Jacobson studie uttrykte også motvilje mot å gifte seg med en som var født og oppvokst i ”hjemlandet”, og de pekte, i likhet med de unge muslimene i min studie, på kulturelle forskjeller som årsaker til denne motviljen (Jacobson 1998:91). ”Kultur” brukes igjen som argument, men her viser det til kulturelle forskjeller mellom mennesker med samme etniske opprinnelse, men som er oppvokst i forskjellige land. ”Kultur” betyr i denne sammenhengen ofte kjønnskultur. Hva som oppfattes som felles kultur, enten felles erfaringer, verdier og/eller kommunikasjon er kontekstavhengig.

I de samtaleene jeg hadde med Lubna i løpet av selve feltarbeidsperioden, noen år før hun giftet seg med Karim, var hun skeptisk til å gifte seg med en gutt hadde vokst opp i Norge. Hun mente at å gifte seg med en norsk-pakistaner nødvendigvis ikke var så mye lettere enn å gifte seg med en fra Pakistan:

Jeg vet at pakistanske gutter og menn, de er ekstreme uansett [om de bor i Pakistan eller Norge] i forhold til hva en jente er og hva en kvinne skal og ikke skal gjøre. Og gutter her også, jeg tror de heller vil ha blondiner til å ha det gøy med, enn at kona deres skal fly ute sammen med dem. Det er jeg helt sikker på. Fordi jenter og kvinner, det er æren. Og den skal du beskytte.(...) Så jeg tror det er ytterst få gutter her i Norge som er virkelig modne. Det er kanskje noen av de få som går på Universitetet, og som har kommet seg litt opp i samfunnet og som kanskje forandrer mening på grunn av det. Jeg tror at til og med de som er veldig vestliggjorte, de som er overbevist om at det å gå på byen hver lørdag er riktig, til og med de er ekstreme nok til å tenke at jenter da er det helt andre grenser.

Som jeg var inne på i et tidligere kapittel, kritiserte jentene i mange sammenhenger det negative, stereotypiske bildet som ble presenteres av gutter med innvandrerbakgrunn i media og i samfunnsdebatten generelt. I samtaler om det å finne en å gifte seg med var derimot flere av de unge kvinnene, i likhet med Lubna, ofte svært kritiske til ”de typiske innvandrer guttene”. De mente disse guttene sjelden var religiøse, og de kritiserte dem for dobbelmoral; guttene hadde selv løse forhold til, og sex med, etnisk norske jenter, men når de

²⁹⁸ Dette er Vogts begrep. Jeg vil senere i dette kapitlet diskutere bruken av ordet ”henteekteskap”.

²⁹⁹ Anwar beskriver den samme tendensen blant britisk-asiater, både blant foreldrene og de unge selv (Anwar 1998:12).

skulle gifte seg ville de ha en jomfru med samme etniske bakgrunn som dem selv, sa jentene³⁰⁰. Dilara sa for eksempel:

Innvandregutter har masse forskjellige damer, men når de skal gifte seg så skal de ha en som aldri har hatt kjæreste før. Det er dårlig gjort. Jeg vil aldri gifte meg med en som har hatt kjæreste før og har ligget med folk, når jeg ikke har det.

De unge kvinnene relaterte guttenes oppførsel blant annet til forskjeller i oppdragelse av gutter og jenter, hvor, mente de, guttene ble pålagt mindre ansvar og fikk større frihet av foreldrene enn det jentene gjorde. Samtidig sa flere av de unge kvinnene at hvis de hadde fått samme frihet som guttene fikk, ville de ikke benyttet den til å feste, drikke alkohol og ha sex.³⁰¹ Flere av de unge kvinnene mente at de var mer opptatt av å bevare ”muslimske verdier”, enn det gutter og menn var. Som også Jacobsen påpeker, gjenspeiler kvinnes selvforståelse her den rollen kvinner tilskrives av omgivelsene som bærere av det kollektive med ansvar for biologisk og kulturell reproduksjon (Jacobsen 2002:197 og Yuval-Davis 1997a, b). De unge kvinnenes reproduksjon av et stereotyp bilde av gutter med innvandrerbakgrunn som ”dobbeltmoralske drittsekker” (Bredal 2004:182), ser jeg dermed både som en kritikk av foreldregenerasjonens forskjellsbehandling av gutter og jenter, og som et uttrykk for en skuffelse over hva de mente guttene brukte denne friheten til.³⁰²

Selv om flere av de andre kvinnene var svært skeptiske til å gifte seg med en som bodde i ”hjemlandet”, var det også unntak. Flere slike ekteskap ble inngått i miljøet rundt informantene i løpet av feltarbeidsperioden.³⁰³ Rubab ville helst gifte seg med en fra Pakistan, og ville gjerne flytte dit. ”Det er lettere å finne en religiøs mann, med gode kunnskaper om islam og som i tillegg har god utdanning, der” sa hun. Hun mente at hun ville få et behageligere liv hvis hun flyttet til Pakistan. ”Jeg hadde fått større hus. Jeg hadde ikke behøvd å jobbe. Da kunne jeg sovet lenge om morgenen. Det liker jeg” sa hun og lo. Rubab delte den samme oppfatningen som blant annet Dilara hadde om at det var vanskelig å finne

³⁰⁰ Bredal påpeker det samme i sitt prosjekt (Bredal 2004, se også Jacobsen 2002).

³⁰¹ Jfr. det jeg skrev om betydningen av alkohol og sex i forhold til skillet mellom ”oss” og ”dem” i kapittel 3, og om hvordan ”fornorskning” kan oppfattes som et svik.

³⁰² Disse fortellingene skiltes seg dermed fra fortellingene om erfaringer av annerledeshet som jeg beskrev i kapittel 4, som i stor grad var felles for begge kjønn. I forhold til informantenes diskusjoner om potensielle ekteskaps partnere ble altså ikke slike felles erfaringer for begge kjønn hentet frem i samme grad. Det kan ha en sammenheng med at samtale om ekteskap var fant sted i situasjoner med kun kvinner tilstede, mens erfaringene om annerledes ble fortalt både i rene kvinnesfærer og når det både var menn og kvinner tilstedet. Identifikasjon og gruppetilhørighet er kontekstavhengig og relasjonelt, som jeg var inne på i et tidligere avsnitt.

³⁰³ I følge Vassenden er giftemål med personer som ikke er bosatt i Norge mest utbredt blant pakistanere, irakere, tyrkere, marokkanere og indere (Vassenden 1997).

en religiøs mann i Norge, men hun delte ikke Dilara og Lubnas skepsis til kjønnskulturen i ”hjemlandet”.

Minoritetens strukturelle posisjon og majoritetens umarkerte praksis

Både Kadife og Lubna giftet seg med muslimer. Å gifte seg med en ikke-muslimsk mann ble ikke sett på som et alternativ av informantene.³⁰⁴ Koranene tillater ekteskap mellom en muslimsk mann og en kristen eller jødisk kvinne, men et forbud mot ekteskap mellom en muslimsk kvinne og en ikke-muslimsk mann overholdes av alle lovskoler.³⁰⁵ Bakgrunnene for forbudet er blant annet en forståelse av at barna i slike ekteskap vokser opp med og lærer mannens religion, og dermed ikke vokser opp som muslimer. Vogt skriver at forbudet mot ekteskap mellom muslimske kvinner og ikke-muslimske menn er satt under debatt av enkelte rettslærde i Frankrike som tolker de aktuelle Koransurene annerledes enn de klassiske korantolkningene (Vogt 2000:108). Hun påpeker derimot at et ekteskap mellom muslimsk kvinne og en ikke-muslimsk mann overhodet ikke er gjenstand for diskusjon i moskemiljøene i Norge. Det kan virke som om dette nå er i endring. I etterkant av drapet på svensk-kurdiske Fadime Sahindal har det vært enkelte tendenser til en diskusjon om hvem som har ansvaret for at forbudet overholdes; den enkelte kvinne selv eller familien.³⁰⁶

Da den norsk-bangladeshiske arbeiderparti politikeren, Saera Khan, sa i et intervju i *Dagsavisen*³⁰⁷ at hun ikke kunne tenke seg å gifte seg med en mann som ikke var muslim, møtte hun sterk kritikk fra blant annet Hege Storhaug (2001) og Shabana Rehman (2001), og ble beskyldt for henholdsvis manglende respekt for demokrati og likeverd og for å være en ”politisk korrekt muslim” som ikke gjorde frie valg. Hvis en kristen etnisk norsk politiker hadde stått frem og sagt at hun ville gifte seg med en kristen mann, hadde hun neppe møtt de samme reaksjonene. Dessuten, som Bredal konstaterer, blir ikke etnisk norske politikere konfrontert med spørsmål om livssynet på deres eventuelle partnere, og hvis de gifter seg med andre etniske norske med samme livssyn som dem selv, er det et ikke-tema. Et generelt

³⁰⁴Selv om de så det som uaktuelt å gifte seg med en ikke-muslim, fortalte noen av de unge kvinnene at de hadde vært forelsket i ikke-muslimske etnisk norske gutter og menn. Et par av kvinnene hadde utviklet flørtforhold en etnisk norsk, ikke-muslimsk, gutt. De flørtet med disse guttene via e-mail og mobiltelefon, og en av de unge kvinnene hadde vært på kafé med gutten et par ganger. Hun hadde da valgt en kafé i en del av byen hun ikke regnet med å møte noen fra hennes ”miljø”, fordi det ville blitt problemer hvis familien hennes fikk høre om det, sa hun. Ingen av disse relasjonene utviklet seg til noe mer enn ”uskyldig flørting”, og de varte heller ikke mer enn noen måneder, i følge de unge kvinnene.

³⁰⁵ Forbudet relateres til blant annet sure 60:19.

³⁰⁶ På www.koranen.no, åpnes det for at muslimske menn i følge Koranen kan gifte seg med kristne og jøder.

³⁰⁷ *Dagsavisen* 8/6-2001.

problem i den norske innvandrings/integreringsdiskursen er at ”innvandrere” står i begrepsmessig motsetning til ”nordmann”, og at ”norskhet” konstitueres som et utematisert og udefinert normativt sentrum (Gullestad 2002:91). ”Majoritetens praksis er umarkert, den må verken forklares eller berettiges og fremstår dermed som selvsagt og naturlig” (Bredal 2004:35).³⁰⁸ Endogamipraksis basert på religiøse kriterier er ikke kun forbeholdt muslimske miljøer, men kan gjenfinnes i kristne miljøer i Norge. Da Røthing skulle starte sitt forskningsprosjekt om å være par på tvers av tro, fant hun ingen konservative kristne som var gift med en ikke-kristen. Hun studerte dermed mer moderate personlige kristne med ikke-kristne partnere. I følge Røthing er det slik at jo mer kristen du er, jo større sjanse er det for at du gifter deg kristent i Norge i dag³⁰⁹. Hun mener at spesielt jenter frarådes å gifte seg med en ikke-kristen. Røthing hevder at en oppfatning av kvinner som lettere påvirkelige enn menn, og av at kvinner som gifter seg med ikke-kristne menn lettere mister sine kristne verdier og praksiser enn det en kristen mann som gifter seg med en ikke-kristen kvinne gjør, er fremtredende i både i konservative og mer moderate kristne miljøer i Norge. Studier viser at man i Norge som regel velger partnere med noenlunde samme sosiale bakgrunn, utdanning eller yrke (Wiik 2005). Det er tydelig at der etniske norskes etniske og religiøse endogami fremstår som naturlig og ukontroversiell, provoserer minoritetens endogami (Bredal 2004). Bakgrunnen for dette mener jeg er å finne blant annet i majoritetens hegemonisk kjærlighetsdiskurs hvor eget valg og romantisk kjærlighet fremheves, som jeg har vært inne på. Med modernisering og pluralisering av samfunnet er valg blitt et stadig viktigere begrep. Et vesentlig poeng i moderne narrativer er vektlegging av individualisme og valg. Gullestad (1996) diskuterer relasjonen mellom verdibegreper og livshistorier/narrativer. Ifølge Gullestad skapes ”selvbilde og livshistorier med utgangspunkt i hverdagslivets kroppslige erfaringer og verdidiskusjoner” (ibid:27). Gullestad er opptatt av verdiers narrative betydning, det vil si hvordan verdier er en kilde til selvforståelse og et middel til å strukturere de fortellinger som skaper denne selvforståelsen. Hun poengterer, i likhet med Giddens, betydningen av valg i en senmoderne verden³¹⁰, og ser på valg som en sentral verdi. Et

³⁰⁸ Jeg blir for eksempel aldri bedt om å forklare hvorfor jeg valgte å gifte meg med en etnisk norsk mann, på samme alder som meg, med samme sosiale bakgrunn som meg og med samme forhold til religion som meg, og ikke med en konservativ kristen eller en praktiserende muslim fra Tromsø. Da fotballstjernen John Arne Riise ble spurt om han vil ha en engelsk eller en norsk kjæreste og svarte: ”Norske damer er de beste uansett. Skal jeg ha kjæreste, må det være ei norsk jente. De er flottest og vakrest!” (*Dagbladet* 8/11 2005). Han ble ikke møtt med oppfølgingsspørsmål om hvorfor han liker norske jenter best eller spørsmål om han med ”norske jenter” også mener norske jenter med en annen etnisk bakgrunn enn han selv.

