

# Å skape hjem

Erfaringer og betydninger av tilhørighet i tamilske  
transnasjonale familier

Masteroppgave i sosialantropologi  
Sosialantropologisk institutt  
Universitetet i Oslo

*Av Stine Bruland Sørensen*

Våren 2009



**CULCOM**  
Kulturell kompleksitet  
i det nye Norge



*Foto forside: Ballonger med trykk av kartet over  
Tamil Eelam sluppet til v ers under et idrettsstevne*

## Sammendrag

Basert på et åtte måneders feltarbeid blant mødre med tamilsk bakgrunn og deres familier i Oslo undersøker oppgaven hvordan familiene praktiserer og erfarer tilhørighet i sine transnasjonale hverdagsliv. Familiens sosiale komplekse verden gjør at de må forholde seg til forskjellige og i blant motstridende fellesskap. Dette da de deltar i det norske så vel som det tamilske samfunnet, har familie spredt på ulike land og kontinenter og engasjerer seg i hjemlandskampen for Tamil Eelam. Oppgaven ser på tilhørighetspraksiser som kombinerer teorier som ser på kropp, dannelse av identitet og subjektivitet, nasjonalisme og produksjon av lokalitet.

Tamilsk slektskap gir tradisjonelt personen tilhørighet til slekt, kaste, naboer og landsby i form av at slektsgruppen deler en substans med alle i sin kaste og med forfedrenes jord. Inklusjon, akam, i disse tilhørighetene er idealet, men å være separert fra dem gjør personen sårbar for ensomhet taniami tosam, samt uorden og kaos puram (Daniel 1989, Pfaffenberger 1982). Familiens transnasjonale kontekst innebærer at familiene må finne nye måter å ivareta, samt finne nye tilhørigheter som kompenserer for det fysiske tapet av disse tradisjonelle tilhørighetene for å holde ensomheten ute. Her blir det tamilske Samfunnet og den tamilske nasjonalismen to nye viktige fellesskap for familien, samtidig som dette må balanseres i forhold til familiens tilhørighet til det norske samfunnet. Å videreføre familiens ære til barna, samt gi dem en "tamilske identitet" blir dermed sentrale tilhørighetspraksiser, da de fungerer som medierende mekanismer for tilhørighet, både innad i familiene og for familiens tilhørighet til Samfunnet og nasjonen. Dette sees som intersubjektive prosesser der foreldrene ved å forme barna også skaper egen tilhørighet til barna, samt gjensker egen og familiens tilhørighet til disse større fellesskapene.

Oppgavens siste del ser på nasjonalistiske ritualer og pilegrimsreise der deltagelse skaper følelse av erfart tilhørighet til signifikante tilhørigheter: slekt, jorda og nasjonen samtidig, som en form for lokalitet (Appadurai 1996). Både deres forestilte tilhørigheter og levde sosiale tilhørigheter kommer sammen og danner "hjem" (Olwig 1998) som her sees som en form for akam, inklusjon i en sosial og kosmologisk orden som holder ensomheten taniami tosam, ute. Studien viser nasjonalismens sentralitet i familiens tilhørighetspraksiser. Gjennom nasjonalismen kan de forestille seg selv, familien og slekten samlet i jorden og med en fortid, nåtid og framtid. Slik skaper de transnasjonale familiene også nasjonen ved å praktisere egen tilhørighet.



## Takk

Først av alt vil jeg gi alle dere jeg møtte under feltarbeidet en stor og varm takk. Deres sjenerøse vilje til å fortelle, lære og la meg få innsikt i deres hverdagslivets små og store hendelser har vært enormt lærerikt – dette er en tid jeg aldri vil glemme. Spesielt vil jeg takke ”Marusha” for at du viste meg dine ”hjem” – uten deg, din familie og venner ville avhandlingen blitt langt fattigere og feltarbeidet mer ensomt. Jeg vil også takke dere som jeg ikke fikk plass til i oppgaven. Tiden og samtaler sammen med dere beriket min forståelse.

Min veileder, Cecilie Øien, som har fulgt prosjektet fra den spede begynnelse til dens slutt, fortjener en stor takk for oppmuntring, faglige råd og innspill og for å stille de gode spørsmålene. Takk også til Cicilie Fagerlid, min biveileder ved CULCOM for lesing og diskusjoner, samt din gode evne til å gjøre ting klarere. Jeg vil også takke Øivind Fuglerud for å ha vist en interesse du ikke var pålagt, litteraturtips- og lån og for lesing av uferdige utkast og gode innspill.

Takk til CULCOM for økonomisk støtte og medstipendiater for et utfordrende og godt miljø. Til lesesalgjengen i 6., takk for latter, glede og så vel faglig som ufaglige diskusjoner i skrivehverdagen. Takk også til Ståle for tålmodig word- og layouthjelp.

Til slutt vil jeg takke familie og venner for støtte og oppmuntring hele veien. En ekstra takk til mamma for gjennomlesning og til deg Magno, for din forståelse og å holde ut med meg i en intens skriveperiode.

Oslo, mai 2009

*Stine Bruland Sørensen*

## Innhold

Kapittel 1: Introduksjon .....	1
Tema og problemstilling .....	2
Konflikt, migrasjon og diaspora .....	3
<i>Tamilsk migrasjon til Norge og befolkning i Oslo</i> .....	3
<i>Sri Lankas konflikt</i> .....	5
<i>LTTE og langdistansenasjonalisme</i> .....	6
Tidligere forskning på tamilsk diaspora .....	7
Oppgavens teoretiske perspektiver .....	8
<i>Praktisere tilhørighet som analytisk konsept</i> .....	8
<i>Praktisere tilhørighet i transnasjonale familieliv</i> .....	10
<i>Kroppens rolle for tilhørighet</i> .....	11
Oppgavens struktur.....	15
 Kapittel 2: Metode og presentasjon av felt .....	 16
Tilgang til felten og en fragmentert diaspora .....	16
Feltarbeid i eget samfunn .....	18
<i>Feltarbeidet blant en minoritet i Norge og som del av en større diaspora</i> .....	20
Urbant feltarbeid: arenaer i feltet og ulike typer data.....	21
Roller og relasjoner i felten .....	22
Ethiske implikasjoner .....	24
<i>Anonymisering og språk i oppgaven</i> .....	25
 Kapittel 3: Dobbel liv? Å finne balansen.....	 26
Hverdagsliv på norsk og tamilsk .....	27
<i>“Vi er veldig opptatt av identitet, fordi jeg tror ikke barna blir akseptert som norske”</i> .....	28
“Et bein på hver side”: Krysspress og kodeveksling.....	31
<i>Kroppslig uttrykk og erfaring av ”dobbel liv”</i> .....	34
<i>Kosmopolitter?</i> .....	37
Hjemmet – uproblematisk dobbelthet?.....	38
 Kapittel 4: Moralsk tilhørighet.....	 42
“Vi er ikke vant til det”: <i>doxa</i> og <i>field of opinion</i> .....	42
<i>Ære, respekt og sladder – kontroll av doxa</i> .....	44
Ære og sladder i hverdagslivet .....	49
<i>Forhandlinger om kjønnsidentitet- og subjektivitet</i> .....	49

<i>Variasjoner av æresbasert kjønnsidentitet</i> .....	53
<i>Erfaringer og refleksjoner om kjæresten og ekteskap i et generasjonsperspektiv</i> .....	55
Kapittel 5: Å skape den ”tamilske” familien og en familiehistorie .....	61
Tamilsk identitet i hverdagslig praksis .....	61
<i>Kroppslig identitetslæring</i> .....	63
<i>Inkorporering av nasjonens arv og historie</i> .....	65
Rituell praksis.....	67
<i>En sangkonkurrans om moderlandet og Prabhakaran</i> .....	68
<i>Dans for mavirar</i> .....	69
<i>Barndoms- og familieminne som nasjonale minner</i> .....	71
Helter og drømmer – de Store Helters dag.....	74
<i>Ett minuts stillhet og besøk på ”mavirargravlunden”</i> .....	77
Å skrive familiehistorien inn i nasjonens historie .....	79
Kapittel 6: Å føle seg hjemme .....	82
Å være der, i kraft av å være her .....	82
Å være med - Pongu Tamil.....	84
<i>Nasjonalisme som slektskap og religion</i> .....	85
<i>Å være med – den ultimate formen for tilhørighet?</i> .....	88
Lys og bønn i transending av rom og grenser .....	91
<i>Tilhørighetspraksiser til den transnasjonale familien og ”alle tamiler”</i> .....	92
Kapittel 7: Avslutning .....	95
Slukkede lys.....	97
Litteratur .....	100





## Kapittel 1: Introduksjon

Kopper som klirrer mot hverandre. Så suset fra vannkokeren. En vekkerklokke piper. Marushas ansikt kommer tilsyne i dørsprekken ”Sita, *elumpungo*”, stå opp. Sita løfter hodet halvveis opp fra puta og gir fra seg ett trøtt ”åååhhhh” før hodet faller tilbake på puta igjen. Halv åtte lørdags morgen. Sita og broren Raja skal være på tamilskolen om halvannen time. Jeg står opp og blir hilst av Marusha og lukten av kaffe blandet med kanel og ingefær ”God morgen, har du sovet godt?” ”Ja, veldig. Du da?” ”Mmmm, neei, ikke så veldig. Jeg fikk ikke sove først. Jeg får de bildene fra internett i hodet”. Marusha leste nyhetene fra Sri Lanka på internett før hun la seg i går. Igjen var det bilder av barn som var drept. ”Sånn er den hverdagen nå. Vi blir vant til det. Kaffe?” Barna står opp og Marusha gjør seg klar til å følge dem til tamilskolen. Hun setter det røde *poddu*-pulveret i panna og tar på seg *thalien* og minner også Sita på å ta på *poddu*.

Mannen Balraj får så vidt manøvrert bilen inn på parkeringsplassen foran tamilskolen. Det strømmer til med barn og voksne mot trappa opp til skolen. Klokka ringer. Barna forsvinner inn i klasserommene og de voksne går ut til bilene igjen. Marusha og Balraj benytter tiden til å gjøre ukens innkjøp. Først til Meny, så til den tamilske grønnsaksbutikken. Seks fulle bæreposer fyller bagasjerommet før vi er på vei hjem igjen.

Hustelefonen ringer i det vi kommer inn leiligheten. Marusha tar telefonen og lar den bli liggende mellom skulderen og hodet som er på skakke. Hun får begge hendene fri og pakker fram matvarene og finner frem kjelene. Marusha forteller søsteren i Sveits om ukas hendelser mens hun rører i *katherikkaikarryen*, legger kjøttkaker i ovnen, kutter kjøtt til *rachikarry* og setter *soru* til å koke. Når Sita og Raja kommer hjem spiser familien sammen, før det bærer av sted til Rajas fotballkamp.

## Tema og problemstilling

Basert på et åtte måneders feltarbeid blant tamilske mødre og deres familier i Oslo undersøker oppgaven hvordan familiene praktiserer og erfarer tilhørighet i sine transnasjonale hverdagsliv. Som deltagere i det norske samfunnet og det tamilske *Samfunnet*<sup>1</sup> forholder familien seg til forskjellige, og i blant motstridende sosiale fellesskap. Videre strekker familienes sosiale verden seg langt utenfor Norges grenser. Over 25 år med konflikt og krig på Sri Lanka har spredt familier av foreldre, barn, tanter, onkler og søskenbarn, en gang bosatt sammen eller i nærheten av hverandre på Sri Lanka, til ulike land i Europa, Asia, Canada, USA og Australia, foruten Sri Lanka, hvor den nye generasjonen vokser opp. Familien har tradisjonelt gitt individet tilhørighet til slekt, kaste, naboer, landsby eller jord, samt en plass i kosmos (Banks 1957, Daniel 1984, Dumont 1966). Inklusjon, *akam*, i disse tilhørighetene er idealet, men å være separert fra dem gjør personen sårbar for ensomhet *tanimai tosam*, samt uorden og kaos *puram* (Daniel 1989, Pfaffenberger 1982). Familiens transnasjonale kontekst innebærer at familiene må finne nye måter å ivareta disse tilhørighetene, samt finne nye som kompenserer for det fysiske tapet av disse tradisjonelle tilhørighetene for å holde ensomheten ute. Samtidig må dette balanseres i forhold til familiens tilhørighet til det norske samfunnet. Transnasjonale familier refererer her til denne sosiale kompleksiteten familienes tilhørighet praktiseres i, der deres sosiale bånd og lojaliteter er fysisk spredt i og på tvers av en rekke nasjonale grenser. Oppgaven undersøker familienes tilhørighetspraksiser innad til hverandre og til deres større fellesskap og hvordan de i denne prosessen forhandler, skaper, opprettholder og erfarer tilhørighet. Med andre ord, hvordan skaper familiene seg hjem i sine transnasjonale liv?

Familiens tilhørighetspraksiser er i stor grad kroppslige, men også diskursive. Kroppen er sentral for familiemedlemmene for å tilegne, uttrykke og erfare tilhørighet. Barna er videre sentrale i familiens tilhørighetspraksiser ettersom de både kan utfordre og forsterke tilhørighet til foreldrene, samt tilhørighet mellom familien og foreldrenes signifikante andre og fellesskap.

---

<sup>1</sup> Jeg bruker her *Samfunnet* med stor S og kursiv da det er et emisk begrep informantene bruker for å referere til tamiler i fysisk nærhet, som tamiler i Oslo og Norge, men også til tamiler generelt.

Signifikante andre viser her til familien, slekt, *Samfunn*, hjemby (*ur*) og den forestilte nasjonen. Jeg vil vise at barna og hjemlandsnasjonalismen er viktige i foreldrenes streben etter å skape hjem, en familiehistorie og kontinuitet av eget liv i diaspora<sup>2</sup>.

## Konflikt, migrasjon og diaspora

### *Tamilsk migrasjon til Norge og befolkning i Oslo*

I dag bor det rundt 12000 personer med tamilsk bakgrunn i Norge, hvorav 6000 bor i Oslo (SSB 2007)<sup>3</sup>. Fuglerud (1999, 2004) identifiserer tre typer innvandringsmønster blant den norsk-tamilske befolkningen. Den første består av middelklassetamiler som ankom som arbeidsmigranter før konflikten på Sri Lanka brøt ut. Disse hjalp igjen slektninger med å komme som høyskolestudenter i perioden 1977 til 1985. Deretter ankom en liten gruppe, fem til ti personer som flyktninger i perioden 1980 til 1986 og ble garantert flyktningstatus. De fleste av disse hadde vært aktive i LTTE, Liberation Tigers of Tamil Eelam eller de såkalte ”Tamiltigrene”, på Sri Lanka og var viktige i etableringen av et LTTE-sympatiserende nettverk i Norge (Fuglerud 2004:95). Den tredje gruppen er asylsøkerne som reiste fra hjemlandet etter 1986 og fikk opphold på humanitært grunnlag. I tillegg vil jeg føye til en fjerde kategori: hovedsakelig kvinner, men også noen menn som har kommet gjennom familiegjenforening til disse første kategoriene, via arrangert ekteskap. Disse har kommet fra rundt midten av 90-tallet, og fortsetter å komme.

Med høy arbeidsdeltagelse, påfølgende høy inntekt og både første- og andregenerasjonens deltagelse i høyere utdanning har tamiler fått status som Norges ”minoritetsmodell” (Fuglerud og Engebrigtsen 2006, SSB 2007). Foreldrene ser det nødvendig å være aktive i norsk samfunnsliv, men vektlegger også deltagelse i det tamilske *Samfunnet* i Oslo. Foruten jobb og skole deltar barn og voksne i fritidsaktiviteter som de betegner enten som ”norske”: fotball, håndball,

---

<sup>2</sup> Diaspora refererer til en situasjon hvor religiøse eller etniske grupper lever utenfor sine opprinnelige hjemland, ofte som minoritet. Det innebærer videre en idé om å reise og om (for)flytting, erfaringer om å leve ”hjemmefra” og å ha lojalitetsfølelse til to eller flere steder (Brah 1996:181f). Definerende for et diasporasamfunn er at man deler et opphavssted og et levested hvor en visjon om en kollektiv identitet av diasporagruppen er avhengig av vedvarende relasjoner til hjemlandet (Jacobsen 2004:140).

<sup>3</sup> SSBs statistikk omfatter befolkning fra Sri Lanka, hvorav både tamiler og singalesere. Det finnes rundt 200 singalesere i Norge, og jeg belager meg på at tallene i hovedsak omfatter den tamilske befolkningen.

korps, borettslags- og foreldreutvalg eller som ”tamilske”, tamilsk dans, sang, musikk og organisasjonsarbeid for hjemlandskampen. Til tross for aktive i yrkes- og organisasjonsliv, lang botid og gode norskkunnskaper forblir etnisk norske bare unntaksvis del av familiens sosiale liv og omgangskretsen forbeholdes tamilske venner og familie. I en NOVA-rapport fra 2007 kom det også frem at tamilsk ungdom hindres i å delta på mange norske arenaer, samt at de har en viss grad av psykiske problemer som følge av kontroll fra foreldre og *Samfunnet* som stiller dem overfor vanskelige valg (Engebrigtsen og Fuglerud 2007). På den andre siden opplever foreldrene at de selv og barna ikke blir akseptert av norske, og betydningen av *Samfunnet* forsterkes således.

Innenfor *Samfunnet* finner vi også det jeg kaller det ”nasjonalistiske” eller engasjerte miljøet som sympatiserer med LTTEs kamp for Tamil Eelam, en uavhengig tamilsk stat på Sri Lanka. Miljøet er velorganisert og fordelt på en rekke underorganisasjoner. Til tross for organisasjonenes vektlegging av økonomisk- og politisk uavhengighet organiseres nyhetsformidling, minnestunder for LTTE-soldater, demonstrasjoner, lobbyvirksomhet, pengeinnsamling og kulturkvelder, alt knyttet til ideen om og kampen for Tamil Eelam, i og rundt de samme organisasjonene. På Tamilsk Ressurs og Veiledningssenter (TRVS) eller den såkalte ”tamilskolen” som underviser i morsmål og ulike kulturformer, henger også bildet av LTTE-lederen Prabhakaran i resepsjonen. Grunnet sympati for LTTEs hjemlandskamp i dette miljøet har Fuglerud (1996, 2004) betegnet dette som tilhørende den ”revolusjonære” modellen versus den ”tradisjonelle” modellen om de som ikke omslutter LTTEs hjemlandskamp. Jeg omtaler denne forskjellen mellom miljø og personer som henholdsvis de(n) engasjerte og de(n) ikke-engasjerte, hvor de engasjerte sympatiserer med LTTE. Engasjement eller ikke-engasjement utgjør den største forskjellen for familiens dagligliv, tross heterogenitet i den tamilske befolkningen, både i henhold til alder, sosio-økonomisk- og kastebakgrunn, religion, samt migrasjonsbakgrunn. Familiene som engasjerer seg får som følger et langt mer aktivt, til tider hektisk, men også sosialt liv fremfor de som ikke engasjerer seg. Oppgaven tar utgangspunkt i de engasjerte familienes hverdagsliv som følge av metode og tilgang som vil bli videre utdypet i neste kapittel.

### *Sri Lankas konflikt*

Den komplekse konflikten og borgerkrigen på Sri Lanka er utenfor oppgavens formål, men er likevel direkte eller indirekte grunn til samtlige av mine informanters migrasjon til Norge. I tillegg er LTTEs hjemlandskamp sentralt i de engasjerte familienes dagligliv. Jeg vil derfor her nevne kort noen hovedtrekk i konflikten og LTTEs nasjonalisme.

Sri Lanka kan sees å bestå av tre etniske samfunn. Singalesere utgjør majoriteten, ca 74%, tamilene 18,2 % og muslimene 7,4% (Tambiah 1986:4). Disse er fordelt på to språkgrupper hvorav singaleserne snakker singalesisk og tamiler og muslimer tamilsk. Singaleserne er i hovedsak buddhister, mens tamilene er hinduer eller katolikker. Øya ble fram til 1948 styrt av den britiske kolonimakten. Vella-tamilene<sup>4</sup> i nord ble gitt fordeler som engelsk utdanning og statsposisjoner. Da britene trakk seg ut ble det et singalesisk flertall i regjering og i 1956 ble singalesisk innført som eneste offisielle språk. Tamilene erfarte dette som økende diskriminering fra singaleserne. På 1970-tallet kom den etniske relasjonen ut av kontroll og dannelsen av en rekke organisasjoner som krevde rettigheter for den tamilske befolkningen fant sted<sup>5</sup>. Av disse har LTTE siden 1986/87 blitt stående som den dominerende parten i konflikten mot den Sri Lankeiske regjeringen (Fuglerud 1996:44). En viktig grunn til LTTEs sterke posisjon er deres tilkjempelse som "the only Sole and Authentic Representatives of Tamil People" internt blant tamiler. Alternative og motstridene stemmer fra tamiler har med makt blitt "fortiet", ofte i form av forsvinninger, drap, eller enkeltpersoners migrasjon til utlandet. Året 1983 og "Black July" markerer en eskalering av konflikten. Flere tusen tamiler ble drept under opptøyer i Colombo og mange ble internt fordrevet. LTTE har deretter kjempet for tamilsk selvstyre og i det senere en egen tamilsk stat, Tamil Eelam.

Inntil januar 2009 kontrollerte LTTE et område på 18.000 km<sup>2</sup> med eget bankvesen og juridisk apparat. I skrivende stund er LTTE nettopp blitt militært nedkjempet, drevet tilbake kvadratkilometer for kvadratkilometer av regjeringshæren. Begge parter har beskyldt hverandre for drap på sivile. FN anslår at 7000 sivile har blitt drept, mørketallet er nok større. 250.000 er på flukt og mangelen på mat, vann og medisiner er prekær. Regjeringen har hindret

---

<sup>4</sup> Landeierkaste som utgjorde 50% av befolkningen i Jaffna, nest høyeste etter Barhmankasten som er tempelprester (Pfaffenberger 1982 i Fuglerud 1996:27)

<sup>5</sup> For utdypende oversikt se Fuglerud 1996:44.

hjelpeorganisasjoner og enhver uavhengig observatør i å komme inn i områdene. Situasjonen påvirker den tamilske befolkningen i Norge i alvorlig grad. Mange har mistet og andre lever i konstant frykt for å miste familie og venner. Etter uendelige mange stille demonstrasjoner uten mediedekning sperret de Oslotrafikken og skapte overskrifter, likeledes da noen ungdommer gjorde skade på den Sri Lankeiske ambassaden, til mange tamilers fortvilelse, bekymret for å skade deres positive omdømme. ”Superinnvandrernes opprør” var da også Aftenpostens<sup>6</sup> overskrift og viser at offentligheten nok ikke hadde forventet dette fra tamilene. De siste månedenes hendelser fant sted etter at feltarbeidet var avsluttet og er derfor utenfor oppgavens anliggende, men jeg vil kommentere dette i forhold til oppgavens tematikk mot slutten da det unnerbygger argumentene i oppgaven.

### *LTTE og langdistansenasjonalisme*

En tredjedel av den tamilske førkrigsbefolkningen anslås å ha emigrert (Fuglerud 2004:94) og mange sympatiserer med LTTEs nasjonskamp. Dette vises i den årlige pengeoverføring til LTTE fra diaspora som anslås til mellom 200 og 300 millioner dollar i året i følge Jane’s Intelligence Review (Fuglerud 2008:21). LTTEs slagord *pulikalin takam tamililat tayakam*, ”The Thirst of The Tiger is the Motherland”, høres ofte blant de engasjerte og under LTTE-sympatiserende arrangementer i Norge. Ideen om Tamil Eelam som *Tayakam*, moderlandet, er sentralt i den nasjonalistiske ideologien (Schalk 2003, Fuglerud 2004). *Tayakam*, som alle tamilers mor, sees å gi liv til alle tamiler (Fuglerud 1996). Slik inkluderes hele det tamilske folket, *tamil makhal*, både på Sri Lanka og i diaspora. Tamil Eelam kan slik sees som et forestilt fellesskap da nasjonen, som et hvert samfunn utover ansikt-til-ansikt relasjoner er forestilte fordi vi aldri vil kjenne alle de som betegnes som våre ”brødre” og ”søstre” (Anderson 2006:6). Det er viktig å bemerke at selv om Tamil Eelam er et forestilt fellesskap er det ikke innbilt (Jenkins 2002:118) da forestillingen skaper ideer og får sosiale, politiske og materielle konsekvenser. Tamil Eelam får mennesker til å verve seg som soldater og gi politisk- og økonomisk støtte, samt sympati til LTTEs hjemlandskamp. I det engasjerte miljøet i Oslo utgjør nasjonalismen et fysisk konkret fellesskap. Vel så viktig er også det forestilte fellesskapet som har en kontinuitetsgivende

---

<sup>6</sup> [www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article3030284.ece](http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article3030284.ece), 16.4.09.

egenskap. Som slektskap knytter nasjonalismen individet til et ordnet sett av relasjoner som vedvarer i tid og har betydning utover individet selv (jf. Roalkvam 2001). De engasjerte foreldrenes fokus på barnas ”tamilske identitet” kan sees som former for å ønske å skape tilhørighet mellom barna og Tamil Eelam. Prosessen av å innlemme familien i nasjonen kan slik være dobbelt kontinuitetsskapende for foreldrene og være viktig i erfart tilhørighet.