³⁰⁹ forskning.no 1/3-2002.

³¹⁰ Gullestad (1996) bruker begrepet ”transformert modernitet”.

verdifullt menneske blir således et menneske som gjør selvstendige valg. Informantenes fortellinger om ekteskap, i likhet med fortellingene om å bli muslim og å begynne med hijab, dreier seg i stor grad om valg. Saynab, Lubna, Kadife og de andre som hadde giftet seg vektla at de hadde, i hvert fall i siste instans, valgt sin ektefelle selv. Magnus Berg, som har studert unge svensk-tyrkere, påpeker at avstanden, asymmetrien og misforholdet mellom de muligheter til å velge sitt liv, som man subjektivt anser at man har, og det liv man faktisk og objektivt realiserer, ikke er unik for de unge svensk-tyrkerne (Berg 1994). Asymmetrien mellom subjektive forventninger og de objektive mulighetene til å virkeliggjøre disse er tvert imot typisk for senmoderniteten, ifølge Berg. Majoriteten har heller ikke ubegrensede muligheter, men disse begrensningene er det forsket mindre på, og innvandrere og spesielt muslimer ser ut til å symbolisere denne avstanden i offentligheten (ibid.:235, se også Bredal 2004).

Minoritetsungdommen står i en strukturell posisjon som tvinger frem refleksivitet. Som jeg har vært inne på tidligere hevder Giddens (1991) at senmoderne individer ikke har noe annet valg enn å velge. Jeg velger å formulere det på en annen måte; senmoderne individer preges av en valgdiskurs, som fører til at de ikke har noe annet valg enn å fremstille sine handlinger som valg. Spenningsfeltet mellom refleksivitet og kroppsliggjorte erfaringer og praksiser står her sentralt. Det er tydelig at dette blir mer maktpåliggende for den etniske minoriteten, enn for majoriteten, og at for minoriteten må også det som oppfattes som selvfølgelig presenteres som et valg.

Å giftes bort med tvang

I løpet av 1990-tallet gikk tvangsekteskap blant etniske minoriteter fra å være noe det knapt ble reflektert over i den norske offentlighet, til å bli nærmest et portvaktsbegrep (Howell og Melhuus 1994:21) i forhold til jenter med innvandrerbakgrunn i den norske integreringsdiskursen.³¹¹ Fokuset på, og debatten om, tvangsekteskap har stått sentralt i den norske innvandrings- og integreringsdebatten i store deler av informantenes oppvekst. Det var en debatt mange av de unge muslimene hadde et svært ambivalent forhold til. På den ene siden mente flere at debatten hadde vært med på å reise en intern debatt i de muslimske miljøene og en anerkjennelse av at tvangsekteskap forekommer selv om det er et klart

³¹¹ Selv om unge menn også utsettes for tvangsekteskap, er det unge kvinners skjebner som har vært fokuset i debatten (Bredal 2004). For en gjennomgang av den norske debatten om tvangsekteskap se Bredal ibid.

rettsprinsipp innen alle de muslimske lovskolene at både kvinnen og mannen skal gi sitt frivillige samtykke (Thorbjørnsrud 2001b og Vogt 2000). På den andre siden har det sterke fokuset på tvangsgifte vært med på å fremstille jenter med innvandrerbakgrunn, og spesielt muslimske jenter, som ofre i den norske kjønnede integreringsdiskursen. Tvangsekteskap var en de sakene de unge muslimene opplevde å bli konfrontert med og nærmest stilt til ansvar for. Som jeg har vært inne på i et tidligere kapittel, mente Dilara og Fatima at fokuset på tvangsekteskap tok fokuset bort fra andre viktige saker, som blant annet rasisme og diskriminering. Storhaugs bok om tvangsekteskap *Hellig tvang* (1998) kom ut året før jeg gjorde feltarbeid, og en TV2-dokumentar om tvangsekteskap, som i stor grad bygde på denne boken, ble sendt da jeg var ferd med å avslutte feltarbeidet. En av de unge kvinnene med pakistansk bakgrunn fortalte at hun hadde syntes det var tøft å måtte gå på universitetet dagen etter dokumentaren ble vist; hun følte at alle så på henne som ”en stakkar som skulle tvangsgiftes”.

Alle informantene var opptatt av å skille mellom tvangsekteskap og arrangert ekteskap (jfr. Bredal 2004, Jacobsen 2002), og forklarte tvangsekteskap som en tradisjon ”som ikke hadde noe med islam å gjøre”. Ingen av informantene snakket om sin egen situasjon som en tvangssituasjon. Det var derimot enkelte som fortalte om jenter de kjente som hadde blitt tvunget inn i ekteskap. Da Lubna og jeg snakket om tvangsekteskap fortalte hun om en venninne som ble giftet bort under tvang da hun var 16. ”Det er helt for jævlig” sa hun, ”men jeg tror ikke man får gjort noe med det uansett. Det har veldig mye med autoriteten til foreldrene å gjøre.” Lubna beskrev barnas vansker med å gå imot foreldrenes vilje, og samtidig stilte hun spørsmål ved utenforståendes rett til å blande seg. For Lubna er slike tvangssituasjoner, som venninnens, tragiske og nærmest håpløse. I likhet med flere av de andre informantene, ga Lubna uttrykk for at hun ikke trodde foreldregenerasjonen kom til å endre seg. Hun sa at hun håpet at det ville endre seg med tiden og at det ville bli ”lettere for neste generasjon”.

Innenfor sekkebetegnelsen ”arrangert ekteskap” finnes det ulike former og grader av medinnflytelse, og som både Bredal (2004) og Jacobsen (2002:190) påpeker er det vanskelig å måle hvor reell innflytelsen er fordi personer alltid måler sin innflytelse på situasjonen ut fra ett subjektive ståsted. Grensen mellom når foreldre gir uttrykk for ønsker og forhåpninger og

når de utøver psykisk press, kan være uklar. Både Vogt (2000:113) og Bredal (2004) beskriver ”mild tvang” og lojalitetskonflikter som de vanligste problemene. Som Saynab sa, hun ville ikke svikte sine foreldre med å velge en de ikke kunne godta.

Ekteskap – når og hvis

Lubna var 26 år og ferdig med utdannelsen da hun giftet seg. Hun så utdanning som et sentralt element i forhandlinger med foreldre om ekteskap; ”

Fordi hvis du ikke skulle utdanne deg hva gjør du da? Da blir du giftet bort når du er 15.

Monica: Så det blir en utvei for å utsette det?

Lubna: For å utsette det og for å få seg en bedre mann. For da kan du si at ”herregud, dere sendte meg tross alt på Universitetet, og da kan jeg ikke nøye meg med en bonde akkurat”.

Flere av de unge kvinnene mente i likhet med Lubna at det å ta høyere utdanning var en forsikring mot å måtte gifte seg for tidlig, og et middel til å kunne heve standarden på de ekteskaps partnere som eventuelt ble foreslått for dem. Enkelte fortalte at det brukte islam og islams vektleggelse av utdanning og kunnskap for både kvinner og menn som et argument for å vente med giftemål til etter fullført utdanning, i diskusjon med sine foreldre.³¹² Men det motsatte, at de unge jentene ville gifte seg tidlig, og at foreldrene ba dem tenke seg om og vente, var også tilfelle. Dilara var 19 år og sa at hun hadde lyst til å gifte seg snart. Foreldrene mente at hun ikke var moden nok ennå. Sevim, som hadde giftet seg da hun var 20 år, fortalte at faren hadde syntes hun var alt for ung til å gifte seg. Han mente at hun burde være ferdig med utdanningen sin før hun giftet seg. Her var det altså faren som brukte betydningen av utdanning som argument for å gifte seg senere, motsetning til de situasjoner Lubna beskrev.³¹³

Som jeg tidligere har vært inne på anerkjenner islam seksualiteten som en sterk kraft som, for å være positiv og ikke samfunnsnedbrytende, må holdes innen et ekteskapeleg samliv. Det eksisterer ikke sølibat institusjoner i islam, og Profeten Muhammed tok avstand fra munkevesenet og fremhevet ekteskapet nærmest som en plikt (Dahl 1992).³¹⁴ Selv om tanken på ekteskap og på hvordan de skulle finne en eventuell partner for mange var problematisk, så

³¹² I følge Lie gifter andregenerasjonsinnvandrere senere enn førstegenerasjonsinnvandrere. En endring som er spesielt markant blant de med pakistansk bakgrunn (Lie 2004:35).

³¹³ Av de unge kvinnene som ville gifte seg tidlig ble blant annet behovet for å bli voksen og selvstendig nevnt som grunn. Enkelte av kvinnene hadde i perioder bodd på hybel i forbindelse med studier, men de aller fleste bodde hjemme hos foreldrene til de giftet seg. Det å bo alene som ugift var ikke aktuelt for dem, hovedsakelig fordi de ikke fikk lov av foreldrene, men flere sa også at de ville syntes det var ensomt å bo for seg selv.

³¹⁴ Dette omtales blant annet i Koranen 24:32 ”Sørg for ekteskap for den enslige blant dere...” og i flere ”hadither”, for eksempel ”Ekteskap er min sunna; og enhver som fraviker min sunna fraviker meg”.

de aller fleste det som selvfølge at de en gang skulle gifte seg. Da Leila, en gang flere kvinner var samlet, sa at hun ikke ville gifte seg fordi hun heller ville konsentrere seg om religion, protesterte de andre kvinnene heftig, og sa at ekteskap var en viktig del av islam. En av kvinnene sa at hun heller ikke hadde spesielt lyst til å gifte seg, men at hun så på som noe hun måtte gjøre. De diskuterte frem og tilbake om det å gifte seg var ”fardh” (obligatorisk) eller ”sunna” (anbefalt) i islam. Leila var den eneste jeg møtte som sa at hun ikke skulle gifte seg.