For de engasjerte familiene i Oslo, hvis sympati med og arbeid for Tamil Eelam i stor grad preger deres hverdagsliv, er Andersons (1992:2) begrep langdistansenasjonalisme dekkende. Begrepet henviser til hjemlandsnasjonalisme utøvd av individer i diaspora. Fuglerud (1996, 2000) har også brukt dette begrepet om involvering i hjemlandspolitikk blant tamiler i Norge. Anderson (1992:2) peker på at langdistansenasjonalister deltar politisk og har ansvar i hjemlandspolitikk samtidig som de av en rekke praktiske grunner bor og ønsker å forbli boende i et annet land, blant annet for å sikre sine barn en trygg oppvekst og god utdanning. Derfor kan de ikke stilles til ansvar for sine politiske handlinger (Anderson 1992:12). Langdistansenasjonalisme er dekkende for de engasjerte familienes hjemlandsaktiviteter, mens diaspora referer til både de engasjerte og de ikke-engasjerte (jf. Schiller og Fouron 2001).

### **Tidligere forskning på tamilsk diaspora**

Fuglerud har allerede vært nevnt og er ledende innen forskning på tamiler i Norge og som del av den tamilske diasporaen internasjonalt. Hans studier har vært basert på mannlige informanternes erfaring av å komme til og bo i Norge som i stor grad preges av forpliktelser til familien i hjemlandet og hjemlandskampen (Fuglerud 1996, 2000, 2004). Hans forståelse av at en ”revolusjonær” modell av sosialt liv har utviklet seg i eksil vis-a-vis en mer ”tradisjonell” modell er sentral i min egen forståelse av feltet hvor jeg finner det samme. Både hans arbeid og min studie viser at innenfor den ”revolusjonære” modellen er nasjonalismen avgjørende for egen selvforståelse. I det senere har han også sammen med Ada Engebrigtsen sett på tamilske ungdommers erfaring av oppvekst i relasjon til foreldrenes bakgrunn (Engebrigtsen og Fuglerud 2007).

Blant tamiler i Nord-Norge ser Grønseth (2006) på sykdom og velvære. Her brukes et fenomenologisk perspektiv for å se på sykdom i relasjon til erfaringer i dagliglivet. Fravær av religiøst og sosialt liv generer sykdom og må forstås i tamilers søken etter velvære og helhet.

Daniel (1984) har sett på betydninger av substans i en tamilsk landsby i Sør-India. I sine daglige aktiviteter søker de å opprettholde balanse i sin egen substans som påvirkes av andres, både menneskers, dyrs, matens og jordens substans. I tillegg har Marianne Ecker (1999) skrevet hovedoppgave om tamilske kvinner bosatt i Norge og deres forhandling av kvinnelighet. Inngåelsen av ekteskap kan erfares smertefullt, men samtidig avgjørende for deres egen forståelse av seg selv som tamilsk kvinne.

Mitt bidrag til dette feltet er å se på familienes tilhørighetspraksiser gjennom mor-barn relasjonen, men også relasjoner mellom familiene og til større fellesskap. Disse fremstår som ulike nivåer av tilhørighet analytisk, men skilles ikke i informantenes dagligliv der disse erfares som sammenvevde.

## **Oppgavens teoretiske perspektiver**

### *Praktisere tilhørighet som analytisk konsept*

Å praktisere tilhørighet peker i denne oppgaven på hvordan foreldre og barn aktivt, gjennom sosiale praksiser skaper og opprettholder tilhørighet til hverandre, men også til større sosiale fellesskap som slekt, samfunn og nasjon. I antropologiske studier har dette ofte vært assosiert med slektskapsstudier, hvor distinksjon mellom det sosiale og det biologiske og samspillet mellom disse har vært i fokus. For å unngå skillet mellom biologisk og sosialt slektskap argumenterer Carsten (2000) for et fokus på "relatedness", som jeg her velger å oversette med å praktisere tilhørighet og tilhørighetspraksiser, og i stedet se på hvordan slektskap praktiseres og erfares uten å forut innta hva slektskap innebærer.

Jeg ser Carstens begrep nyttig i to henseender i forhold til mitt empiriske materiale. For det første har tamilsk slektskap tradisjonelt medført flere tilhørigheter til større fellesskap hvor kaste, naboer, landsby og religion også har vært viktige deler av slektskap og dermed viktig for å være sosiale personer, samt i formingen av nye familiemedlemmer (Banks 1957, Dumont



1966, Daniel 1984). Tamilsk slektskap baserer seg slik på flere og omfattende relasjoner enn kun relasjoner innad i kjernefamilien. For det andre innebærer prinsippet om enhver slektsgruppes delte substans, som en antatt fysisk form som gir moralske koder og tilhørighet til jorda (Banks 1957, Marriott og Inden 1977), et tilslørt skille mellom slektskapets naturlige, ”biologiske” side og det ”sosiale”.

Familiens substans ser ut til å knytte alle disse relasjonene sammen. Substansen ansees å ha en fysisk form som blod og deles av alle i en hver slektsgruppe fra familien til kasten. Den gir moralske atferdskoder som da sees som naturlige fordi de gis i kraft av å være i familie (Marriott og Inden 1977). Tilhørighet kan derfor sies å være kroppsliggjort, der det biologiske og sosiale er tilslørt. Kapadia (1994:291f) viser til at et viktig skille for en tamil nettopp er hvem som regnes som slekt (*sondakar*) og ikke-slekt, (*sondakar illai*). Det viktigste er om *sondakar* gir *sondam*, som innebærer ”samhørighet” og har dyp emosjonell betydning. Slekten forsørger deg, gir deg materiell hjelp, ære og kjærlighet. Via familien tilhører individet en kaste som gir enhver person en plass i en orden og et hierarki for å bidra til en global orden (Dumont 1966:9). Familiens substans knytter videre individet til jorden i landsbyen, *ur*, hvor familien bor eller kommer fra. Daniel (1984:63) påpeker at en tamils relasjon til jorden i hans *ur* er en av hans viktigste. Innbyggerne i en *ur* er antatt å dele territoriets substans. Her er det forskjell mellom *ur* og *contra ur*. *Contra ur* er ens egentlige hjem, stedet der jorden er mest kompatibel med en selv og sine forfedre fordi det er denne *urens* jord som passer best med personens, familiens og kastens substans (Daniel 1984:67). Flere kaster er bosatt i en *ur*, og Banks (1957:53) viser til at *sondakam* også betyr ”ens egne folk” og dermed også kan omfatte de som lever på samme sted.

Som Åkesson (2004:101) påpeker er konseptet ”relatedness” eller tilhørighet vanskelig da også Carsten selv sier at hun ikke er fullt fornøyd med konseptet. På den ene siden gir det mulighet til å bevege seg fra en analytisk motsetning mellom det biologiske og det sosiale. Mens på den annen siden kan konseptet omslutte andre typer sosiale relasjoner som fører til at konseptet blir så bredt at det blir ”analytisk tomt” (Carsten 2000:5). Hensikten med å praktisere tilhørighet som konsept er her å utvide forståelsen av slektskap, ikke for å se på andre typer sosiale relasjoner, men for det første å bevare ideen om at tamilsk slektskap gir individene flere

tilhørigheter enn til den umiddelbare kjernefamilien. For det andre belyser konseptet hvordan tilhørighet mellom foreldre og barn og familiens tilhørighet til større sosiale fellesskap må sees i relasjon til hverandre der de ulike tilhørighetsnivåene samspiller.

### *Praktisere tilhørighet i transnasjonale familieliv*

Foreldrenes migrasjon sammen med andre familiemedlemmers migrasjon og konflikten på Sri Lanka fører til at deres kjente former for slektskap og tilhørighet er i endring der deres sosiale relasjoner, fellesskap og steder er romlig spredt. Edwards og Strathern (2000:153) påpeker viktigheten av at tilhørighet kontinuerlig må praktiseres for å opprettholdes. Misligholdelse av tilhørighet kan føre til at man mister tilhørighet eller bli gjort til "ikke-slekt". Å ivareta og finne nye eller reorientere signifikante relasjoner kan forsterkes av tanken om spenningsforholdet mellom *akam*, innside, og *puram*, utside, som er sentrale temaer i tamilsk kunst og ritual (Fuglerud 1996:153). I gammel Cankam-litteratur viser Ramanujan (1985:262) til kontrasten mellom *akam* som omfatter innside, slekt, hus, familie, bosetning, samt moralske koder som bevarer *akam* og *puram* som omfatter utside, ikke-slekt, ubebodde områder og moralske koder som fører til *puram*. Mens *akam* er idealet er *puram* det fryktede, uorden og ulykke. *Akam* og *puram* inngår også i ritualer for å opprettholde en sosial og guddommelig orden. Når mennesket settes utenfor den sosiale konteksten hvor de kosmologiske prinsippene er forankret kan man utsette seg selv for *tosam*, en dyp, smertelig lidelse i kroppens naturlige harmoni (Fuglerud 1996:133, Pfaffenberger 1982:98). Daniel (1989) belyser konseptet av *tosams* sosiale aspekt i sin studie av selvmord blant tamilske internmigranter. Bosatt i en ny *ur* uten de samme kvalitetene som *uren* de kom fra, langt fra sine slektninger og landsbynaboer, led en høy prosent av *tanimai tosam* "aleness disorder". "Aleness" er en kulturspesifikk og "darkly experienced" tilstand (Daniel 1989:76): "Paradoxically, 'aleness' is not being alone, in the strict sense. It is being disconnected from other human beings with whom one ought to be connected" (Daniel 1989:78). Kakar (1997:34ff) påpeker lignende at hindusamfunnets og personers ideal om fusjon medfører at separasjon fra "den andre", alt som ikke er selvet, sees som hindupersonens og kulturens "helvete", hvor ensomhet, tomhet og forlatthet er fryktede følelser. Med andre ord innebærer

familiens transnasjonale kontekst å sette individet i en sårbar posisjon (jf. Fuglerud 1996:133) da det medfører fysisk separasjon fra og romlig spredning av signifikante tilhørigheter til *ur*, slekt og nabolag som opprettholder den kosmologiske orden.

Betydningen av *akam* og *puram* kan forsterke forelderens vektlegging av å opprettholde tidligere tilhørigheter og skape nye, samt innlemme barna i det de anser som signifikante tilhørigheter. Dette vil jeg undersøke gjennom et fokus på mor og barn, da mødrene er sentrale både i den ”hjemmlige/private” prosessen av å skape og opprettholde tilhørighet på innsiden av hjemmet, og til den større ”politiske” prosessen av reproduksjon av hele samfunn (Carsten 2000:18). I tamilsk univers forestilles kvinnens oppgave som mor å både være det ultimate målet i en kvinnes liv og vise hennes kvalitet: iboende, naturlig kjærlighet, *perumai*, hvor moderskapet er nobelt og rent ved natur, *tanmai* (Lindholm 1980). Også i Norge forblir kvinnen hovedpersonen i oppdragelsen av barn. Sentralt blir også barnas aktive rolle i familiens tilhørighetspraksiser.

### *Kroppens rolle for tilhørighet*

Ideen om at individet deler en kroppslig substans med sine signifikante tilhørigheter, samt at flere av familiens praksiser for tilhørighet er kroppslige bringer meg til å se kroppen som sentral for tilhørighet. Jeg vil bruke et fokus på kropp til å se på tilhørighetspraksiser (”relatedness”) gjennom deltagelse og en ”væren i verden” hvor tilhørighet både erverves, uttrykkes og erfares med kroppen. Forståelsen bygger på Merleau-Pontys idé om kropp. Hans hovedpoeng er at det er først og fremst gjennom kroppen vi erfarer verden. Kroppen må sees helhetlig som både objekt og subjekt, kroppen *er* i verden (Merleau-Ponty 1962). Han går dermed vekk fra det dualistiske skillet mellom kropp og sjel som Rene Descartes innførte (Engelsrud 2006:23). Kroppen er levende, den er noe vi er, har og gjør. Slik erfarer og handler vi i verden, som ”væren-i-verden” der kroppen er gjensidig til omgivelsene.

Merleau-Pontys forståelse av kropp er forenlig med tamilsk kroppsforståelse som helhetlig, *kunam*, da den både inkluderer kropp og sjel (Daniel 1984:89). ”Væren-i-verden”-perspektivet vil også ivareta den opprinnelige ideen om at tamilsk slektskap setter personen i en større kontekst i stor grad gjennom menneskets delte substans med andre og sine omgivelser

som er viktig i individets forståelse av seg selv. Tamiler som andre Sør-Asiatisk personer må sees som et åpent konstituert "dividual" som ikke er helhetlig i seg selv, men påvirkes av det og de rundt seg (Marriott 1976). Dersom vi ser Merleau-Pontys kroppsforståelse i lys av tamilsk kroppslig tilhørighet i form av substans kan migrasjon innebære å erfare brudd i sin kroppslige tilhørighet til andre og sine omgivelser og man er mer sårbar for *tosam*.