Senere kommenterte Lubna Leilas utsagn:

Hun sier ”Jeg har ikke lyst til å jobbe og jeg har ikke lyst til å gifte meg. Jeg vil bare være religiøs. Tilbedelse det har jeg lyst til”. Men vi har jo ikke noen sånn nonnegreier i islam. Du kan ikke leve slik. Du kan ha det som en hobby, du kan gjøre det mer enn andre folk, men du må også leve et vanlig liv. Et ekteskadelig liv, det er også tilbedelse i islam. Bare det å føde et barn og oppdra et barn riktig - alt dette er tilbedelse. Jeg tror hun har misforstått litt når hun tror at tilbedelse er å lese i Koranen og be. Det er det jo selvfølgelig det også, men du skal leve et vanlig liv. Fordi alt er tilbedelse. Til og med det å spise er tilbedelse fordi du gjør noe med kroppen du har fått fra Allah. Du gjør noe for å ta vare på den.

Å velge å ikke gifte seg ble altså ikke sett på som et akseptabelt alternativ av det store flertallet av informantene. Å gifte seg var en religiøs og ideologisk norm både blant de unge muslimene og i foreldregenerasjonen, som ikke var lett å bryte.³¹⁵

”Arrangerte ekteskap” og ”henteekteskap” som etniske markører

Arrangerte ekteskap er den mest utbredte ekteskapsformen i verden og er en tradisjon i stadig endring i følge Bredal (2004) og Østberg (2003). Det er altså en rekke ulike praksiser som forsøkes favnes med begrepet arrangert ekteskap både emisk, av de som praktiserer det (for eksempel Saynab og Lubna) og etisk, av forskere (jfr. Bredal og Østbergs bruk av begrepet ”arrangert ekteskap”); fra å gifte seg med en som familien har valgt ut som man selv ikke har møtt (Saynab), til å finne sin partner selv, men hvor foreldrene blir med på den formelle planleggingen av bryllupet (Kadife). Bredal (2004) mener at de unges individuelle manøvrering og økt deltakelse ikke representerer en svekkelse av det arrangerte ekteskap, men er med på å styrke den. På et nivå er jeg enig, men det er paradoksalt at denne utvidelsen av begrepet ”arrangert ekteskap”, både i emisk og etnisk forstand, bare brukes om ekteskap inngått av etniske minoritetsgrupper. En rekke av disse ekteskapsinngåelser skiller seg ikke særlig fra ekteskapsinngåelse mellom etnisk norske ikke-muslimere, hvor avhengig av familie og sosial bakgrunn, foreldres, venners og miljøets innflytelse på valget av ektefelle og på

³¹⁵ Det sannsynlig at hvis man hadde spurt et utvalg av etnisk norske ikke-muslimske jenter i alderen 17-30 år, så hadde muligens ikke andelen som sa at de ikke ville gifte seg, eller bli samboer, vært meget stor der heller. Selv om vi har sett store endringer i ekteskapspraksiser i Norge, så er det å finne en å dele livet med, gjennom ekteskap eller samboerskap, fortsatt en svært sentral del av ”voksenlivet” for de fleste.

selve bryllupsseremonien, for eksempel på gjesteliste og i forhold til opprettholdelse av bestemte tradisjoner, kan være betydelig.³¹⁶ Lubna og jeg hadde en opplevelse av at våre følelser og erfaringer på dette området var sammenfallende. Den utvidede bruken av begrepet ”arrangert ekteskap” gir det en funksjon som etnisk markør. Det markerer forskjell mellom majoriteten og minoriteten, også der det ikke nødvendigvis er en forskjell. Bruken av begrepet arrangert ekteskap er dermed et eksempel på den klassisk barthianske forståelse av etnisitet, hvor etnisitet ikke nødvendigvis innebærer kulturell forskjell, kun forskjell i markeringene.

Noe av den samme mekanismen gjør seg også gjeldene i den økende bruken av begrepet ”henteekteskap” om transnasjonale ekteskap der en i Norge gifter seg med en i ”hjemlandet” som så flytter til Norge. I blant annet *Human Right Services* sterkt debatterte rapport ”Innvandring gjennom ekteskap” (2005), forutsettes det at alle ekteskap som inngås av første- eller andregenerasjonsinnvandrere, med personer som ikke bor i Norge, er inngått med personer i ”hjemlandet”. Ekteskap som blir inngått med en som bor i Danmark, Sverige eller liknende blir definert som ”henteekteskap” (Akram 2005, Herbjørnsrud 2005). Det vil si at dersom noen av de norske muslimene som var med på SMUF-konferansen i Stockholm hadde giftet seg med en svensk muslim de møtte der, og de hadde flyttet til Norge, ville det bli definert som et ”henteekteskap” (se neste avsnitt om organisasjoner og konferanser som møtesteder). I følge SSB er det flere etniske norske, enn første- og andregenerasjonsinnvandrere, som inngår transnasjonale ekteskap. Disse ekteskapene blir ikke omtalt som ”henteekteskap”. Begrepet ”henteekteskap” fungerer dermed også som etnisk markør.³¹⁷ Bruken av begrepet ”henteekteskap” er med på å opprettholde en etnisk skillelinje og markerer forskjell også der det ikke er forskjell. Begrepet gir assosiasjoner til personer som ”hentes” uten egen vilje. Den overlappende og ofte sammenblandede bruken av begrepene ”arrangerte ekteskap”, ”henteekteskap” og ”tvangsekteskap” i den norske integreringsdebatten, kombinert med et stort fokus på tragiske enkeltskjebner, er med på å konstruere et bilde, av at alle arrangerte og transnasjonale ekteskap er gjennomført med

³¹⁶ Ekteskap mellom etniske ikke-muslimske norske, som er resultat av for eksempel kontaktannonser, *speed-dating* osv. kan også forstås som en form for arrangerte ekteskap, men nevnes sjelden når det er snakk om arrangerte ekteskap.

³¹⁷ Forskjellen mellom ”arrangert ekteskap” og ”henteekteskap” i denne sammenhengen er at begrepet ”henteekteskap” i større grad enn ”arrangert ekteskap” er et begrep som brukes om og sjelden av de som eventuelt praktiserer det.

tvang (Herbjørnsrud 2005).³¹⁸ Dette kombinert med påstander, blant annet fra HRS sin side (HRS 2005:7), om at ”arrangerte”, endogame ekteskap og ”henteekteskap” hindrer integreringsprosessen og bidrar til en gettofisering, og at ”henteekteskap” gir til økt innvandring gjennom familiejenforening, fører til at innvandrerbefolkningens (i SSBs betydning av ordet) ekteskapspraksiser brukes politisk som argumenter for å skjerpe innvandringskontrollen. Denne politiseringen gir seg blant annet utslag i at antallet ekteskap som kan klassifiseres som ”henteekteskap” blir betydelig overdrevet.³¹⁹ Fokuset på integrasjonspolitikken har blitt fulgt av en stadig strengere flyktning- og innvandringspolitikk (Andersson 2000:3). Brah (1996) diskuterer tilsvarende problemstilling i forhold til Storbritannia og hevder at ideologiske konstruksjoner av asiatiske ekteskaps- og familienormer som et problem for britisk samfunn, brukes i legitimeringen immigrasjonsrestriksjoner. Hun viser blant annet til hvordan det såkalte ”arrangerte ekteskap”-systemet pekes ut som en mekanisme som asiater bruker for å omgå innvandringsrestriksjoner, og hvordan ugifte kvinner med asiatisk bakgrunn blir fremstilt som potensielle ”innvandringsforøkere”; det vil si hvordan enhver ugift kvinne med asiatisk bakgrunn ble forventet å gifte seg med en fra hjemlandet.

Benedicte Lie (2004) presiserer at det er vanskelig å si noe om hvordan ekteskapsmønsteret blant andregenerasjonsinnvandrere vil utvikle seg, fordi denne generasjonen er så ung og så få av dem har giftet seg. Vi vet foreløpig lite om i hvilken grad det å gifte seg med en med samme etniske (og religiøse) bakgrunn er et hinder for integrering, eller i hvilken grad det å gifte seg med en fra ”hjemlandet” vil hemme integreringsprosessen (Thorbjørnsrud 2004b:28). Betyr Lubnas ekteskap med Karim at hun ikke er integrert i det norske samfunnet? Krever integrering en viss grad av assimilering eller kan man si at de som deltar på sentrale samfunnsarenaer er integrert? På mange måter kan vi si at Saynabs ekteskap er en prototype på ”henteekteskap”. Hun giftet seg med en mann fra hjemlandet som familien hadde foreslått for henne. Vi kan ikke dermed konkludere med ekteskapsinngåelsen innebar et element av tvang og ikke var basert på kjærlighet. Jeg har tidligere i dette kapitlet problematisert forståelser av både valgfrihet og kjærlighet. Vi kan heller ikke konkludere med at ekteskapet

³¹⁸For eksempel HRS (2005:47), og i *Mot en ny underklasse* bruker Wikan begrepene ”bortgifte” og ”arrangert ekteskap” som synonymer for hverandre (1995:114), noe som gir et inntrykk av at arrangert ekteskap er preget av om ikke tvang så i hvert fall en passivitet fra jentenes side (Wikan skriver kun om jenter som giftes bort).

³¹⁹”Henteekteskap” utgjør ikke hovedtyngden av familiejenforeningene (Østberg i *Nyhetsbrev om norsk flyktninge- og innvandringspolitikk* 10.09.2003).

hennes vil hindre integrering. Saynab var en svært aktiv kvinne som deltok på mange arenaer i det norske samfunnet. Mannen hennes var også samfunnsmessig og politisk engasjert, og begynte på norskkurs med en gang han kom til Norge. Dette betyr ikke at det ikke eksisterer ekteskapsinngåelser basert på tvang (som sagt kjente enkelte av informantene venninner som var giftet bort med tvang), eller at ingen av de transnasjonale ekteskap som inngås vil være til hinder for integrering, noe de unge muslimene også er inne på når de pekte på avstanden i blant annet kjønnskultur mellom ”hjemlandet” og Norge. Det det betyr er at vi ikke kan trekke disse slutningene apriori, og at det er viktig å innse at dette er kompliserte problemstillinger.

Nye rom - organisasjoner og konferanser som møtesteder

Kadife giftet seg med en hun hadde møtt i de muslimske organisasjonene. I tillegg til å være et rom hvor de unge muslimene kunne lære om islam, utveksle tanker og stille spørsmål og oppleve fellesskap med andre muslimer, var organisasjonene og konferansene også steder hvor de kunne møte potensielle ektefeller (se også Jacobsen 2002). Det var flere par, i tillegg til Kadife og mannen, som hadde møtt hverandre i organisasjonene og som var i ”forhandlingsfase”, da jeg gjorde feltarbeid. SMUF-konferansen i Stockholm var sentral i så henseende. Konferansen var en mulighet til å treffe et bredere utvalg av unge muslimer med liknende bakgrunn og oppvekstserfaringer som en selv. I Sverige hadde flere ekteskap blitt etablert som en konsekvens av konferansen ble jeg fortalt. I forbindelse med turen til Stockholm sa Aisha:

Det er noe unge muslimer trenger. Det er problematisk for dem fordi de vokser opp i to kulturer, den norske og deres foreldres kultur. Det er viktig at de kan forenes om islam som er løsrevet fra kultur. Det gjør det også lettere for dem å møte ungdom fra andre kulturer, som er muslimer og som har liknende erfaringer som dem selv. Det er fint med disse turene til konferansen i Sverige for da kan de også møte et større utvalg av de foreldrene aksepterer som giftepartnere som er fra samme kultur, men som også er praktiserende muslimer og som er likende erfaringer fordi de har vokst opp i et vestlig land.