Som levde kropper i sameksistens med andre kan vi både tilegne og uttrykke tilhørighet med våre kropper. Her vil jeg benytte meg av Mauss' (1973) teori om kroppsteknikker og Bourdieus (1977) habitusbegrep i fokus på kroppens betydning i relasjon til sosialt liv. Mauss (1973) påpeker at kroppen er vårt fremste og naturlige instrument og vi lærer kroppsteknikker ved å kopiere andre. Disse er kulturspesifikke ettersom for eksempel en franskmann og en engelskmann har ulike teknikker for å grave (Mauss 1973:71). Bourdieus utvikling av Mauss' (1973) begrep habitus vil videre være sentralt i inkorporeringen av kroppsteknikker. Habitus er sosiale kroppslige praksiser et individ tilegner seg som medlem av en sosial gruppe. Slik kan habitus forstås som forbindelsen mellom kropp og struktur (Bourdieu 1977:89). Praksisene er ubevisste da vi erverver dem passivt gjennom gjentatte repetisjoner uten å reflektere over dem.

Sosiale gruppers forskjellige kroppsteknikker og familiens transnasjonale kontekst krever både videreføring av, samt læring av nye kroppsteknikker. Som del av norsk samfunnsliv og det tamilske *Samfunnet* kreves ferdigheter i forskjellige typer kroppsteknikker av språk, mat, klær, dans og sang. Disse inkorporeres gjennom deltagelse og aktualiseres i henhold til kontekst. Familiens tilhørighet til *Samfunnet* krever ivaretagelse av ære, *manam*, og blir sentralt å viderføre til barna ettersom *Samfunnet* blir et signifikant sosialt fellesskap i diaspora som ser ut til å kompensere for fysisk fravær av slekt. Ære kan sees som diskurs<sup>7</sup> og kroppsteknikker av blant annet klesbruk. Kroppsteknikkene og diskursen rundt den læres og forhandles gjennom daglig bruk av klær. Videre blir LTTEs nasjonalisme et viktig fellesskap, både fysisk, i det nasjonalistiske miljøet i Oslo og som forestilt fellesskap som ser ut til å kompensere for familiens stedlige fravær fra tamilsk jord, både Moderlandet og *ur*. Her blir barnas "tamilske identitet"

---

<sup>7</sup> Diskurs forstås i oppgaven som sosialt konstituert kommunikasjon som fører til produksjon av et sett av "tekster", både verbale, skrevne og performative i kunstformer (Holy 1996:4).

viktig å lære både som nasjonaltistisk diskurs og som kroppsteknikker av morsmål, sang, dans og musikk for å praktisere tilhørighet mellom barna og miljøet og det forestilte fellesskapet og slik gi dem erfaringer av landet, *ur*.

Barnas ”tamilske identitet” og familiens *manam* kan sees som medierende mekanismer for tilhørighet innad i familien da tilhørighet til noe felles forsterker allerede eksisterende relasjoner (Edwards og Strathern 2000:153). Likeledes mediere begge tilhørighet mellom familien og *Samfunnet* og nasjonen. Å overføre ære og ”tamilsk identitet” til barna blir essensielt for å unngå eksklusjon og gjøres sårbar for *tanimai tosam*. Barnas ”norskhet” sees som truende og motsettende til familiens *manam* og kan føre til at familien ekskluderes fra *Samfunnet* og familiens migrasjon impliserer eksklusjon fra nasjonen ettersom de ikke er med å kjempe for den på slagmarken (Fuglerud 1996:237).

Familiens tilhørighetspraksiser kan videre sees i relasjon til et analytisk skille mellom identitet og subjektivitet. Jeg definerer identitet som ”figuren”, det mer ytterlige, noe man har og gjør, de kulturelle forestillingene og forventningene om kjønn, alder og rolle, og subjektivitet som ”grunnen”, det mer indre, dyptliggende, det man er (Nielsen og Rudberg 1993:119). Ettersom ytre identitetsmarkører som språk, klesbruk, dans og musikk læres over tid og gjennom repetisjon inkorporeres de i deres habitus og forankres over tid i personers subjektivitet. Nielsen og Rudberg (1993:121f) påpeker at subjektiviteten i stor grad formes i barndomsårene og nye identiteter senere i livet vil bruke lengre tid før de inkorporeres i subjektiviteten. Jeg vil tilføye et argument om at dette ikke unnlater å forstå identitets- og subjektivitets utvikling som noe som pågår hele livet ettersom man alltid vil forvalte sitt forhold til andre. Slik vil man kontinuerlig forstå og forme sin identitet og subjektivitet i relasjon til de man omgis med (Gingrich 2004). Dette vil jeg i oppgaven betegne som intersubjektive prosesser av identitets- subjektivitets-, samt tilhørighetsforming. Slike intersubjektive prosesser foregår så vel innad i familien og i relasjon til familiens andre fellesskap. Her er det også sentralt å se på barnas aktive rolle og ikke kun definere dem som passive mottakere av de identiteter og tilhørigheter foreldrene introduserer dem for (Barrett 2004). Howell (2003:466) peker på at foreldre og barn gjensker hverandre intersubjektivt. Barna forstår seg i relasjon til foreldrene gjennom deres relasjon og deres daglige tilhørighetspraksiser. Samtidig som foreldrene gjennom prosessen av å praktisere tilhørighet

til barna bekrefter de sin egen tilhørighet til barna, samt til sine andre fellesskap (jf. Howell 2003:466). Ettersom barna både formes av og forhandler med foreldrenes konsepter av familiens ære og ”tamilsk identitet” kan de bekrefte eller svekke både egen og foreldrenes tilhørighet til deres andre fellesskap, samt tilhørighet mellom foreldrene og barna. Barn innebærer dermed både kontinuitet og forandring (Carsten 2000:16).

Habitus og subjektivitet vil også være relevant for å se på overføring av et samfunns praksiser og dets sosiale minne mellom generasjonene, i henhold til videreføring av tilhørighet til slekt og til nasjonen. Connerton (1989) peker på at i ethvert samfunns praksiser ligger det mye sosialt minne, forestillinger og kunnskap om fortiden. Ved å delta i praksiser som nasjonale ritualer, samt dans og sang med nasjonalistisk innhold vil samfunnets minne kroppsliggjøres som habitus og eventuelt subjektivitet. Slik overføres samfunnets minne til den neste generasjonen som er essensielt for samfunnets opprettholdelse og kontinuitet.

For å undersøke følelser og erfaringer av menneskelig deltagelse i verden belyser Csordas (1993:138f) at vi ikke må se kroppen som et isolert objekt, men situert i en verden og i forhold til andre. Vi må derfor se *med* og *på* kroppen i relasjon til andre, vårt intersubjektive miljø, for å forstå hvordan vi erfarer verden. Erfaring eller følelse av tilhørighet definerer jeg her som en form for ”lokalitet”, den fenomenologiske kvaliteten som oppstår i sosial praksis i samspill med andre og våre omgivelser (Appadurai 1996). Erfaringer av tilhørighet vil jeg se i lys av å føle seg ”hjemme”. ”Hjem” forstås her som erfart tilhørighet gjennom kroppslige praksiser med omgivelser og andre, til både abstrakte fellesskap og konkrete levde relasjoner (Olwig 1998). ”Hjem” kan slik være en erfaring av *akam* når man erfarer tilhørighet til sine signifikante andre som ivaretar en kosmologisk orden og holder uorden, *puram*, og ensomhet, *tanimai tosam*, ute. Jeg vil se hvordan de to sidene ved hjem, abstrakte og levde tilhørigheter erfares samtidig i kroppspraksiser som å be, tenne lys, sang og dans som transenderer familienes romlige og fysisk spredte tilhørigheter og *akam* oppnås. Disse er viktige for mødrenes erfaring av tilhørighet som en hel sosial person med andre, omgivelsene og kosmos.

## Oppgavens struktur

Oppgaven består av seks kapitler etter introduksjonskapittelet.

I kapittel 2, *Metode og presentasjon av felt*, presenterer jeg tilgang til feltet og metodiske og etiske betraktninger ved feltarbeidet. Spesielt vil jeg reflektere rundt det å studere en minoritet i eget samfunn, men også som del av en større diaspora.

I kapittel 3, *Dobbelt liv? Å finne balansen*, introduserer jeg familienes hverdagsliv, det mødrene erfarer som et ”dobbelt liv” mellom ”det norske” og ”det tamilske”. Jeg viser at kroppspraksiser er sentrale i denne erfaringen, samt hvordan et ”dobbelt liv” utenfor hjemmet blir til ett liv hjemme.

Kapittel 4, *Moralsk tilhørighet*, undersøker hvordan mødre forsøker å videreføre familiens moral tilknyttet ære, spesielt kjønns-moral til barna som en tilhørighetspraksis. Hovedpoenget i dette kapittelet er at barna både kan true og forsterke familiens ære og dermed tilhørighet til hverandre, samt slekt og *Samfunnet*.

I kapittel 5, *Å skape den ”tamilske” familien og en familiehistorie*, utdyper jeg barnas læring av ”tamilsk identitet” gjennom morsmål, tamilsk dans, musikk og sang. Sentralt er å se dette som en intersubjektiv prosess der familien gjenskaper hverandre som den ”tamilske” familien og opprettholder deres tilhørighet til den tamilske jorda, både den nasjonale og familiens *ur*. Barnas ”tamilske identitet” blir dermed viktig for foreldrene i å skape en familiehistorie.

I kapittel 6, *Å føle seg hjemme*, ser jeg på erfaringer og følelser av tilhørighet som lokalitet. Nasjonalistiske ritualer sammen med praksis av pilegrimsreise utgjør former for å samle sine spredte, fysiske og abstrakte, tilhørigheter og reorienterer et meningsfylt univers. Dette gir følelse av å være en hel person i relasjon til viktige andre og kosmos hvor *akam* oppnås og ensomheten holdes ute.

I Kapittel 7, *Avslutning*, oppsummerer jeg noen av oppgavens hovedlinjer og dens fokus på kroppens betydning i tilhørighetspraksiser.

## Kapittel 2: Metode og presentasjon av felt

Analysen i denne oppgaven er basert på det empiriske materialet fra feltarbeidet som ble utført i stor-Oslo i perioden desember 2007 til og med august 2008. Feltarbeidet bestod av deltagende observasjon og samtaler blant hovedsakelig mødre med tamilsk bakgrunn og deres familier, samt noen unge kvinner i det engasjerte miljøet. I tillegg hadde jeg kontakt med flere av kvinnene og familiene gjennom skriveprosessen. I dette kapitlet vil jeg kort presentere tilgangen til felten og hvordan dette påvirket ”utvalget” av informanter, samt gi en kort beskrivelse av informantene som figurerer i oppgaven og deres relasjoner til hverandre. Videre vil jeg drøfte noen metodiske og etiske betraktninger ved feltarbeidet. Særlig vil jeg reflektere rundt det å studere en minoritet i eget samfunn, men også en minoritet som er del av en større diaspora.

### Tilgang til felten og en fragmentert diaspora

Stewart (1998:33) viser at en redegjørelse av ”etnografens sti”, en beskrivelse av nettverk av informanter og kontakter, er nyttig for ethvert studiums validitet. Min sti til feltet begynner ved Tamilsk Ressurs og Veiledningssenter (TRVS) og sirkler seg rundt Marushas familie og venner.

Etter å ha informert TRVS om prosjektet fikk jeg delta i skolens danseundervisning i *barathanatyam*, som gav meg et lite innblikk i miljøet rundt skolen og barnas helgeaktiviteter. Dog var det kontakten TRVS formidlet til Marusha som var avgjørende for min tilgang til feltet og dannelsen av et nettverk av informanter. Både det tamilske *Samfunnet*, det engasjerte miljøet og majoritetssamfunnet ser Marusha som en ressursperson. Hun sier sjeldent nei til å ta på seg en oppgave eller en utfordring, som nok var avgjørende for at hun gav meg tilgang til sitt hverdagsliv. I tillegg hadde hun tidligere hørt om antropologer og feltarbeid. Hun forstod raskt hva jeg trengte da jeg forklarte at jeg ønsket å få ”henge rundt og gjøre ingenting” under feltarbeidet. ”Jeg tenkte du kunne komme hjem til meg og se hvordan jeg har det?”, var også Marushas respons da jeg forklarte dette. Til *thai pongal*, tamilsk nyttår 15. januar inviterte



Marusha meg hjem til fest og overnatting - det ville nok bli sent så det var best jeg overnattet så jeg slapp å dra sent hjem alene. Marusha sa at jeg kunne komme igjen når det passet meg. Gradvis ble jeg mer kjent med Marusha, hennes familie, deres aktiviteter og overnattet etterhvert ofte. Da mannen min var bortreist over en lengre periode et stykke ut i feltarbeidet ville Marusha og spesielt hennes datter, Sita, at jeg skulle bo hos dem, og jeg takket ja. Tilgangen og åpenheten Marusha og hennes familie viste meg har vært vesentlig for det empiriske materialet og min forståelse av tamilske familiers hverdagsliv.

Marusha er 43 år og jobber fulltid med undervisning og fritiden går med til aktiviteter i det tamilske nasjonalistiske miljøet, i borettslagsstyret og barnas fritidsaktiviteter. Hun kom til Norge som student i 1984 etter broren som reiste først. Senere giftet hun seg ”av kjærlighet” med Balraj og har fått sønnen Raja på nå 13 år og datteren Sita på 11 år. Familien er hinduer og Marusha sørger for at familien overholder de viktigste hinduistiske høytidsfeiringene der hun inviterer familie og venner. Her ledet Marusha meg videre på stien. Jeg ble etter hvert godt kjent med hennes nettverk av familie og venner og de bistod meg som informanter. Av disse vil jeg her gi en kort introduksjon av de som figurerer i oppgaven.

Marushas venninner Selvi og Rosa fra det nasjonalistiske miljøet og deres familier var jeg mye sammen med, både i deres felles aktiviteter og i hjemmene deres. Selvi er 47 år og jobber i helsesektoren. Hun kom til Norge med sønnen Arjun på 2 år gjennom familiegjengenforening med sin mann Aarivishelvan, som hadde flyktet i forkant. Deres familie er også hinduer. Rosa kom til Norge på samme tid som Marusha. I likhet med Marusha giftet hun seg etter noen år i Norge med Anthony som da også hadde bodd her noen år. Sammen har de fått to barn, Victor på 13 år og Daniah på 10 år. Rosa jobber også deltid i et legemiddelfirma. Familien er katolikker. Ulike religioner blant informantene får ingen avgjørende betydning på deres dagligliv da det tamilske samfunnet på Sri Lanka er gjennomgående hinduistisk.

Disse mødrene, deres familier, og venner med familie utgjorde mitt informantnettverk rundt Marusha. Det var disse jeg tilbrakte mest tid sammen med i feltet og foretok deltagende observasjon der samhandling preget situasjonene. I Marushas engasjerte miljø traff jeg også fire unge jenter rundt min egen alder. Deres refleksive syn på både foreldregenerasjon og det å selv vokse opp med tamilske foreldre i Norge var berikende for oppgaven. Av disse vil jeg nevnte

Aabyrani og Thakshika. Aabyrani er 25 år og student og bor sammen med foreldrene sine og en yngre bror. Thaksihka er 27 år, gift og har sønnen Tanju på 1 år. Hennes erfaringer av å ha vokst opp med tamilske foreldre i Norge sammen med egne ønsker og syn på sønnens oppdragelse var spesielt interessant.

Samtidig som tilgangen til Marushas nettverket utviklet seg satte Selvi meg i kontakt med en tamilsk mor som igjen gav meg rundt ti telefonnumre til andre som kunne tenke seg å være informanter. Alle disse kan beskrives som ”ikke-engasjerte”. Jeg traff fire av dem tre, fire ganger hjemme hos dem og en av dem regelmessig gjennom hele feltarbeidet. Foruten jobb tilbringer de ikke-engasjerte mesteparten av tiden hjemme og deltar på få aktiviteter ute sammen med andre. Jeg fant derfor ikke mulighet til å danne et nettverk her som muliggjorde deltagende observasjon slik som i Marushas nettverk. Samtalene med de ikke-engasjerte har likevel vært nyttige for å se heterogeniteten blant den tamilske befolkningen, men en komparasjon av de engasjerte og de ikke-engasjerte ville krevd en oppgave i seg selv. Jeg har derfor avgrenset oppgaven til de engasjerte familiene.

Informantutvalget kan derfor sees som nettverksbasert etter snøballmetoden hvor en kontakt har ledet til neste. Utvalget er ikke representativt for tamilske mødre i Norge, men presenterer en liten del av noen mødres erfaringer i hverdagslivet. Fordi jeg benyttet meg av Marushas nettverk som tilhører de engasjerte er utvalget overrepresentert i forhold til de som er engasjerte. Feltet og materialet ble derav i stor grad preget av hjemlandsengasjementet og familiens aktiviteter knyttet til dette. Informantutvalget er nok også overrepresentert i forhold til lang botid og gode norskkunnskaper. En side av virkeligheten er også mødre som har det vanskelig i henhold til jobb, norskkunnskaper og er delvis eller helt avhengig av barna sine for kontakt med offentlige kontorer og barnas skoler. Disse kom jeg ikke i kontakt med under feltarbeidet.

### **Feltarbeid i eget samfunn**

I forbindelse med å gjøre feltarbeid hjemme har spørsmål om ”hjemmeblindhet” og ”sosiologisering” av antropologien skapt bekymring og debatter om fagets metode, teori og analyse. Frykten for hjemmeblindhet knyttes til at styrken i fagets metode gjennom feltarbeidet

ligger i "kultursjokket" i studien av "de andre", som da vil være fraværende i studier hjemme (Frøystad 2003, jf. Howell 2001). På den ene siden var dette feltarbeidet en studie av "de andre", mens på den annen side delte jeg den samme hverdagskonteksten med mine informanter. I denne sammenheng bør Eriksen og Höem (1999) sin diskusjon om "blinde flekker" i minoritetsforskning i Norge nevnes. Med "blinde flekker" menes det at den norske siden av grensen sjeldent problematiseres, grunnet antropologens mangel på "utenifrablikket". De sosiale feltene man selv inngår i blir dermed fattigere beskrevet og stående som "blinde flekker". Med bakgrunn som norskfødt er jeg bevisst på at det legger føringer på hva jeg ser. Samtidig mener jeg også at vi kan se et generasjonsskifte hvor antropologistudenter i dag ofte har oppholdt seg over lengre tid utenfor Norge i "fjerne" kulturer før sitt første feltarbeid, som nok ikke var hovedtilfelle tidligere. Egne erfaringer fra et "ubevisst feltarbeid" som 19-åring i Peru hvor jeg bodde hos en peruansk familie og jobbet på et barnehjem og en skole i ni måneder, har vært nyttige i mitt blikk på Norge i dette feltarbeidet. "Kultursjokket" da jeg kom hjem erfarte jeg som langt mer overveldende enn da jeg dro.

Howell (2001) har vært en sterk stemme i frykten for at studier "hjemme" både svekker antropologiens hovedmetode om deltagende observasjon i malinowskiansk forstand og videre fagets styrke gitt via holisme og komparasjon. Problemene knytter hun til stor respekt for privatlivet og tilgang til få arenaer og derav mindre samhandlingsdata. Frøystad (2003) mener derimot at dette ikke har så mye med "nære" og "fjerne" studier å gjøre, men heller handler om forskyvning i skala fra landsby- til storbystudier. Ettersom antropologien har fattet interesse for hvordan mennesker erfarer livene sammenfiltret i kompliserte sosiale, kulturelle og økonomiske prosesser i en global dimensjon blir den teoretiske så vel som den metodiske stedforankringen av kultur utfordret. Hastrup og Olwig (1997) tar til orde for et slikt oppgjør. De etterlyser et fokus på "siting of culture" som tar utgangspunkt i å undersøke knutepunkter av nettverksrelasjoner der konstruksjon av identiteter foregår gjensidig gjennom kulturelle møter. Marcus (1995) peker på at "å følge menneskene" eller nettverk kan være en av flere teknikker for feltarbeid i komplekse settinger. Tilgangen til Marusha og hennes nettverk muliggjorde deltagelse i rekken av arenaer,

aktiviteter og medfølgende relasjoner som de krysser i sin hverdag, som er typisk for å leve i storby og dermed utføre feltarbeid i en kompleks kontekst. Dette gav meg mulighet til å få en kontekstuell forståelse av mødrenes hverdag.

### *Feltarbeidet blant en minoritet i Norge og som del av en større diaspora*

Eriksen og Höem (1999) undersøker hvordan studier av minoritetsgrupper og etniske grenser ofte forsterker og reproducerer skillet mellom minoritet og majoritet. Beskrivelser av relasjoner på tvers av grupper blir i stor grad fraværende og likeledes problematisering av ”det norske”. Problemstillingene som reises her er i så måte relevante for min studie. Med et informantutvalg av kvinner med bakgrunn i én minoritetsgruppe kan lokale og interne forskjeller lett bli fraværende eller komme i skyggen av en overordnet fortolkningsdimensjon av minoritet-majoritet (Eriksen og Höem 1999:135). Spørsmålet blir heller *når* dimensjonen minoritet-majoritet er vesentlig (Aarset 2006:41). Denne problemstillingen ser i størst grad ut til å melde seg i de kontekster hvor også informantenes fortolkning av egne erfaringer går langs denne dimensjonen. Særlig i Marushas nettverk ble aktiviteter, personer og handlingsmønstre betegnet som ”norske” eller ”tamilske”, som er emiske begreper i feltarbeidskonteksten som henviser til et skille mellom minoritet og majoritet. Samtidig mener jeg at man også må søke etter andre sosiale enheter og relasjoner som informantene forholder seg til og være dem bevisst i sine analyser. Den større nasjonalistisk orienterte diasporaen, samt familie i andre diasporaland er også slike enheter som informantene forholder seg til, så vel som den norske majoriteten.

Eriksen og Hoëm (1999) og Howell (2001) påpeker at et generelt hovedproblem med minoritetsforskning er forskerens mangelfulle kunnskap til språket til de man studerer. Således treffer kritikken mitt arbeid. Før og under feltarbeidet hadde jeg ønske og mål om å lære mest mulig av språkets dagligtale. Jeg startet på et tamilkurs ved tamilskolen og viste generelt interesse for språket i samvær med familiene. Dette var i begynnelsen kontaktskapende og legitimerte å spørre hva ord betydde slik at jeg dermed også ble fortalt hva det ble snakket om. Jeg lærte ikke å snakke i setninger, men lærte meg enkeltord og fraser og kunne snappe opp ord i samtaler. Språklæring underveis i felten var således nyttig (Ellen 1984). Informantene snakker også svært godt norsk og bruker i stor grad norsk som språk hjemme, og sannsynligvis mer når

jeg var til stede. I situasjoner hvor samhandling foregikk på tamil, både hjemme hos familiene, men først og fremst på tamilske arrangementer, hadde jeg liten mulighet til å forstå hva som ble sagt med mindre de ville at jeg skulle forstå, hvor enkeltpersoner valgte å oversette. Her tilstrebet jeg å observere ekstra nøye det kroppsspråk og stemmeleie som handlingen ble kommunisert med, som også er viktige deler av deltagende observasjon.

### Urbant feltarbeid: arenaer i feltet og ulike typer data

Jeg vil her se på noen viktige arenaer og aktiviteter i feltarbeidet og hva slags type data det har gitt. Deltagende observasjon har vært hovedmetoden og ble foretatt hovedsakelig i Marushas nettverk.

Hjemmene og mødrenes praksiser knyttet til disse har vært den mest sentrale arenaen gjennom feltarbeidet hvor jeg har tilbrakt mye tid. Her har jeg fått tilgang til familiene og deres dagligliv og samhandling mellom de ulike familiemedlemmene. Det er også en arena hvor ulike diskusjoner har utspilt seg mellom familiemedlemmer og er en god arena for å observere daglige praksiser av tilhørighet mellom foreldre og barn. Hjemmet er også ofte sted for familiefestinger som bl.a. bursdager og religiøse høytidsfeiringer. I slike anledninger deltar også øvrig familie og nære familievenner. Dette gav mulighet til å se familien i samspill med sine signifikante andre. Matlagning på kjøkkenet med mødrene har også vært en uvurderlig arena. Mødrene har som regel kjøkkenet for seg selv og her delte de lettere tanker, historier, minner, gleder og bekymringer som opptok dem og som de ellers ikke fikk tid eller ro til å tenke over i løpet av dagen.

Utenfor hjemmet deltok mødrene i Marushas nettverk i mange aktiviteter som de omtaler som ”tamilske”. ”Programmer” eller såkalte ”tiger programmer”, tamilske kulturkvelder, *arrengetam*, jenter som danser *bharathanatyam* opptrer for første gang alene, *samathivuthi* pubertetsseremonier, bryllup og bursdager, både hjemme og i *sal*<sup>8</sup> var bare noen av aktivitetene. Også andre ”mammaaktiviteter”, som foreldremøter i skole, fotballklubben og korpset involverte mødrene meg i, samt handleturer, borettslagsstyremøter og barnas andre fritidsaktiviteter som

---

<sup>8</sup> Salbursdag brukes som betegnelse når en familie feirer et familiemedlems bursdag i en leid sal; ett samfunnshus e.l og de inviterer fra to til seks hundre gjester. Det er gjerne runde tall som feires, men også barnas 1- og 18-årsdager, i tillegg til 10- og 20 årsdager, feires.

håndball og korps. Foruten å være viktige deler av mødrenes og familiens sosiale liv gav deltagelse på disse aktivitetene innblikk i å se hvordan familiene veksler mellom kontekster av det de betegner som ”norsk” og ”tamilsk” og hvordan dette erfares, samt å se praksis og erfaringer her i relasjon til praksis og erfaringer hjemme. Disse aktivitetene var lette å få delta i da det foregikk i familiens fritid. Derimot var jeg verken med mødrene på jobb, eller barna på skolen som var de ”norske” arenaene mødrene oppholdt seg mest i.