Å motta ekteskapstilbud på eller i etterkant av konferansen var ikke uvanlig. Det ble også fokusert på ekteskap av konferansens arrangører. Den siste kvelden på konferansen var et av punktene på programmet ”overraskning for nygifte”. Dette var det blitt annonsert for allerede dagen før, og alle som hadde giftet seg siden sist konferanse ble oppfordret til å melde seg. Fire par hadde meldt seg, og de ble ropt opp på scenen etter tur. Konferansieren takket de nygifte og delte ut gaver til dem. Ugifte ble oppfordret til å tenke på å gifte seg. ”Til neste år

er det kanskje flere nygifte oppe på scenen enn de som sitter igjen i salen. Inshallah³²⁰. Det ville vært fantastisk” avsluttet konferansieren.

Når tradisjonelle bånd, som utvidede familienettverk, endres eller svekkes, gjennom migrasjon eller gjennom andre samfunnsendringer, svekkes eller forsvinner de gamle ekteskapskanalene, og nye arenaer og nye kanaler formes.³²¹ Nettverk utenfor familien ble spesielt viktig for de som hadde liten eller ingen familie i Norge. En av kvinnene som hadde kommet til Norge alene som flyktning, og som ikke var gift, snakket ofte om hvordan det muslimske nettverket fungerte som en utvidet familie for henne:

Hvis man er i hjemlandet så har familien ansvaret for å få deg gift. Men her er man kanskje alene eller familien kjenner ikke så mange. Derfor er det fint å ha et slikt nettverk som det muslimske miljøet er. Man har ansvaret for eksempel for å finne en mann hvis man vil gifte seg. Vi ringer alltid rundt hvis man har hørt om en mann som vil gifte seg, for å høre om noen er interessert. Det er en dame i moskeen som alltid peker ut menn for meg. Hun pleier å ta meg med bort til forhenget [i moskeen], inn til der mennene er, og peke ut de som er single.

Venner og venninner, i eller utenfor organisasjonsnettverkene, formidlet kontakt med eventuelle ekteskapspartnere. Det andre fleretniske bryllupet som fant sted i løpet av min feltarbeidsperiode var resultat av slik formidling. Soraja, som hadde kommet til Norge som flyktning fra Bosnia, sa at hun ikke orket ”sjekking på diskoteker”, og at hun heller ville prøve å finne en mann på en mer seriøs måte. Hun gjorde det klart at hun ikke ville gifte seg med en med samme etniske bakgrunn som hun selv.³²² En venninne, med tyrkisk bakgrunn, fra det fleretniske muslimske nettverket, hadde introdusert Soraja for en av brødrene sine som også lette etter en å dele livet med. Soraja og denne broren falt for hverandre, og giftet seg kort tid etterpå. Som Jacobsen (2002:199) påpeker er førstegenerasjon ofte motvillige til å godta de nye ekteskapskanalene, noe foreldrene til Kadife hadde vært i begynnelsen, både fordi konsekvensen kan være par på tvers av etniske skillelinjer og fordi foreldrene mister kontroll over prosessen. De unge muslimene var derfor takknemlige for de parene som ”gikk foran og brøytet vei”, som en av de unge kvinnene kalte det. Det ble sagt at jo flere som giftet seg på tvers av etablerte skillelinjer, jo lettere ville det bli for andre. Setningen ”det blir lettere for neste generasjon”, ble her som i en rekke andre sammenhenger forkynt av informantene.

³²⁰ Arabisk: ”hvis Gud vil”.

³²¹ Dette gjelder ikke kun i migrasjonssituasjoner, men er også tilfellet i de land hvor ”arrangert ekteskap” tradisjonelt er blitt praktisert. Det er synlig gjennom blant annet det store antallet ekteskapsformidlingsbyråer og kontaktannonser som dukker opp (Anwar 1998:110, Thorbjørnsrud 2001b).

³²² Hun hadde sett hvilke konsekvenser ideer om etniske grenser og etnisk renhet kunne få, og ville ”bort fra det”, sa hun.

Ekteskap, religion og familie – noen mulige tendenser

De unges ønsker og forventninger i forhold til det å gifte seg var mange og motstridende. Lojalitet og respekt til foreldre, islamske idealer, romantiske kjærlighetsidealene, majoritetens idealer og krav om begrunnelser for minoritetens praksis var knyttet sammen. Jeg har forsøkt å vise hvordan ekteskap, kjærlighet og familie er område hvor refleksivitet møter innsosialiserte og kroppslige, prerefleksive holdninger og disposisjoner. Jeg mener Bredal er inne på noe viktig når hun skriver at vi ”for noen unges del bør se på familien som en meningsskapende tilhørighet i spenningsfeltet mellom refleksivitet og kollektivorienterte kroppsliggjorte disposisjoner ” (Bredal 2004:207). Her er vi ved kjernen av senmoderne identitet. Bredal påpeker videre at med økende refleksivitet blir kollektivorienteringen mindre selvsagt samtidig som det blir tydeligere hvor selvsagt den er. Dette er meget sentralt. Et eksempel på nettopp dette er Emine som står i spenningsfeltet mellom en individualistisk og en kollektivistisk ekteskapsforståelse. På den ene siden er det hun som skal gifte seg, og på den andre siden er det to familier som skal forenes, og derfor må hun, som enkeltperson, på et individuelt plan ”ta hensyn til en del ting” nettopp fordi hun ser betydningen av, og forholder seg til, den kollektivistiske forståelsen, både på et refleksivt og på et kroppsliggjort plan. I likhet med John F. Myles ser jeg ikke på det refleksive og det kroppslige som to atskilte, men som to overlappende kunnskapssystemer (Myles 2004). Språk og symbolske praksiser er deler av kroppsliggjorte erfaringer og praksiser, samtidig som de gir mennesket mulighet til refleksjon.

I sin doktoravhandling om ekteskapspraksiser blant unge norsk-asiatere påpeker Bredal at familien ”nok er et tregere felt enn religion” (Bredal 2004:74), og at religion kan sees som et mer avgrenset og kunnskapsbasert felt, der de unge muslimene har større muligheter til å utforme en posisjon uavhengig av foreldrene, enn det de kan for eksempel i forhold til ekteskapspraksiser.³²³ Bredal utdyper ikke hva hun legger i forståelsen av religion som et avgrenset og kunnskapsbasert felt, men slik jeg forstår Bredal mener hun at ekteskap er et område hvor de unge muslimene i større grad må forholde seg til familien og dens betydning enn for eksempel i diskusjoner og debatter om islams rolle i samfunnet og at dette forgår i

³²³ Bredal kritiserer Jacobsen for å i for liten grad forholde seg til koblingen mellom religion og familiens betydning i sin studie av unge norske muslimer. Bredal mener dette er tydelig der Jacobsen skriver om ekteskap (Jacobsen 2002) hvor hun, i følge Bredal, ser mer på informantens holdninger enn på praksis. Jacobsen selv argumenterer for at holdningene sier noe om de normative fellesskapene som etableres og om det hun ser som utviklingstendenser (ibid.).

rom som er avgrenset fra familien og dens betydning. Jeg er bare delvis enig. Sammenliknet med å ta i bruk hijab mot foreldrenes vilje eller å ha en annen forståelse av islam enn foreldrene, gir valg av ektefelle dypere og mer langvarige konsekvenser. At forholdet til familien har kommet tydeligere frem i informantenes fortellinger i forbindelse med ekteskap og i min behandling av disse fortellingene, bekrefter det. Samtidig var de unge muslimenes forståelse av, og forhold til, religion og familie nært knyttet sammen. For flere av de unge muslimene hang de valgene de tok i forhold til sin forståelse av og praktisering av islam sammen med, og hadde store konsekvenser for, hvordan de forholdt seg til familie, ekteskapsprosessen og til valg av ektefelle. Gjennom referanser til islam utformet de nye kjønnsroller, argumenterte for medbestemmelse eller selvbestemmelse i forhold til å velge ektefelle og i forhold til når de skulle gifte seg. Det faktum at konstitueringen av muslimske fleretniske rom og arenaer også resulterer i ekteskap, som i Kadifes tilfelle, er svært interessant i forhold til hvordan den muslimske etnogenesis vil utvikle seg. Det er når en reproduksjon av et religiøst fellesskap som overskrider etniske og nasjonale skillelinjer står i sentrum, isteden for reproduksjonen av etniske fellesskap, at produksjonen av en kollektiv identitet som ”norske muslimer” vil gjøre seg mest gjeldende (Jacobsen 2002:199). Kadifes og Sorajas bryllup, som var fleretniske og hadde utgangspunkt i det muslimske nettverket, kan forstås som deler av en begynnende tendens til utvikling av et norsk muslimsk identitetsfellesskap. Det behøver ikke bety at praksisen med etnisk endogami, som i Lubnas tilfelle, ikke fortsetter å være utbredt, men at det samtidig utvikles miljøer hvor fleretniske ekteskap vil være økende. Lubna, på den ene siden, og Kadife og Soraja, på den andre siden, representerer to ulike, men parallelle utviklingstendenser. Begge innebærer forhandling med foreldrene og en etablering av et henholdsvis norsk-pakistansk og norsk muslimsk miljø (disse miljøene er i aller høyeste grad overlappende), da alle tre giftet seg med menn som hadde vokst opp i Norge som dem selv. Denne utviklingen kan forstås som en del av en større integreringsprosess i det norske samfunnet. I forlengelsen av dette mener jeg at konstituering av et norsk muslimsk identitetsfellesskap må forstås som en del av det norske, ikke en motsetning til det.

Avslutning

Målet med denne oppgaven har vært å utforske konstituering av ung, kvinnelig, norsk, muslimsk identitet i Oslo. Jeg har argumentert for at religiøs identitet må forstås som en del av en aktiv prosess, ikke som "et etterheng" ved etnisitet eller en statisk "integreringshemmende størrelse". Jeg har forstått konstituering av en norsk, muslimsk identitet som aktiv respons på de utfordringer de unge muslimene har møtt i det norske samfunnet, og argumentert for at denne identitetsutformingen derfor må forstås som en del av "det norske". Jeg har fokusert på hvordan mennesker aktivt, gjennom praksis, skaper sine omgivelser og sin identitet i en kontinuerlig prosess innenfor bestemte maktrelasjoner. Gjennom å fokusere på det dialektiske forholdet mellom de relasjonelle og situasjonelle aspektene ved identitet og kroppsliggjorte praksiser, innenfor gitte maktstrukturer, har jeg forsøkt å bevege meg bort fra forståelsene av unge med innvandrerbakgrunn som enten "fanget mellom to kulturer" eller som "kompetente kulturpendlere løsrevet fra maktrelasjoner". Jeg har funnet Holland et al.s (1998) begreper *figured world* og *mediating device* fruktbare i analysen av informantenes meningsskapning og identitetskonstruksjon, og med utgangspunkt i en forståelse av at identitet alltid er kjønnnet har jeg argumentert for at de ulike *figured worlds* og *mediating devices* også er kjønnede. Jeg har argumentert for at NMU, MSS og nettverket tilknyttet disse organisasjonene kan forstås som en *figured world*. Jeg har vist hvordan "styrke gjennom motgang"-narrativene, diskursen om skillet mellom tradisjon og islam, bruken av hijab og "heltinnehistoriene" kan forstås som *mediating devices* tilknyttet kjønnede praksiser og verdier som informantene tok i bruk i sin motstand mot subjektposisjoner de fant begrensede. Gjennom bruk av disse *mediating devices* skapte de handlingsrom som var kjønnnet på nye måter og hvor de utviklet nye måter å være muslimske kvinner og menn på. Vektlegging av en muslimsk identitet og referanser til en styrket kvinneidentitet i islam gjorde de unge muslimske kvinnene mindre utsatt for beskyldninger om "fornorskning" og ga dem mulighet til å argumentere mot både "vestlige" stereotypier og fordommer mot islam som en aggressiv og kvinnefiendtlig religion, og det de oppfattet som kvinneundertrykkende tradisjoner i sine/foreldrenes kulturelle bakgrunn. Samtidig har jeg argumentert for at motstand ikke kan forstås løsrevet fra maktrelasjonene og at de nye handlingsrom, eller *figured worlds* hadde sine begrensninger og var bundet opp til maktrelasjoner som også var kjønnede. Det handlingsrommet som ble skapte gjennom

referanse til islam bar med seg begrensninger i form av religiøse fortolkninger gjort av mennesker, i og utenfor organisasjonen, som hadde mer symbolsk kapital, blant annet i form av bestemte former for kunnskap om islam, enn andre. Den norske majoritetsbefolkningens reaksjoner på muslimenes ”annerledeshet” og på de ulike *mediating devices* de tok i bruk, kunne også virke begrensende, for eksempel ved at kvinner med hijab opplever å bli ekskludert fra arbeidsmarkedet.

Informantene hadde et identitetspolitisk prosjekt som var basert på en ”strategisk essensialisme”, som innebar at ”gruppens” forskjell utad og likhet innad ble vektlagt. Jeg har forsøkt å vise at hva som utgjorde ”gruppen”, det vil si hvem informantene identifiserte seg med varierte kontekstuelt. Sentrale variabler i denne sammenheng var kjønn, generasjon, etnisitet og religion. Samtidig som de hadde et identitetspolitisk prosjekt som innebar en strategisk essensialisme var de unge muslimene opptatt av å være en del av det norske samfunnet. Utviklingen av en norsk, muslimsk identitet slik den ble konstituert i NMU, MSS og blant informantene, innebar dermed både en etnifisering av den muslimske identiteten, og en deltakelse i og utviding av ”det norske”. Informantene var aktive deltakere i det norske samfunnet gjennom studier, jobb og organisasjonsvirksomhet. Flere av informantene deltok i samfunnsdebatten gjennom organisasjoner, debatter, leserinnlegg og liknende. De utfordret etablerte forståelser av hva det vil si å være norsk og hva det vil si å være muslim, noe som er avgjørende for at Sameens ønske om at det skal ”holde” å si at man er ”norsk og muslim”, skal kunne oppfylles. Dette betyr ikke at det er den eneste måten å være norsk på for unge med muslimsk bakgrunn. Det finnes andre posisjoner, for eksempel norsk-pakistansk eller ”desi”³²⁴. Jeg har imidlertid forsøkt å vise hvordan den hegemoniske forståelsen av identitet og opprinnelse i Norge, både blant etniske norske og norske med innvandrerbakgrunn, og konstitueringen av islam som ”det nye fiendebildet” og som etnisk kategori i hele Europa, har vært med på å skape en etnogeneseprosess som har fremmet denne responsen blant informantene.

Informantenes vektlegging av valg og refleksivitet i forhold til islam er del av en generell kulturell prosess i en senmoderne verden. Inspirert av Giddens (1991, 1997) og Gullestad (1996) har jeg argumentert for at det er utviklet en valgdiskurs, men der Giddens hevder at

³²⁴ Et emisk begrep som i økende grad tas bruk om diaspora indere og pakistanere.

det kreves at vi tar valg, har jeg også pekt på at det kreves at våre handlinger fremstilles som valg. Det betyr ikke at alle aspekter ved våre handlinger er oppe til refleksjon. Dette spenningsfeltet mellom refleksivitet og mer prerefleksive, kroppsliggjorte erfaringer og praksiser oppfatter jeg som sentralt. Valg og refleksivitet er sentrale aspekter i senmoderne narrativer, men narrativer er retrospektive i den forstand de fortelles i ettertid, og de er forstått og fortolket i forhold til senere hendelser. Valg individer tar kan dermed ofte være ubevisste og bli bevisstgjort gjennom en refleksjon i retroperspektiv.

Selv om det refleksive aspektet og vektleggingen av valg er generelle aspekter ved senmoderne identitet, har jeg forsøkt vise at de unge muslimenes refleksjon sto i en bestemt maktrelasjon. Hva en er refleksiv overfor, er avhengig sosial posisjonering i forhold til bestemte diskurser. Hvilke diskurser det er snakk om, er igjen avhengig av hvem som har makt i til å i gang sette diskurser. Informantene sto i en strukturell situasjon som fremtvang refleksivitet og hvor det ble avkrevd begrunnelser på områder og i situasjoner hvor majoriteten ikke ble møtt med de samme krav til begrunnelse. Dette handler om muslimers stigmatiserte minoritetsstatus i Norge, og om generelle maktforhold i verden, det vil si om hvem som har makt til å definere hva som er ”naturlig” og ”likt” og hva som er ”unaturlig” og ”forskjellig”.

Når det gjelder de muslimske organisasjonene har MSS opprettholdt sine aktiviteter, mens NMU ble oppløst et par år etter at jeg avsluttet feltarbeidet. På spørsmål om hvorfor NMU ikke har opprettholdt driften, svarte en av de tidligere lederne i NMU at den muslimske befolkningen i Norge fremdeles i stor grad er opptatt av kulturelle tilhørighet på bekostning av islamsk tilhørighet, og at dette var med på å vanskeliggjøre NMUs ønske om å være med å bygge en islamsk plattform på tvers av kulturelle og etniske forskjeller. Dette viser at det foregår en kontinuerlig forhandling om islam og hva det å være muslim innebærer; om hvem som kan sies *speaking in the name of the Umma* (McLoughlin 1996:227).

Etter at jeg avsluttet mitt feltarbeid har en rekke viktige hendelser funnet sted på globalt, nasjonalt og lokalt plan, som har hatt innvirkning på konstitueringen av muslimsk identitet i Norge. Av globale hendelser er terrorangrepet i New York 11/9-01 etterfulgt av invasjonen av Afghanistan og Irak, og drapet på Theo van Gogh i Nederland sentrale hendelser. Av

nasjonale hendelser kan Kadra-saken³²⁵, i tillegg til drapet på Fadime Sahindal, en sak som riktignok utspant seg i Sverige, men fikk stor oppmerksomhet her tillands, nevnes. Som jeg har skrevet tidligere må innvirkningene av alle slike hendelser studeres empirisk på lokalt plan. Utviklingen etter at karikaturene av Profeten Muhammad sto på trykk i *Jyllands Posten*, *Magazinet* og etter hvert i en rekke aviser i flere land, viser ettertrykkelig den kompliserte dialektikken mellom det globale og det lokale. Jeg vil tro at de beskrivelser de unge muslimene i min studie ga av erfaringer med det å vokse opp som muslim i Norge under Gulfkrigen 1 og Rushdieaffæren, og min analyse av dem, gir viktige innspill i forståelsen av hvordan det er å vokse opp som muslim i Norge i dag og i årene som kommer; jeg tenker da spesielt på ytre kategoriseringsprosessers betydning i identitetsutviklingen.

Det forrige kapitlet om ekteskap, pekte fremover mot en ny fase i de unge muslimenes liv. Å bevege seg fra en studenttilværelse til å bli arbeidstaker, fra å bo hjemme hos foreldrene til å flytte ut og gifte seg og etablere en egen familie, endrer fokus og tidsbruk. For flere betydde det at deres engasjement i NMU og MSS opphørte. Det betyr ikke at engasjementet i konstitueringen av en felles norsk muslimsk plattform opphører, men at måten det gjøres på og hvilke aspekter ved en muslimsk identitet som oppfattes som essensielle, endres. En interessant problemstilling som fordrer videre studier er på hvilke måter de unge muslimene viderefører sitt identitetspolitiske prosjekt i den nye livsfasen. Tar de med seg den *figured world*, og de kjønnsforståelser de utviklet i og rundt NMU og MSS inn i etableringen av egen familie? Hvordan påvirker dette i så fall for eksempel ansvarsfordelingen i forhold til økonomi og barneoppdragelse? Hvordan påvirker deres ideer, verdier og praksiser i forhold til kjønn oppdragelsen av eventuelle egne barn? De unge muslimene er en del av det norske samfunnet og hvordan de løser disse problemstillingene vil være formet av, og vil være med å forme, det norske samfunnet i fremtiden.

³²⁵ En reportasje i tv-programmet *Rikets Tilstand* i oktober 2000 viste Kadra Noor, en ung kvinne med somalisk bakgrunn, som ved hjelp av skjult kamera skjult mikrofon avdekket at enkelte norske imamer ikke tok klar avstand fra omskjæring av kvinner.

Litteraturhenvisninger:

- Abu-Lughod, Lila (1986): *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley og Los Angeles
- Abu-Lughod, Lila (1990): "The Romance of Resistance: Tracing Transformation of Power through Bedouine Women" i *American Ethnologist* Vol.17:1
- Abu-Lughod, L (1991): "Ch.8: Writing against culture" i *Recapturing Anthropology*, Richard G. Fox (red.), School of American Research Press, Santa Fe
- Abu-Lughod, L og Cathrine A. Lutz (1990): "Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life" i *Language and the politics of emotion*, L. Abu-Lughod og C.A. Lutz (red.), University Press, Cambridge
- Ahmed, Leila (1992): *Woman and Gender in Islam*. Yale University Press, New Haven og London
- Ahlberg, Nora (1990): *New challenges, old strategies: themes of variation and conflict among Pakistani Muslims in Norway*. Avhandling utgitt av Finnish Anthropological Society, Helsinki
- Akram, Athar (2005): Rapport om HRS rapporten "Innvandring gjennom ekteskap", <http://islam.weblogg.no/>
- al-Kubaisi, Walid (1996): *Min tro, din myte: islam møter norsk hverdag*. Aventura, Oslo
- al-Kubaisi, Walid (2004): "Den sanne historien om slør og skaut i islam" i *Aftenposten*, 03.02.2004
- al-Kubaisi, Walid (2005): "Mellom to idealer" kronikk i *Klassekampen* 11.03. 2005
- Ali, Mah-Rukh (1997): *Den sure virkeligheten*. Tiden Norsk Forlag, Oslo
- Ali, Sardar (2000): *Gender and Human rights in Islam and International Law*. Kluwer Law International, Boston, Haag og London.
- Amundsen, Bård (1992): "Islam i mediene" i *Fellesskap til besvær? Om nyere innvandring til Norge*, Long Litt Woon (red.), Universitetsforlaget, Oslo
- Anderson, Benedict (1992): *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung og spridning*. Daidalos, Göteborg
- Andersson, Mette (2000): *All five fingers are not the same. Identity work among ethnic youth in an urban Norwegian context*. Senter for samfunnsforskning, University of Bergen