Videre gjennomførte jeg semistrukturerte intervjuer med både de engasjerte og ikke-engasjerte mødrene, samt de unge jentene i Marushas nettverk og Selvis sønn. Etter hvert mente både mødrene selv, og barna at ”Da må du intervju oss også, hvordan det er å være datter” som Daniah sa. Jeg søkte derfor Norsk Samfunnsvitenskaplig Datatjeneste om tillatelse til dette og innhentet informert samtykke fra foreldrene til barna som ble intervjuet.

## **Roller og relasjoner i felten**

Gullestad (2003:235) påpeker at ”[a]ntropologen utfører feltarbeidet med hele sin person”. Min posisjonering både som ung kvinne og som etnisk norsk har påvirket felten. På mange måter representerte jeg det å være ”typisk norsk” for dem; jeg hadde skilte foreldre og jeg deltok i felten (med få unntak) uten mannen min. I begynnelsen fikk jeg flere ganger spørsmål om ”leter ikke mannen din etter deg?” og ”hva spiser mannen din når du ikke er hjemme”? Jeg gjorde altså ikke min jobb som kone i deres øyne. De observerte og vurderte meg. Posisjonen som norsk og dermed representant for majoriteten kan ha gjort at de i mindre grad formidlet meninger og opplevelser til meg om Norge og nordmenn, men jeg opplevde at dette avtok utover i feltarbeidet. Posisjoneringen som utenforstående har også vært fordelaktig, da enkelte synes det kunne være lettere å snakke med meg nettopp ”fordi du ikke er tamilsk”, ”vel kjent” at tamiler ”prater” eller sladrer om hverandre.

Å være ung kvinne har vært avgjørende for å delta sammen med mødrene. Det har gitt meg tilgang til arenaer og til oppgaver som ville vært vanskelig for en mann å påta seg, spesielt deltagelse i mødrenes kjøkkenaktiviteter. Det ville heller ikke vært mulig å være alene med mødrene eller fulgt dem i deres aktiviteter dersom jeg ikke var kvinne selv da dette ville risikert deres ære. Slik sett ble deltagelse i en ”naturlig” rolle i form av kjønn en forutsetning

for strukturell tilgang til feltet slik Stewart (1998:24) påpeker. Samtidig utelukket det meg fra å delta sammen med menn. Fraværet av mennenes stemmer i denne studien utgjør en begrensning i det empiriske materialet, og reflekterer også kjønnsdelingen av arbeidsoppgaver og i aktiviteter. Menn og kvinner gjør ofte hvert sitt og sitter samlet i henhold til kjønn på felles arrangementer. Å bevisst delta sammen med mødrene fremfor fedrene, ute som hjemme hos familiene, var viktig for å bevare en feltarbeidsrolle som ”anstendig kvinne”. Jeg har derfor hovedsakelig observert mennene fra mødrenes ståsted og foretatt dagligdagse samtaler. Det har vært vanskeligere å få tilgang til mennenes oppriktige og mer dyptliggende synspunkter, erfaringer og følelser. Mennene til Marusha, Rosa og Selvi er unntakene som formidlet flere erfaringer etterhvert som jeg ble kjent med familiene.

Videre ble min status som gift relevant for informantene. Marusha vektla at ”det er ikke alle som er gift heller” som grunn til at hun syntes det var lett å ha meg med rundt i sine aktiviteter. Som Selvi uttrykte det, skyldtes det nok at hun ikke trengte å ”beskytte” meg, men også antageligvis at hun tenkte at en ugift jente ville oppført seg annerledes. I tillegg hadde vi mer felles ved å være gift som gjorde det lettere for dem å snakke om relasjonene til mennene sine.

Gjennom feltarbeidet utviklet jeg ulike relasjoner til informantene. Dette var også preget av at informantene varierte i stor grad i henhold til alder. I Marushas familie og nettverk gikk jeg gradvis fra å være ”studenten” til å være ”Marushas adoptivdatter” når Marusha eller andre presenterte meg. Briggs (1970) på feltarbeid blant eskimoer i canadiske Arktis beskriver rollen som adoptivdatter som tidvis frustrerende fordi hun og informantene hadde ulike forventninger til rollen. Hun fant det vanskelig å være samvittighetsfull antropolog og samtidig en ”god datter” for dem. Tilskrivelsen som ”adoptivdatter” kom nok fordi jeg tilbrakte mye tid med Marushas familie og var med dem på det meste de foretok seg. Videre fikk jeg definere min egen rolle i forhold til andre, men ble også fortalt hvem jeg ikke burde prate med. For Aabyrani og Thaksikha og de andre unge kvinnene ble jeg mer en venninne på deres egen alder.

## **Etiske implikasjoner**

Et antropologisk feltarbeid medfører alltid etiske implikasjoner, så vel under som etter feltarbeidet. Under feltarbeidet forsøkte jeg å være tydelig på hvem jeg var overfor informantene. Samtidig innebærer deltagende observasjon som metode at jeg omgås kvinnene i deres dagligliv i uformelle settinger, slik som hjemme. Her smitter lett vennerollen over på forskerrollen og omvendt hvilket gjør rollene vanskeligere å skille slik Wikan (2004:474f) beskriver. Temaet for oppgaven tilhører i stor grad den private sfæren og kan således være et sensitivt tema for mange. Det private ble her forsterket av at jeg nettopp omgikk informantene i den mest private sfæren; hjemmet, og i perioder bodde hos familien til Marusha. Dette medfører at man får tilgang på sensitiv informasjon, og jeg har måttet vurdere nødvendigheten av slik informasjon i oppgaven vis-a-vis informantenes behov for beskyttelse.

Kvinnene selv ble informert om samtykke og i de ”tamilske” arenaene jeg deltok i visste etter hvert de fleste hvem jeg var og i hvilken hensikt jeg var der. Deltagelsen her var slik sett åpen. På større tamilske arrangementer ble derimot min deltagelse skjult for de jeg ikke pratet med eller allerede var i kontakt med. I begynnelsen ble Marusha også svært ofte spurt om hvem jeg var. Noen av nysgjerrighet andre med skepsis og på et punkt i feltarbeidet oppfordret Marusha meg til å skrive i ”Notam”, et blad som utgis på 1. mai av en tamilsk organisasjon. Her skrev jeg om studien og om deltagende observasjon som metode. Dermed var det mulig for flere å få innsikt i prosjektet. En annen grunn til at Marusha oppfordret meg til å skrive i ”Notam” var det både hun og jeg opplevde som en skepsis til min deltagelse på LTTE-sympatiserende arrangementer, da hovedsakelig fra menn. Også her var det Marusha som fikk jobben med å forklare, da de henvendte seg til henne om min deltagelse på tamilsk. Marusha mente at de spurte fordi de var redde for spioner utsendt fra den Sri Lankiske ambassaden, som de fortalte hadde skjedd før. Spørsmålene Marusha stadig fikk om min tilstedeværelse gjorde samtidig at hun ble påminnet om at jeg var der som student og kom til å skrive om hva de gjorde.

Studien har inkludert et fokus på barn via sine relasjoner til mødrene. Barna og spesielt døtrene er mye sammen med mødrene i aktivitetene jeg har deltatt på og mødrene følger også barna mye til deres aktiviteter. Som følge har jeg observert barna indirekte via mødrene foruten de direkte intervjuene med noen av barna. Scheyves et al. (2003) peker på at barn som



informanter kan representere et etisk dilemma, da det vil være vanskeligere for dem å forstå betydningen av et forskningsprosjekt og sin rolle i det, selv om de er informerte. I antropologisk og sosiologisk forskning har barn som kompetente sosiale aktører og deres rett til å bli sett og hørt uavhengig av foreldre blitt anerkjent de siste årene. Deres syn og erfaringer av hverdagsliv er en unik mulighet til å forstå og teoretisere om den sosiale verden (James 2007:262).

### *Anonymisering og språk i oppgaven*

Vike (2001) reiser debatten om krav til anonymisering for beskyttelse av informantene fremfor analytisk kvalitet. Han påpeker fagets få retningslinjer for anonymisering som han mener gir et ”halvhjertet” resultat. Ender vi da kun opp med å beskytte oss selv fra deltagere av den verden vi beskriver? Noen av informantene så helst at jeg brukte deres egne navn i oppgaven. Likevel har jeg funnet det nødvendig å foreta en anonymisering, om enn noen vil finne den ”halvhjertet”. Å anonymisere noen informanter, men ikke andre ville for det første vært umulig da de fleste har en forbindelse til hverandre. For det andre mener jeg en anonymisering er på sin plass av hensyn til den private karakteren av det empiriske materialet og dets implisitte inkludering av informantenes barn og andre familiemedlemmer. Disse har også rett til privatliv til tross for at en mor kanskje ikke trenger eller ønsker å bli beskyttet gjennom anonymisering.

Som nevnt snakker alle informantene svært godt norsk. Likevel var det noen forskjeller blant dem og de som lærer bort eller selv lærer norsk vet at bruk av preposisjoner særlig er vanskelig å beherske. Informantenes språkkunnskaper i norsk er ikke sentralt for analysen. For å lette lesingen av sitatene og for å unngå å fremstille noen som mer veltalende enn andre, hvilket kan oppleves ydmykende, har jeg foretatt en grammatisk justering av sitater av informantene i teksten.

Etter å ha presentert de metodiske rammene og de analytiske perspektivene vil jeg nå ta for meg det empiriske materialet. Jeg begynner med et kapittel som presenterer Marushas hverdagsliv i hovedlinjer. Marushas liv er i stor grad fylt med flere aktiviteter enn for de fleste, men hennes situasjon er ”typisk” for hvordan mødrene både er aktive i ”tamilsk” og ”norsk” miljø og setter på spissen hvordan dette erfares.

### Kapittel 3: Dobbel liv? Å finne balansen

En stabel med gensere og bukser ligger på enden av sengen. I sterk fargekontrast dekorerer elleve, tolv sari i ulike farger og mønster det lyseblå sengeteppe. Det er sent fredag kveld og Marusha rydder på plass klærne sine i skapene. Mens hun sirlig bretter den ene sari, speider hun utover sengen ”Se på det, alle genserne mine”. ”Ja, du har mange klær”, svarer jeg. Marusha ser på meg. I det svake lyset skimtes en fold mellom øyenbrynene hennes ”jeg lever dobbelt liv og har dobbelt klær”. Folden forsvinner og hun smiler lett, før hun smetter sari inn i skapet.

Marusha erfarer klærne sine som representanter for det hun opplever som et ”dobbelt liv”: ett ”norsk” og ett ”tamilsk”. Hun har ett skap hvor hun har sari som hun bruker til tamilske bursdager, bryllup, pubertetsseremonier og LTTE-sympatiserende arrangementer. I det andre skapet har hun bukser, gensere, skjørt og bluser som hun bruker ellers, når hun skal på jobb, møter på skolen, foreldreutvalg og tamilskolen. ”Å leve et dobbelt liv” hørte jeg flere av de engasjerte mødrene si, men sjeldent de ikke-engasjerte. Det kan i stor grad forklares med at de engasjerte deltar i langt flere aktiviteter enn de ikke-engasjerte som følge av at de vektlegger både egen og barnas deltagelse i det nasjonalistiske miljøet, foruten det norske samfunnet og det tamilske *Samfunnet*.

I dette kapittelet vil jeg først gi en kort introduksjon av Marushas og hennes families hverdagsliv som kontekst for hvordan tilhørighet praktiseres i det daglige. Deretter vil jeg se på hvordan de erfarer og omtaler deres egen og barnas ikke-aksept av etnisk norske og derfor i større grad vektlegger det tamilske *Samfunnet* og å gi barna en ”tamilsk identitet”. Videre ser jeg på Marushas erfaring av å leve et ”dobbelt liv” i lys av Merleau-Pontys kroppsforståelse. Til slutt vil jeg se på praksiser av tilhørighet i familienes hjem hvor det som ute tilskrives to liv gjøres til ett.