- Andersson, Mette (2002): "Andre generasjon som indikator for kulturell og sosial forandring" i *Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner 1997-2001. Resultater fra 20 forskningsprosjekter*. Norges forskningsråd
- Anwar, M (1979): *The myth of return: Pakistanis in Britain*. London, Heinemann,
- Anwar, M (1998): *Between Cultures. Continuity and Change in the Lives of Young Asians*, Routledge, London og New York
- Ardener, Edwin (1977): "Belief and the Problem of Women" i *Perceiving Women*, Shirley Ardener (red.), J.M. Dent & Sons, London
- Asad, Talal (1986): "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Papers Series*, Center for contemporary Arab Studies, Georgetown University
- Ask, Karin og Marit Tjomsland (red.) (1998): *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Berg, Oxford og New York
- Ballard, Roger (1994): "Introduction: the emergence of desh pardesh" i *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, R. Ballard (red.), Hurst, London
- Barth, Fredrik (1969): "Introduction" i *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Fredrik Barth (red.) Universitetsforlaget, Oslo
- Barth, Frederik (1993): *Balinese Worlds*. University of Chicago press, Chicago
- Bauman, Zygmunt (1990): "Modernity and Ambivalence" i *Theory, Culture & Society*. Vol 7.
- Bauman, Zygmunt (2000): *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge
- Bateson, Gregory (1979): *Mind and Nature: Necessary Unity*, Fontana, Glasgow
- Benjnouh, Lára Samira (2001): *Å bære eller ikke bære: forhold til hijab, tro og tradisjon blant unge muslimske kvinner i Frankrike*, hovedoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo
- Berg, Magnus (1994): *Seldas andra bröllup*. Idrottenstrykkeri, Göteborg
- Berger, Peter (1993): *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*. Vidarforlaget, Oslo
- Berger, Peter, Birgitte Berger og Hansfried Kellner (1974): *The Homeless Mind: modernization and consciousness*, Random House, New York
- Blom, Svein (2001): "Økt bokkonsentrasjon blant innvandrere i Oslo – er toppen snart nådd?" *Samfunnsspeilet* nr.2/2001
- Blom, Svein (2002): "De holder seg for seg selv" i *Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner 1997-2001. Resultater fra 20 forskningsprosjekter*. Norges forskningsråd

- Borchgrevink, Tordis (1987): *Kjærlighetens Diktatur. Kjønn, arbeidsdeling og modernitet*. Occasional Papers in Social Anthropology nr. 21, Universitetet i Oslo
- Borchgrevink, Tordis (1999): *Multikulturalisme: tribalisme – bløff – kompromiss? Debatter om det flerkulturelle samfunn*. Rapport 99: 3, Institutt for samfunnsforskning.
- Borchgrevink, Tordis (2003): "Et ubehag i antropologien. Profesjonelle dilemmaer på den flerkulturelle hjemmebane" i *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Gyldendal akademiske, Oslo.
- Borchgrevink, Tordis og Grete Brochmann (2003): "Det generøse forræderi" i *Tidsskrift for samfunnsforskning* nr.1/2003, Universitetsforlaget, Oslo
- Bouras, Mohammed (1998): *Islam i Norge*, Millenium, Oslo
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University press, Cambridge
- Bourdieu, Pierre (1995): *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Bourdieu, Pierre og Loïc J.D. Wacquant (1995): *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for analyse*, Det norske samlaget, Oslo
- Bourke, Joanne (2005): *Fear. A Cultural History*. Virago Press Ltd,
- Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora*, Routledge, London og New York
- Bredal, Anja (2004): "Vi er jo en familie" *Arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater*. Dr. polit avhandling. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo
- Breivik, Jan Kåre (1997): *Å leve i eksil: Identitetsproblemer og moralske dilemmaer i norsk eksil*. Forlaget Migrasjonslitteratur, Bergen
- Brochman, G, T. Borchgrevink og J. Rogstad (red.) (2002): *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*. Gyldendal Akademisk, Oslo
- Burkitt, Ian (1999): *Bodies of Thought. Embodiment, Identity and Modernity*. SAGE Publications, London; Thousand Oaks, New Dehli
- Chouliaraki, Lilie (2002): "Refleksivitet og senmoderne identitet: et studie i mediediskurs" i *Diskursteorien på arbeid*, Bech Dyrberg, Dreyer Hansen og Torfing (red.) Roskilde Universitetsforlag, Fredriksberg
- Christiansen, Connie C. og Lene K.Rasmussen (1994): *At vælge sløret. Unge kvinder i politisk islam*. Forlaget Sociologi,

- Cleveland, William L.(1994): *A History of the Modern Middle East*, Westview Press, Boulder, San Francisco og Oxford
- Clifford, J. (1988): *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Artplain*, Harvard University Press, Cambridge, Mass
- Cohen, Anthony (1992): "Self-conscious anthropology" i Okely og Callaway (red.) *Anthropology & Autobiography*. ASA Monographs 29, Routledge, London
- Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge
- Dahl, Tove Stang (1992): *Den muslimske familie: en undersøkelse av kvinners rett i islam*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Delaney, Carol (1995): "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey" i *Naturalizing Power: Essays In Feminist Cultural Analysis*. Sylvia Yanagisako og Carol Delany (red.), Routledge, NewYork og London
- Dessau, Nina (2005): "Norge på full fart vekk fra det norske" i *Samtiden* 3/5, Aschehoug
- Eicher, Joanne B. (red.) (1995): *Dress and Ethnicity Change Across Space and Time*. Berg, Oxford
- Eriksen, T.H. (1991): "The cultural contexts of ethnic differences" i *Man* 26, 1
- Eriksen, T.H. (1993a): *Typisk norsk. Essays om kulturen i Norge*, C. Huitfeldt Forlag A/S, Oslo
- Eriksen, T.H. (1993b): *Ethnicity and nationalism. Anthropological Perspectives*. Pluto Press, London og Colorado
- Eriksen, T.H. (1995): *Det nye fiendebildet*. Cappelen, Oslo
- Eriksen, T.H. (1996): *Kampen om fortiden. Et essay om myter, identitet og politikk* Aschehoug, Oslo
- Eriksen, T.H. og Ingjerd Hoëm (1999): "Norske diskurser om kulturell annerledeshet." I *Norsk Antropologisk Tidsskrift*. 2/1999. Universitetsforlaget, Oslo
- Eriksen, T.H. (2004): "Hijaben og 'de norske verdiene'" i *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Njål Høstmælingen (red.), Abstrakt forlag A/S,
- Fadel, Urika Holm (1999): "Skikk følge eller land fly. Danske forståelser av kulturell forskjellighet" i *Den generende forskjellighet. Danske svar på den stigende multikulturalisme*, Peter Hervik(red.). Hans Reitzels forlag, København
- Fagerlid, Cicilie (2001): *Beyond Ethnic Boundaries? British Asian Cosmopolitans* Hovedoppgave ved Universitetet i Oslo, Institutt for sosialantropologi

- Fagerlid, Cicilie (2005): "Antropologi uten radikal annerledeshet: når informantens og antropologens kunnskapsprosjekter konvergerer" i *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 2/2005, Universitetsforlaget, Oslo
- Farstad, Gunhild R. (2004): "'Jeg liker å være hjemme' Feministiske utfordringer i en flerkulturell kontekst" i *Andre bilder av "de andre"*, Øivind Fuglerud (red.) Pax Forlag A/S, Oslo
- Fauske, Halvor (1998): "Anthony Giddens: Identitet som selvrefleksjon" i *Modernitet. Refleksjoner og idebrytninger*. E. L'orange Fürst og Ø. Nilsen (red.) Cappelen Akademisk Forlag, Oslo
- Fischer, Michael og Mehdi Abedi (1990): *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. University of Wisconsin Press. Madison, Wisconsin
- Foucault, Michel (1972): *The Archaeology of Knowledge*, Tavistock Publications, London
- Foucault, Michel (1978): *The history of sexuality*. Vol.1: An introduction. Random House, New York Penguin, Harmondsworth
- Friedman, Jonathan (1995): "Global Systems, Globalisation and the Parameters of Modernity" i *Global Modernities*. M. Featherstone, S. Lash og R. Robertson (red.). Sage Publications, London.
- Friedman, Jonathan (2000): *Cultural Identity and Global Process*, Sage Publications, London, Thousand Oakes og New Delhi.
- Frøystad, Kathinka (2003): "Forestillingen om det "ordentlige" feltarbeid og dets umulighet i Norge" i *Nære steder, nye rom. Utfordringer for antropologiske studier i Norge*. Rugkåsa og Thoresen (red.) Gyldendal akademiske, Oslo.
- Fuglerud, Øivind (2001): *Migrasjonsforståelse. Flytteprosesser, rasisme og globalisering*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Fuglerud, Øivind (2003): "Generøst forræderi, eller sosialantropologisk vådeskudd" i *Tidsskrift for samfunnsforskning* 1/2003, årgang 44.
- Fürst, Elisabeth L'orange (1995): *Mat et annet språk. Rasjonalitet, kropp og kvinnelighet*, Pax Forlag, Oslo
- Gellner, Ernest (1992): *Postmodernism, Reason and Religion*. Routledge, London
- Ghalegolabi, Mehad (2000) "Slør i Vesten" i *Ung Muslim*, Allkopi

- Giddens, Anthony(1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge.
- Giddens, A (1994): "Living in a Post-Traditional Society", i *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Society*, U. Beck, A. Giddens og S. Lash (red.), Polity, Cambridge.
- Giddens, A (1997): *Modernitetens konsekvenser*. Pax Forlag AS, Oslo
- Goffmann, Erving (1971): *The presentation of self in everyday life*. Allan Lane/The Penguin press, London
- Goody, J. and Watt, I. (1968): *The Consequense of Literacy. Literacy in Traditional Societies*. Cambridge University Press, Cambridge
- el-Guindi, Fadwa (1999): *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*. Berg, Oxford og New York
- Gressgård, Randi(2005): "Muslimen med slør, anorektikeren og den transseksuelle; Hva har de til felles?" Kilden.forskningsraadet.no
- Gullestad, Marianne (1996): *Hverdagsfilosofier*. Universitetsforlaget.
- Gullestad, Marianne (1999): "Kunnskap for hvem? Moderne virkeligheter og utfordringer for sosialantropologien" i Norsk antropologisk tidsskrift 2/1999, Universitetsforlaget, Oslo
- Gullestad, Marianne (2002): *Det norske sett med nye øyne*. Universitetsforlaget, Oslo
- Gullestad, Marianne (2003): "Kunnskap for hvem? Refleksjoner over antropologisk tekstproduksjon, formidling og tilbakeføring" i *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*, Rugkåsa og Thoresen (red.) Gyldendal akademiske, Oslo
- Hall S., C. Critcher, T. Jefferson, J. Clarke, B. Roberts (1978): *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*. Macmillan, London
- Hastrup, (1992): "Writing ethnography: state of the art" i *Anthropology and autobiography*, Judith Okely og Helen Callaway (red.) ASA Monographs 29. Routledge, London and New York
- Hendrickson, Hildi (red.) (1996): *Clothing and Difference. Embodied Identities in Colonial and post-Colonial Africa*. Duke University Press, Durham og London
- Herbjørnsrud, Dag (2005): "Legg om debatten", leder i *Ny tid*, 01.10.2005
- Hervik, Peter (red.)(1999): "Forskellighetens logikk: Fremstillingen, forestillingen og forskningen" i *Den generende forskjellighet. Danskenes svar på den stigende multikulturalisme*, Peter Hervik (red.) Hans Reitzels forlag, København

- Hobsbawm, Eric (1992): "Introduction" i *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm og Terence Ranger (red.), Cambridge University Press, Cambridge
- Hoëm, Ingjerd (1994): "Orientalisme – implikasjoner av Edward Saids ideer for antropologien" i *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 2/1994, Universitetsforlaget, Oslo
- Hoëm, Ingjerd (1999): "II Representasjoner av relasjoner og forskjeller" i "Norske diskurser om kulturell annerledeshet" i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*. 2/1999. Universitetsforlaget, Oslo
- Holland, Dorothy, William Lachicotte Jr, Debra Skinner og Carol Cain (1998): *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Harvard University Press, Cambridge og London
- Howell, Signe (2001): "Feltarbeid i vår egen bakgård: noen refleksjoner rundt nyere tendenser i norsk antropologi" i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 1-2/2001 Universitetsforlaget, Oslo
- Howell, Signe og Marit Melhuus (1994): "Introduksjon" i *Fjern og nær. Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*, S. Howell og M. Melhuus (red.), Ad Notam Gyldendal, Oslo
- Human Right Service (HRS) (2005): HRS rapporten "Innvandring gjennom ekteskap"
- Hvinden, Bjørn (red.) (2000): *Romanifolket og det norske samfunnet*, Fagbokforlaget, Bergen
- Håland, Inger og Gunnlaug Daugstad (2003): "Den kjønnsdelte arbeidsmarknaden" i *Samfunnspeilet* 6/2003, Statistisk sentralbyrå
- Jacobsen, Christine (1998): *Å vende tilbake til islam. Islamisering, kjønn og identitet i en fransk kontekst*. Hovedoppgave ved Institutt for sosialantropologi, UiB
- Jacobsen, Christine (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*. Unipax, Oslo
- Jacobsen, Christine og Randi E. Gressgård (2002): "En kvinne er ikke bare en kvinne. Kjønnspromblematikk i et flerkulturelt samfunn" i *Kjønnsrettferdighet. Utfordringer for feministisk politikk*, Cathrine Holst (red.), Gyldendal Akademiske, Oslo
- Jacobson, Jessica (1998): *Islam in Transition. Religion and identity among British Pakistani youth*. Routledge, London og New York
- Jacobson, Maja (1994): *Kläder som språk och handling. Om unga kvinnors användning av klädelsen som kommunikations och identitetsskapande medel*. Carlssons Bokförlag, Stockholm

- Jarl, Anita A.(2004): *Identitet og kulturelle prosesser blant kvinner med indisk bakgrunn i Norge*. Hovedoppgave ved Institutt for sosialantropologi, UiO
- Jenkins, Richard (1994): "Rethinking ethnicity: identity, categorization and power" i *Ethnic and Racial Studies* Vol. 17, 2/1994
- Kapoor, Nita (1992): "Stakkars kryp eller satanistiske bøller? Noen trekk ved framstillingen av innvandrere i norske aviser" i *Fellesskap til besvær? Om nyere innvandring til Norge*. Long Litt Woon (red.), Universitetsforlaget, Oslo
- Kaya, Mehmed (1998): *Muslimske innvandreres tilpasningsmåter i det norske samfunnet*. Doktorgradsavhandling, Institutt for sosiologi og statsvitenskap, NTNU
- Kepel, Gilles (1997): "Islamic Groups in Europe: Between Affirmation and Social Crisis" i *Islam in Europe. The politics of religion and community*, Vertovec og Peach (red.), Macmillian Pres LTD, London
- Kjeldstadli, Knut (2002) "Norsk innvandringshistorie 900 – 2000" i *Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner 1997-2001. Resultater fra 20 forskningsprosjekter*. Norges forskningsråd
- Kondo, Dorinne (1990): *Crafting Selves. Power, gender, and discourse of identity in a Japanese workplace*. The University of Chicago Press, Chicago and London
- Koranen. Norsk-arabiskutgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg, Universitetsforlaget, Oslo
- Krossøy, Bente (1999): *Å velge islam. Samtaler og samvær med ti nordafrikanske kvinner i Norge*. Forlaget Migrasjonslitteratur,
- Kristensen, Guro Korsnes (2003): *Hijab – islams fakkell*. Hovedoppgave ved Sosialantropologisk institutt, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
- Lakoff, George (1987): *Women, Fire, and Dangerous Things – What Categories Reveal about the Mind*. University of Chicago press, Chicago og London
- Larsen, Lena (2004): "Tekst, tolkning og sosial endring" i *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Njål Høstmælingen (red.), Abstrakt forlag, Oslo
- Leirvik, Oddbjørn (1990): *Møte med islam*. Pax, Oslo
- Leirvik, Oddbjørn (1996): *Religionsdialog på norsk*. Pax Oslo
- Leirvik, Oddbjørn (1997): *Islam i Norge*. Oversikt med bibliografi. Elektronisk versjon som kontinuerlig oppdateres. <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html>
- Lévi-Strauss, Claude (1966): *The Savage Mind*. Chicago University Press, Chicago

- Lie, Benedicte (2004): "Ekteskapsmønstre i det flerkulturelle Norge", Rapporter 2004/1, Statistisk sentralbyrå
- Lien, Inger Lise (1991): "En god forsker eller et godt menneske" i *Nytt norsk tidsskrift*, 8(2)
- Lien, Inger Lise (1993): "Når gjestene kritiserer vertskapet" i *Aftenposten* 13.08.1993
- Lien, Inger Lise (1997): *Ordet som stempler djevlene*. Aventura, Oslo
- Lien, Inger Lise(2002): "Ære, vold og kulturell endring i Oslo indre by" i *Nytt Norsk Tidsskrift* 1/2002
- Lien, Marianne (2001): "Likhet og verdighet" i *Likhetens paradokser. Antropologiske undersøkelser i det moderne Norge*. Marianne Lien, Hilde Lidén og Halvard Vike (red.), Universitetsforlaget, Oslo
- Lindstad, Merete(1992):"Jævla same- jævla innvandrere" i *Fellesskap til besvær? Om nyere innvandring til Norge*. Long Litt Woon (red.), Universitetsforlaget, Oslo
- Macloed, A. E. (1991): *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. Columbia University Press, New York
- Mahmoody, Betty og William Hoffer (1989): *Ikke uten min datter*,
- Marcus, George (1992): "Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth-century modernity worldwide" i *Modernity and Identity*, Scott Lash og Jonathan Friedman (red.) Blackwell, Oxford
- Marcus, George og Michael Fischer (1986):*Anthropology as a Cultural Critique. An Experimental Moment in Human Science*. University of Chicago Press, Chicago
- Mauss, Marcel (1979): "Part III: A Category of the Human Mind & Part IV: Body Techniques" i *Sociology and Psychology*. Routledge, London
- Mauss, Marcel (1995): *Gaven*, Cappelen Akademiske Forlag, Oslo
- McLoughlin, Sean (1996): "In the name of the umma: Globalization, 'Race' Relations and the Muslim Identity Politics in Bradford" i *Political participation and identities of muslims in non-muslim states*, W.A.R. Shadid og P.S. Van Koningsveld (red.), Kok Pharos Publishing House, Kampen
- Mernissi, Fatima (1991): *Woman and Islam. An Historical and Theological Enquiry*, Basil Blachwell, London
- Metcalf, Barbara Daly(1996): "Introduction: Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities" i *Making Muslim Space in North America and Europe*, B.D. Metcalf (red.)

- University of California Press, Berkeley og Los Angeles, California
- Mile, Kristin (2004): "Diskriminering av kvinner" i *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?*, Njål Høstmælingen (red.), Abstrakt forlag, Oslo
- Modood, Tariq (1998): "Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups" i *Journal of Political Philosophy*, Vol.6 4/1998
- Moore, Henrietta (1994): *A Passion For Difference*. Polity Press, Cambridge
- Moshuus, Geir (2004): "Samtaler med Aki. Det jeg lærte av å lære om gangsta-rap" i *Andre bilder av "de andre"*, Øivind Fuglerud (red.) Pax Forlag A/S, Oslo
- Mubashir, Noman (2001): "Stå på!" i *Svart på hvitt*, Hadia Tajik(red.), Tiden Norsk Forlag, Oslo
- Mushen, Zana og Andrew Crofts (1992): *Solgt*, Hjemmets Bokforlag, Oslo
- Myles, John F. (2004): "From Doxa to Experience. Issues in Bourdieu's Adaption of Husserlian Phenomenology" i *Theory, Culture and Society*. Volum 21 2/2004
- Mørck, Yvonne (1998): "Gender and Generation: Young Muslims in Copenhagen" i *Muslim European Youth Reproducing ethnicity, religion, culture* S. Vertovec and A.Rogers (red.), Aldershot, Ashgate,
- Mørck, Yvonne (2000): "Hyphenated Danes: Contested fields of Gender, Generation, and Ethnicity", i *Young* vol.8 3/2000
- Naguib, Saphinaz-Amal (1999): "Response to: Anne Hege Grung & Lena Larsen, Christian and Muslim Women in Norway, in Dialogue With and Without Veil", Innlegg på seminaret Gender and Interreligious Dialogue, Oslo, Det teologiske fakultet, 15-16 januar 1999
- Naguib, Saphinaz-Amal (2001): *Moskes in Norway*, Novus Forlag, Oslo
- Narayan, Uma (1997): *Dislocating cultures. Identities, tradition and third world feminism*. Routledge, New York
- Nielsen, Jørgen (1992): *Muslims in Western Europe*. Edinburgh University Press, Edinburgh
- Norman, Karin (1999): "Phoning the field. Meanings of place and involvement in fieldwork 'at home'" i *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, Vered Amit (red.), Routledge, London og New York
- Okin, Susan Moller (1999): "Is Multiculturalism Bad for Women?" i *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Joshua Cohen og Matthew Howard (red.), Princeton University Press
- Opsal, Jan (1994): *Lydhighetens vei. Islams veier til vår tid*. Credo Forlag, Oslo

- Pedersen, Lars (1998): "Islam and socialization Among Turkish Minorities in Denmark: Between Culturalism and Cultural Complexity" i *Muslim European Youth: reproducing ethnicity, religion, culture*, Steven Vertovec og Alisdair Rogers (red.) Aldershot, Ashgate
- Plesner, Ingvill Thorsen (2004): "Erfaringer fra Tyskland og Frankrike" i *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?*, Njål Høstmælingen (red.), Abstrakt forlag, Oslo
- Predelli, Line Nyhagen (2000): "Processes of gender democratization in evangelical missions: The case of the Norwegian Missionary Society" i *NORA* vol. 81/2000,
- Predelli, Line Nyhagen (2004): "Fortolkninger av kjønn i islam: En case-studie av muslimske kvinner i Oslo" i *Kvinneforskning* vol. 28, 3/2004
- Prieur, Annick (2002a): "Magt over eget liv: om unge indvandrere, patriarkalske familieformer og nordiske likestillingsidealer" i *Kønsmagt under forandring* Anette Borchorst (red.) Hans Reitzels Forlag, København
- Prieur, Annick (2002b): "Gender remix. On gender constructions among children of immigrants in Norway", *Ethnicities* Vol.2 (1) 2002 SAGE publications
- Prieur, Annick (2002c): "Frihet til å forme seg selv? En diskusjon av konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og kjønn", i *Kontur* nr.6
- Prieur, Annick (2004): *Balansekunstnere. Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge.* Pax Forlag A/S, Oslo
- Raj, Dhooleka Sarhadi (2000): "'Who the hell do you think you are?' Promoting religious identity among young Hindus in Britain", i *Ethnic and Racial Studies* Vol.23 2/2000
- Rappe, T. Ernsjöo og J. Sjögren, (2003): *Diagnose Dyktig: håndbok for overambisiøse jenter og alle andre som burde bry seg.* Cappelen, Oslo
- Rehman, Shabana (2001): "Det religiøse helvete", kommentar i *Dagbladet* 27.07 2001
- Roald, Anne Sofie (1998): "Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theory in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought", i *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relation*, Karin Ask og Marit Tjomsland (red.). Berg, Oxford og New York
- Roald, Anne Sofie (2001): *Women in Islam. The Western experience.* Routledge, London og New York.
- Rogstad, Jon (2000): "Mellom faktiske og forestilte forskjeller. Synlige minoriteter på arbeidsmarkedet". Rapport 17/2000. Institutt for samfunnsforskning.