## Hverdagsliv på norsk og tamilsk

“Tamiler har veldig mye dobbeltliv, altså norsk håndball og tamilsk idrett. Barna vil være med på norske samfunnsgreier også, akkurat som de vil være med på tamilske. Det er sånn dobbelt liv.”  
(Marusha)

Mandag til fredag starter familiens dager med jobb for Marusha og Balraj, mens Sita og Raja er på skolen. Etter middag er det lekselesning og barna skal til ulike fritidsaktiviteter. I ukedagene går Sita på pianoundervisning, i korps og på privatundervisning i den tamilske dansen *bharathanatyam*, mens broren Raja har fotballtrening to ganger i uka, i tillegg til kamper i helgene. Så langt det lar seg gjøre forsøker Marusha å følge barna, men ofte må det vike for å delta på møter i borettslaget, korpsstyret, den tamilske organisasjonen eller foreldremøter på barnas skoler og fotballag. Mannen hennes, Balraj, kjører ofte Marusha og barna til de ulike aktivitetene. I tillegg kommer besøk av familie og venner eller klassekameraters bursdagsfester for barna og demonstrasjoner for hjemlandskampen. I helgene fortsetter familienes høye tempo. Både lørdag og søndag står Marusha opp før klokka 8 for å lage frokost og forberede matpakker til barna som skal på tamilskolen. Sita følger undervisning i sang og Raja i trommer i tillegg morsmål. Også korpskonserter og fotballturneringer foregår i helga, og kolliderer ofte i tid med tamilskolens aktiviteter, men som oftest klarer familien på beundringsverdig måte å rekke ”begge deler”. Etter helgens tamilskole, korpskonserter og fotballkamper følger ”Tigerprogrammer”, familiebursdager eller *sal*/bursdager på kveldene. I tillegg feires og samles det til pubertetsseremonier, *samathiavuthu* og *arrengetam*.

Med varierende sosiale sammenkomster og antall fotballkamper, korpskonserter, ”tigerprogrammer” og bursdagsfester gjentar hverdagens syklus seg dag etter dag, uke etter uke i lignende mønster jeg har skissert ovenfor. Hverdagsliv kan betegnes som bevegelser mellom hjem, arbeidssted, skole og andre institusjoner som vi daglig beveger oss på tvers av og mellom (Gullestad 2002:234). Her veksler familien mellom det de betegner som ”norske” og ”tamilske” aktiviteter. Fuglerud (1996:159) bemerket også det samme blant tamiler i Norge på slutten av 1990-tallet. Livet ble uproblematisk delt etter norske og tamilske kontekster: ”*work Norwegian, home Tamil, week Norwegian, weekends Tamil, day Norwegian, evening Tamil,*

*public* Norwegian, *privat* Tamil”. Mer enn ti år senere finner jeg lignende vekslingsprosesser i mitt empiriske materiale. Skillene mellom de norske og tamilske kontekstene omtales og virker like skarpe i dag, men *både* helger, ettermiddager og det private består av *både* norske og tamilske aktiviteter. En årsak til dette kan være at man involverer seg i større grad med ”den andre” etter lengre botid og som følge av å få barn. Likevel går familienes fritid langt mer med til det ”tamilske livet” som følge av at foreldre ser ut til å erfare mer tilhørighet til det tamilske *Samfunnet* og miljøet og i liten grad føler seg godtatt som norsk av etnisk norske.

*“Vi er veldig opptatt av identitet, fordi jeg tror ikke barna blir akseptert som norske”*

Til tross for 25 år i Norge, aktiv i norsk arbeids- og organisasjonsliv føler ikke Marusha seg akseptert som ”norsk”:

”Jeg føler at du blir ikke akseptert som norsk. Først spør de hvor du kommer i fra, ikke sant. ’Oslo’ [ler] ’Nei, hvor kommer du fra, opprinnelig.’ De kommer til å spørre, selv om jeg føler at jeg er norsk statsborger. Akkurat sånn kommer det til å bli med barna våre. Du kan ikke si, med mørk hud og hår, at du er norsk.”

Marusha erfarer at hennes og barnas utseende og andres spørsmål om hvor de *egentlig* er fra som ikke-aksept. Derav synes hun barnas ”tamilske identitet” er viktig:

”Det er viktig med morsmålet. Jeg vil at de skal føle at de har en tamilsk identitet. Selv om de har bodd her, eller er født og oppvokst her, er det greit å ha en identitet bak seg. De kan si at de er fra Sri Lanka, eller er en tamil. Det er vi veldig klar over, at morsmålet er viktig [...]. Jeg er veldig opptatt av identitet fordi jeg tror ikke de blir godtatt som norske. Vi ser annerledes ut på utsiden.”

”Tamilsk identitet” må her forstås som å ha tilhørighet til det tamilske fellesskapet som blir viktig fordi hun ikke føler at hun eller barna blir akseptert av norske. Marushas mann, Balraj, deler hennes syn. Han mener at barna ikke kommer til å beholde sine norske vennene etter de fyller 20 år. Det samme skjedde med hans norske venner fra studietiden i Norge. Derfor mener han at barna ”må ha en tilhørighet, føle at de kommer fra et sted” og ha det tamilske *Samfunnet* å komme til når de blir eldre, slik at de ikke blir ensomme den dagen de selv ikke er der lenger.

Marushas og Balrajs opplevelse av eksklusjon og uteblivende aksept av seg selv og barna gjør det kanskje ikke bare meningsfylt, men også særdeles nødvendig å gi barna en tamilsk tilhørighet. Tilhørighet skapes interrelasjonelt og krever gjensidighet (Edwards og Strathern 2000). Ved å ikke få bekreftet sin tilhørighet fra etnisk norske opplever Marusha mindre grad av tilhørighet til det norske samfunnet. Derimot erfarer Marusha at hun selv blir godtatt i det tamilske *Samfunnet*. Generelt innebærer det å ikke bli godtatt på grunn av ulikheter, negative konnotasjoner som følelse av tap og marginalisering (Edwards og Strathern 2000:153). I tillegg kan den tamilske kosmologiens sentrering rundt *akam* og *puram*, inklusjon og eksklusjon, forsterke både følelsen av å bli ekskludert og behovet for å inkluderes. Ikke-aksept som norsk og bekymring for ensomhet bærer konnotasjoner av *puram*, det som er på utsiden og knyttet til separasjon, uorden og kaos og kan bringe mennesket i *tanimai tosam* (Daniel 1989). Barnas morsmålsundervisning og en ”tamilsk identitet” blir derfor viktig for å knytte barna til det tamilske fellesskapet som inkluderer dem og kan gi følelse av *akam*. Slik kan foreldrene lykkes i å gi barna tilhørighet til fellesskapet som de mener er nødvendig for å kunne leve et godt liv i Norge og ikke bli ensomme.

I lys av *akam* og *puram* kan det videre tenkes at foreldrene kan ha vanskelig for å oppnå en følelse av inklusjon i Norge ettersom norsk jord ikke vil være kompatibel med egen substans i samme grad som ens egen *ur* (jf. Daniel 1984). Samtidig vil det bli vanskelig å se etnisk norske som signifikante andre som bidrar til å opprettholde den kosmologiske orden som sørger for *akam* (jf. Daniel 1989). LTTEs nasjonalistiske ideologi ser ut til å forsterke ideen om at de ikke vil oppnå inklusjon i Norge da ideen om at tamilsk identitet ikke kan skilles fra stedet hvor tamilene har sin opprinnelse er sentral her (Fuglerud 2004:93). Da vi en gang snakket om sympati til LTTE blant tamiler i Norge sa Marusha følgende: ”Jeg vet om mange som har begynt å støtte litt mer nå enn før. Fordi de kommer til å føle at dette landet [Norge] ikke er bra for oss. Selv om du har alt, mangler det noe.” ”Hva da?” ”Ja, det fellesskapet, du kan gå hvor du vil på Sri Lanka, hvis det ikke er krig. Også språket er viktig. Selv om du behersker norsk, blir du ikke lett akseptert av en nordmann at du ikke er norsk.”

For Marusha er fellesskapet og språket viktig, et fellesskap hun ikke finner i Norge og hennes norske språk som ikke blir akseptert. LTTE gir et håp om å finne tilbake til fellesskapet på Sri Lanka når det ikke er krig. Fellesskap er en positiv konnotasjon av det å bli inkludert i og inkludere seg selv (Edwards og Strahtern 2000), en gjensidighet hun ikke erfarer i det norske samfunnet. Å delta i LTTE-sympatiserende aktiviteter kan derfor gi en følelse av *akam*, både fordi det spiller på følelser av at Tamil Eelam er stedet de egentlig tilhører, men også fordi deltagelse i dette miljøet både gir tilhørighet til et fysisk sosialt fellesskap, óg til det forestilte fellesskapet som nasjonen Tamil Eelam utgjør. Fuglerud (1996:246) viser også at LTTEs ideologi transformerer tamilers opplevelse av stigmatisering i Norge til en positiv kvalitet. Opplevd ekskludering på det nye bostedet kan derfor resultere i en økende identifisering med hjemlandet (Alinia 2004:104). Likevel anerkjenner Marusha og Balraj behovet for egen og barnas deltagelse i det norske samfunnet, samt at barna kommer til å tilhøre det norske mer enn dem selv. Det ser ut til at de forsøker å balansere dette med egne ”barndoms-” og nyere tilhørigheter til *Samfunnet* og nasjonen.

Rosa, Marushas venninne, er ikke like opptatt av barnas ”tamilske identitet” som Marusha. Når hun beskriver sønnen sin, Victor, sier hun følgende:

“han er sånn blanding. Selv om.... det er det Marusha og de [Balraj] spør om, ‘er du norsk eller tamilsk?’. Også sier han, han er norsk. Også sier han 50 50, at han er 50 [prosent] norsk og 50 [prosent] tamilsk. Også sier de ’nei du må bli 60 tamilsk og 40 norsk’. Også hver gang de ser han spør de: ’har du blitt 60 tamilsk nå?’. Sånn kan jeg ikke tenke, kan ikke kreve heller. De er født det. De må leve sitt liv.”

Rosa sier hun ikke kan tenke på hvor mye norsk eller tamilsk sønnen er, han må få “leve sitt liv”. Da sønnen ville slutte på tamilskolen lot hun ham gjøre det, noe Marusha ikke synes hun skulle ha gjort, siden han kan bli satt utenfor det tamilske *Samfunnet*. Rosa hadde en norsk vennskapsfamilie da hun kom til Norge og har fortsatt kontakt med dem og flere i hennes familie har giftet seg med etnisk norske. Denne kontakten kan være avgjørende i forskjellen mellom Rosas og Marushas syn på barnas “tamilske identitet”. Gjennom kontakten kan Rosa erfare at hun selv og barna får sin tilhørighet bekreftet også til det norske samfunnet, at man som tamil

også kan erfare *akam* i det norske. Forholdet mellom egen og barnas tilhørighet til det norske ser dermed ut til å bli mer overlappende enn for Marushas vedkommende. Det blir mer viktig for Marusha at barna også har en ”tamilsk identitet” for å gjøre barna del av seg selv, sin egen tilhørighet. Mens for Rosa blir det ikke like viktig fordi hun kan føle at barna er del av seg selv også om de blir ”mindre tamilske”. Marushas vektlegging av deltagelse på tamilske- og LTTE-sympatiserende arrangementer gjøres dermed både for hennes egen del og også indirekte for at barna også skal bli en del av hennes egen tilhørighet. Mens Rosa kan delta på disse arrangementene kun for egen del. Derfor lar hun også barna slippe å gå på arrangementene når de ikke har lyst, mens Marusha ”oppmuntrer” mer som hun selv betegner det. Marusha har ikke den samme private kontakten med etniske norske, men derimot relativt mange, til dels fjerne, slektninger som bor i Norge. Det er disse, sammen med venner fra det engasjerte miljøet som besøker Marusha når høytider og bursdager skal feires. Til sammenligning kommer ingen fra hennes norske aktiviteter. Fellesskapet Marusha får og er del av ved å delta i det tamilske miljøet mener jeg derfor er avgjørende for å leve et meningsfylt liv i Norge, en form å praktisere tilhørighet som bidrar til *akam*. Det private nettverket Marusha omgir seg med er vanlig for familiene jeg ble kjent med, mens Rosas families inkludering av etnisk norske heller var et unntak. Likevel bruker både Rosa og Marusha mesteparten av fritiden i de tamilske *Samfunnet*, og spesielt det nasjonalistiske miljøet. Slik må det tamilske også forstås som viktig for Rosa, men ikke avgjørende for å oppnå *akam* da hun også kan finne det i det norske samfunnet. Denne vekslingen mellom det norske og tamilske i dagliglivet bidrar likevel til at de sier de erfarer å leve et ”dobbelt liv”.

### **“Et bein på hver side”: Krysspress og kodeveksling**

Erfaringen av å leve et ”dobbelt liv” må sees i sammenheng til forventninger og krav mødrener erfarer i relasjon til sine omgivelser. Når ”norske” og ”tamilske” aktiviteter krever deltagelse på samme tid kan det forsterke opplevelsen av å leve et ”dobbelt liv”. Situasjonen kan betegnes som et krysspress hvor det ”norske” og ”tamilske” livet krever ens lojalitet på grunn av sosiale forventninger (Eriksen 1998:65), ettersom tilhørighet kan tapes dersom man ikke opprettholder de sosiale forventningene (Edwards og Strathern 2000). En lørdag da Marushas familie både

skulle rekke Sitas korpskonsert óg finalen i den årlige sangkonkurransen i regi av en LTTE-sympatiserende organisasjon kan illustrere hvordan krysspresset styrker Marushas erfaring av å leve et “dobbel liv”.