- Rugkåsa, M og K. T. Thorsen (2003): "Utfordringer i antropologiske studier i Norge" i *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*, Rugkåsa, M og K. T. Thorsen (red.) Gyldendal akademiske, Oslo
- Rudie, Ingrid (1994): *Visible Women in East Coast Malay Society. On the Reproduction of Gender in Cermonial, School and Market* Scandinavian University Press, Oslo
- Rushdie, Salman (1988): *Sataniske vers*, Aschehoug, Oslo
- Røthing, Åse (2000): *Nå: Kjønn, heteroseksuelitet og etiske dilemmaer*. Unipub Forlag, Oslo
- Røthing, Åse (2004): "Kjønnsforvirring på pensum" i *Klassekampen* 30/8-2004
- Sadeghi, Sapideh (2004) "Kvinne for sitt skaut" i *Klassekampen* 19/1-2004
- Said, Edward (1978): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Penguin books
- Salimi, Fakhra (2003): "Et tankekors for feminister" i *MiRA-Magasinet* 2/03
- Sandborg, Kirsten (1993): "Malay Dress Symbolism" i *Carved Flesh. Cast Selves* Vigdis Broch-Due, Ingrid Rudie og Tone Bleie (red.) Berg, Oxford Providence
- Sander, Åke (1997): "To What Extent is the Swedish Muslim Religious?" i *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Steven Vertovec og Ceri Peach (red.) Macmillan Press Ltd, Basingstoke
- Seeberg, Marie Louise (2001): "Farlige forskjeller?" i *Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner 1997-2001. Resultater fra 20 forskningsprosjekter*. Norges forskningsråd
- Seierstad, Åsne (2002): *Bokhandleren i Kabul: et familiedrama*, Cappelen, Oslo
- Sennett, Richard (1992): *Intimitetstyranniet*. J.W. Cappelens Forlag, Oslo.
- Skugge, Linda Norrman, Belinda Olsson og Brita Zilg (red)(1999): *Fittstim*, Egmont,
- Somers, Margaret R. (1994): "The narrative constitution of identity: A relational and network approach" i *Theory and Society* vol.23 1994
- Solheim, Hilde Charlotte og Helle Vaagland (red.) (1999): *Råtektst – en overlevelsesbok*, Aschehoug, Oslo
- Soysal, Yasmin Nuhoglu (1994): *Limits of Citizenship: Migrants and postnational membership In Europe*. The University of Chicago Press, Chicago and London
- Storhaug, Hege (1996a): "I Patriarkatets tjeneste?", kronikk i *Dagbladet* 01.10 1996
- Storhaug, Hege (1996b): *Mashallah: en reise blant kvinner i Pakistan*. Aschehoug, Oslo
- Storhaug, Hege (1998): *Hellig tvang*. Aschehoug, Oslo
- Storhaug, Hege (2001): "En ekte demokrat?", kronikk i *VG* 17/7-2001

- Strandbu, Åse (2004): "To jenters fortellinger om trening, og problemer med noen rådende syn på kjønnsidentitet" i *Andre bilder av "de andre"* Fuglerud (red.) Pax Forlag A/S, Oslo
- Strathern, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press,
- Sørheim, T.A. (2003): "Feltarbeid blant innvandrere" i *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Gyldendal akademiske, Oslo
- Tajik, Hadia (2001): "Skyt meg hvis jeg blir en kamelon – eller byggedyret ser deg" i *Svart på hvitt*. Hadia Tadjik (red.), Tiden norsk forlag, Oslo
- Tenden, Edle Bugge (2002): "En ubehaglig grense. En kritikk av forslaget om regulering av seksuell trakassering i likestillingsloven", i *Kjønnsrettferdighet. Utfordringer for feministisk politikk*, Cathrine Holst (red.), Gyldendal Akademiske, Oslo
- Thorbjørnsrud, Berit (1996): "Orientalistisk kvinnekamp", kronikk i *Dagbladet* 10.10 1996
- Thorbjørnsrud, Berit (2001a): "Weeping for the Muslim Cinderellas. Tears Shed but not Shared". Innlegg presentert på seminaret *Contested Identities: Religion and difference in Europe*, Universitetet i Bergen, 17-19 oktober 2001
- Thorbjørnsrud, Berit (2001b): *Syn på ekteskap blant hinduer, buddhister, sikher, muslimer og kristne*. Utredning for Barne- og familiedepartementet
- Thorbjørnsrud, Berit (2004a): "Motstand mot slør/ Motstand med slør" i *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Høstmælingen (red.), Abstrakt forlag, Oslo
- Thorbjørnsrud, Berit (2004b): "Det muligens kunst. En utredning om mulige tiltak for å sikre alle "like religiøse, som lovmessige rettigheter til skilsmisse" en utredning på oppdrag av kommunal og regionaldepartementet.
- Tvedt, Terje (1995): *Den norske samaritan. Ritualer, selvbilder og utviklingshjelp*. Gyldendal, Oslo
- Tvedt, Terje (2004): "The native strikes back" i *Samtiden* 4/2004
- Vassenden, Kåre (1997): *Innvandrere i Norge. Hvem er de, hva gjør de og hvordan lever de?* Statistiske analyser 1997 (20), Statistisk sentralbyrå
- Vertovec, Steven og Ceri Peach (red.)(1997): "Introduction: Islam in Europe and the Politics of Religion and Community" i *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Vertovec og Peach (red.), Macmillan Press Ltd, Basingstoke
- Vertovec, Steven og Alisdair Rogers (red.)(1998): *Muslim European Youth. Reproducing*

- ethnicity, religion, culture*. Aldershot, Ashgate
- Vestel, Viggo (2003): *A community of differences – hybridization, popular culture and the making of social relations among multicultural youngsters in “Rudenga”, East side Oslo*. Doctoral dissertation 2003, Institute of Social Anthropology, Faculty of Social Science, University of Oslo
- Vikan, Stein Terje (2001): ”Hvor likestilte er vi?” i SSBmagasinet *Kvinner og menn i 2000*
- Vike, Halvard, (2001): ”Likhetens kjønn” i *Likhetens paradokser. Antropologiske undersøkelser i det moderne Norge*. Marianne Lien, Hilde Lidén og Halvard Vike (red.), Universitetsforlaget, Oslo
- Vogt, Kari (1993): *Islams hus*. J. W. Cappelens forlag A/S, Oslo
- Vogt, Kari(1995): *Kommet for å bli*. J.W. Cappelens forlag A/S, Oslo
- Vogt, Kari (2000): *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. J.W. Cappelens forlag A/S, Oslo
- Vogt, Kari (2004): ”Historien om et hodeplagg” i *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Njål Høstmælingen (red.), Abstrakt forlag, Oslo
- Walle, Thomas M. (1999): ”Så god som en mann kan bli”: maskuline idealer og mannlig praksis i Lahore, Pakistan. Hovedoppgave i sosialantropologi, UiO
- Walle, Thomas M. (2004): ”Menn og maskuliniteter i en minoritetskontekst” i *Andre bilder av ”de andre”*. Transnasjonale liv i Norge, Øivind Fuglerud (red.) Pax Forlag A/S, Oslo
- Watson, Helen (1994): ”Women and the veil. Personal responses to global process” i *Islam, Globalization and Postmodernity*, Akhbar S. Ahmed og Hastings Donnan, (red.) Routledge, London
- Watt, W. M og R. Bell (1970): *Introduction to the Qur’an*. Edinburgh University Press, Edinburgh
- Werbner, Pnina (1994): “Diaspora and Millenium: British-Pakistani Global-Local Fabulations of the Gulf War” i *Islam, Globalization and postmodernity*, Akbar S. Ahmed og Hastings Donnan (red.) Routledge, London
- Werbner, Pnina (1996): “Public Spaces, Political Voices: Gender, feminism and Aspects of British Muslim Participation in the Public Sphere” i *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, W.A.R. Shaidi og P.S. van Koningsveld (red.) Kok Pharos, Kampen

- Wiik, Kenneth Arskaug (2005): "Førstemann ut har lav sosial status" i *Samfunnspeilet* 2/2005
- Wikan, Unni (1982): *Behind the veil in Arabia: women in Oman*. John Hopkins University Press, Baltimore
- Wikan, Unni (1995): *Mot en ny underklasse. Innvandrere, kultur og integrasjon*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo
- Wikan, Unni (2002): *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. University of Chicago Press, Chicago og London
- Wikan, Unni (2004): "Begrepsforvirring om hijab" i *Apollon* 4/2004
- Wulff, Helena (1988): *Twenty Girls. Growing Up, Ethnicity and Excitement in a South London Microculture* Stockholm Studies in Social Anthropology
- Yuval-Davis, Nira (1997a): "Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism" i *Debating cultural hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, P. Werbner og T. Modood (red.), Zed Books, London og New Jersey
- Yuval-Davis, Nira (1997b): *Gender & Nation*. SAGE Publications, London
- Ytrehus, Line Alice (2004): "Mullaløftet – I et feministisk perspektiv" i *Kvinneforskning* 4/2004 – elektronisk versjon
- Østberg, Sissel (1998): *Pakistani children in Oslo: Islamic nurture in a secular context* University of Warwick
- Østberg, Sissel (2003): *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Universitetsforlaget, Oslo

Avisartikler og intervjuer

- | | |
|------------------------|--|
| Aftenposten 28.10.1998 | ""Skaut-politi' mot muslimer"" |
| Aftenposten 08.01.2000 | ""Muslimske kvinner får bære hodeplagg på arbeidsplassen"" |
| Aftenposten 01.10.2000 | ""UDI-rapport bekrefter diskriminering"" |
| Aftenposten 19.11.2001 | ""Koranen som forhandlingskort"" |
| Aftenposten 08.06.2002 | ""Indremisjon for muslimer"" |
| Aftenposten 17.03.2005 | ""Presses til å velge hvite kjøpere"" |
| Dagbladet 28.01.2004 | ""Rapport: Fr.p stigmatiserer innvandrere"" |
| Dagbladet 08.11.2005 | ""-Åpen for en date eller to"", intervju med John Arne Riise |
| Dagsavisen 08.06.2001 | ""Hvem skal vi gifte oss med?"" , intervju med Saera Khan |
| Dagsavisen 07.02.2004 | ""Demokrakilsk"", intervju med Hege Storhaug |

- Klassekampen 01.03.2004: ”Undertrykt av sin eigen fri vilje?”, intervju med Randi Gressgård
- Klassekampen 17.09.2005 ”Jakten på kjærligheten” intervju med filosof Hanne Andrea Kraugerud
- VG 28.02.2004 ”Bryter med sine allierte. ’Vi er ingen skjøre fuglunger’”
- Tankevekkende(1996): ”Kvinner i islam”, <http://foreninger.uio.no/mss/tankevekkende/>
Nyhetsbrev om norsk flyktninge- og innvandringspolitikk 10.09 2003, 30/2003, 10.årgang,
 intervju med Lars Østberg

Intervjuer på internett-sider:

- culcom.uio.no 07.09.2005 ”Islam i Europa: Majoritetssamfunnet som premissleverandør”
 intervju med Lena Larsen,
culcom.uio.no/forskning/artikler/larsen.html 07.09.2005
- forskning.no: 03.05.2003: ”Integrering på norsk” intervju med Randi Gressgård
 kilden.forskningsradet.no
 11.08.2003 “Pakistanske menn – styrt av etnisitet?”, intervju med Thomas M. Walle
- forskning.no 01.03.2002 ”Problematisk med utenforgifte også i kristne miljøer”,
 intervju med Åse Røthing
- forskning.no 19.06.2002 ”Forskere redde for å bli stemplet som ’slemme’”, intervju
 med Inger Lise Lien