Sita hadde dratt dagen før til Holmestrand med korpset hun spiller i. De skulle ha et todagers korpsstevne med påfølgende konsertkonkurransen. Avtalen var at Balraj, Marusha og jeg skulle komme og høre på konserten den siste dagen og deretter å kjøre sammen hjem til Oslo for å gå på sangkonkurransen på kvelden. Sita hadde også deltatt i sangkonkurransens innledende runder, men hadde ikke kommet videre. De hadde gått på sangkonkurransens finale i flere år og Marusha gledet seg til å treffe flere kjente som skulle komme fra Vestlandet.

Når konserten er ferdig står Sita sammen med de andre jentene i korpset. Over høytaleren annonseres det at premieutdelingen er om to timer. Sita reagerer med å bryte spontant ut av klyngen med jentene og kommer bort til oss. Hun ber om at de venter med å reise hjem til etter premieutdelingen. ”Nei, vi skal dra nå,” sier Balraj og minner henne om avtalen. Sita blir både sint og lei seg og med sutrete stemme henvender hun seg til moren: ”Det er første gang jeg får være med!”. ”I fjor var du for liten, også hadde vi noe annet,” svarer Marusha. Jeg kommer på at Sita tidlig i feltarbeidet hadde pekt på en liten rekke av tre, fire medaljer fra andre korpsstevner og sagt at hun egentlig skulle hatt en til fra et korpsstevne i fjor. Da hadde alle dratt til Holmestrand og overnattet, men hun fikk ikke være med fordi de var opptatt med noe ”tamilske greier” og Marusha synes hun var for ung. På neste korpsøvelse hadde alle hatt på seg like t-skjorter fra stevnet og ved neste konsert hadde de én medalje mer enn henne på uniformsjakken. Jeg regner med at dette er grunnen til at hun nå forhandler mer ivrig for å ikke igjen oppleve å føle seg litt utenfor det fellesskapet slike aktiviteter skaper blant hennes venner.

Balraj og Marusha har allerede begynt å gå mot bilparkeringsen. De sier at de skal hente tingene hennes på skolen der korpset har overnattet og så se hva de skal gjøre. Jeg går i forkant sammen med Marusha som går taus. Sita og Balraj går bak og diskuterer. Hele situasjonen virker vanskelig, helst skulle de ha rukket begge deler.

Etter at vi har hentet tingene på skolen kjører vi tilbake samme vei. Men når konserthallen dukker opp på høyre side, fortsetter bilen rett frem. Marusha bryter stillheten: ”Ha det. Da sier vi ha det Holmestrand”. Jeg vil være her, jeg vil ikke gå på den sangkonkurransen sier Sita



med sutrete stemme, nesten på gråten nå. ”Okey, da kan vi snu” sier Marusha rolig og Balraj snur i neste rundkjøring. Hallen kommer til syne igjen og Balraj slipper oss av ved plenen der foreldrene og barna fra korpset sitter. Sita går bort til venninnene sine. Marusha og jeg setter oss i skyggen på plenen rett bortenfor de andre og Balraj parkerer bilen igjen. Vi får ikke før satt oss før Marusha kommenterer det som nettopp har skjedd: ”Du ser hvor vanskelig barna er! Det er ikke lett å ha ett bein på hver side. Også har jeg ikke vært på den *tamil morosan*<sup>9</sup>, den radioen. Han spurte meg, `hvor har du vært, jeg har ikke sett deg?’. Jeg føler meg litt utenfor hvis jeg ikke er med.” ”Utenfor hvem? Tamilene?” undrer jeg. ”Ja. De sier `vi har ikke sett deg’, fordi vi er med i *TCC*<sup>10</sup>”

Marusha synes det ”ikke er lett å ha ett bein på hver side”, ett i det norske samfunnet og ett i det tamilske *Samfunnet*. Og hun føler seg ”utenfor tamilene” hvis hun ikke deltar på kveldens sangkonkurranse, som bærer konnotasjoner av *puram*. Hun vil ikke risikere den samme erfaringen av å føle seg utenfor som hun erfarte sist hun ikke deltok. Å ikke delta impliserer dermed tap av tilhørighet. Men Marusha anerkjenner også datterens behov for tilhørighet ved å snu og dra tilbake. Slik må Marusha forhandle egen tilhørighet med datterens tilhørighet. Deres ulike tilhørigheter påvirker deres tilhørighet til hverandre da Sita blir irritert på moren når ikke hennes tilhørighet blir prioritert. Dette kan sees som en prosess der tilhørighet forhandles intersubjektivt i familien og der familiemedlemmenes tilhørighet utad til andre påvirkes av den interne forhandlingen.

I migrasjonslitteratur er krysspess mellom minoritets- og majoritetsmiljø ofte forbeholdt barn av migranter, den såkalte ”andregenerasjonen” (jf. Ballard 1994, Hall 1995). Foreldrenes opplevelse av krysspess i en migrasjonssituasjon, som følge av å balansere egen tilhørighet med barnas tilhørighet, vil derfor være vel så viktig å være oppmerksom på for å forstå hvordan tilhørighet praktiseres i transnasjonale familier. Det hører med til hendelsen at Marusha, Sita og Balraj også rakk sangkonkurransen denne dagen. Måten familien i denne situasjonen og ellers i dagliglivet klarer å være aktive deltagere i deres ”norske” og ”tamilske” kontekster vitner om at både foreldrene og barna bør forstås som ”kompetente kulturnavigatører”. Ballard

<sup>9</sup> Tamilsk radio i Norge. Radioen arrangerte et kulturprogram en måned tidligere hvor Marusha ikke deltok p.g.a. et annet arrangement i Europa med en annen LTTE-sympatiserende organisasjon.

<sup>10</sup> En LTTE-sympatiserende organisasjon

(1994:31) vektlegger ”kompetente kulturnavigatørers” evne til å manøvrere til egen fordel både på innsiden og utsiden av den etniske gruppen. De må konstant avgjøre hvordan de skal opptre i en gitt kontekst, samtidig som de må finne måter å skifte ”smoothly”, i form av kodeveksling, fra den ene konteksten til den neste. Kodeveksling består av å bruke koder som språk og klær for å uttrykke seg selv i en gitt kontekst (Ballard 1994:31). Klær og språk er koder som uttrykkes og erfares med kroppen. Marushas families bruk av ulike koder av klær og språk som ”kompetente kulturnavigatører” kan slik sees som kroppslige former for å praktisere tilhørighet. Kodene blir praksiser for å uttrykke og skape tilhørighet gjennom kroppen (jf. Merleau-Ponty 1962). Kodevekslingen gjør dermed familien i stand til å konstruere og opprettholde tilhørighet (”relatedness”) til det de ser som det norske og tamilske samfunnet, dog erfart tilhørighet er ulikt for foreldre og barn.

#### *Kroppslig uttrykk og erfaring av ”dobbelt liv”*

En sentral del av familiens kodeveksling denne dagen var, som andre dager de skal delta i både ”norske” og ”tamilske” aktiviteter, å komme hjem for å skifte klær. I tur og orden sendte Marusha Sita, Rajan og Balraj i dusjen etter henne selv for så og skifte klær. Korpsuniform ble byttet ut med panjabi, det lange olaskjørtet og blusen med gul sari og t-skjorta og olabuksa med penbukse, skjorte og slips.

Mens Sita er i dusjen begynner Marusha å ta på seg sarien slik at hun er klar til å hjelpe Sita etterpå. Sariblusen og underskjørtet må først på. Deretter grer hun håret pent. Hun trekker det øverste laget av håret bakover og setter det i en flat spenne. Så fortsetter hun med å ta på *thalien*, ekteskapssmykket, armbånd, kjeder og øredobber som er kjøpt på Sri Lanka. Deretter danderer hun det seks og ett halvt meter lange saristoffet. Det kreves kyndige og trente hender. Først legger hun stoffet en gang rundt livet for så å brette stoffet i åtte, ti folder som festes med en sikkerhetsnål midt foran på magen. Resten av stoffet blir festet på skrått over brystet slik at enden på sarien henger pent nedover den venstre skulderen. Så må kanten på den delen av sarien som går rundt livet dyttes innunder underskjørtets kant. Til slutt tar hun det røde *poddupulveret*<sup>11</sup> på pekefingeren og setter det litt over og midt mellom øynebrynene. I mellomtiden har Sita

---

<sup>11</sup> *Poddu* er pannemerke. Rød farge brukes av gifte kvinner og sort eller annen farge brukes av ugifte.

kommet ut av dusjen. Marusha hjelper henne først på med panjabien. Så fletter hun håret hennes i en tykk lang flette. Marusha finner også frem kjede, armbånd og øredobber til henne, som ligner sine egne og ber Sita finne fram en *poddu* i matchende farge til panjabien. Datteren bruker *poddu* som kan klistres på pannen. De finnes i alle slags farger og ulike utsmykninger, enten som runde eller som omvendt dråpeformet, hvor spissen på ”dråpen” peker oppover. Litt parfyme og Marusha og Sita er klare. I mellomtiden har Balraj og Raja tatt på seg penbukse, skjorte og slips.

Likeledes når familien kommer fra et tamilsk arrangement og skal videre til korpskonsert- eller øvelse eller fotballkamp tar Marusha og Sita av seg sarien og panjabien, vasker bort eller tar av *podduen*, smykkene og tar på seg genser og bukse. Disse skiftene, av og på med bukse og genser og sari, smykker og *poddu* gjør at overgangen fra en tamilsk aktivitet til en norsk markeres på kroppen. Klærne blir markører på kroppen som indikerer kroppens ”norskhet” eller ”tamilskehet” som praksis for å uttrykke ens tilhørighet til det norske eller tamilske. Dette kan sees som den sosiale kroppen der klærne blir et språk som den kulturelle identiteten uttrykkes gjennom (Scheper-Hughes og Lock 1987:25). Kroppen dekorerer ettersom konteksten endres, der klærne er koder som muliggjør aktiv og akseptabel deltagelse i de ulike kontekstene. I tillegg ”skifter” også familiemedlemmene språk i henhold til kontekst, og de blir servert og spiser forskjellige typer mat. Riktige klær, ferdigheter i det aktuelle språket samt å like og kunne spise maten i de forskjellige kontekstene blir dermed også forutsetninger for å delta i kontekstene. Familiens hverdagsliv krever derfor to sosiale kroppar for å foreta kodevekslingen. Disse består av kroppsteknikker som læres ved å imitere andre via deltagelse i kulturelle verdener og gjøres til del av foreldrenes og barnas habitus (jf. Mauss 1973:73). Slik ytrer vi mening til vår omverden gjennom kroppen (Merleau-Ponty 1962). Men fordi kodene kroppsliggjøres erfares de også med den individuelle kroppen, som kan betegnes som den fenomenologiske følelsen av levd erfaring av kroppen (Scheper-Hughes og Lock 1987:7). Kodene som utgjør de sosiale kroppene blir symboler på og representerer det sosiale liv som ”norsk” eller ”tamilske”, samtidig som dette erfares av den individuelle kroppen som et ”dobbelt liv”. Kroppen er slik gjensidig med omverden da vi både erfarer verden og uttrykker oss til den gjennom kroppen (Merleau-Ponty 1962). Vi uttrykker og erfarer vår tilhørighet til omverden med kroppen.

Både mennene og kvinnene i familien skifter klær mellom de to kontekstene, men Marushas og Sitas klesskifte er langt mer omfattende. Erfaringen av klesbyttene, og derav å leve et ”dobbel liv”, kan slik sees som kjønnet. Kvinnen og hennes kropp blir en symbolsk grense mellom det ”norske” og det ”tamilske”. Mødrene og jentene kroppsliggjør linjen som signaliserer kollektivets grenser i sine passende klær (jf. Yuval-Davis 1997a:46). Dette kan sees som den politiske kroppen, der kontroll over sosial kropp regulerer gruppens grenser (Scheper-Hughes og Lock 1987:24). Forventningene om å kle seg ”tamilsk” kan også forsterkes av hjemlandskampen da et samfunn vil utvide dets sosial kontroll for å regulere gruppens grenser når det føler seg truet (Scheper-Hughes og Lock 1987:23f).

Marusha selv er med på å opprettholde grensene mellom det norske og tamilske ved å utføre og ta ansvar for sitt og Sitas klesskifte, som også i stor grad er knyttet til kvinnen som symbol på familiens ære, som jeg vil se på i neste kapittel. Marusha er nøye med å ha på seg ”riktige” klær i riktig kontekst og unngår bevisst å blande kleskoder og kontekst, som da vi var på vei hjem fra *Marvirnal*, ”heroesday” hvor avdøde LTTE-soldater blir hyllet som martyrer. Mens vi kjører de 15 minuttene hjem, finner de ut at de skal kjøpe mat på McDonalds for å slippe å lage middag når de kommer hjem, til Sitas og Rajas store glede. Balraj kjører rett til drive-in-luka og bestiller fem Bigmac-menyer. ”Kan vi ikke gå inn å spise?” spør Sita. ”Nei”, sier Marusha, ”jeg vil ikke gå inn med sari”. Sita spør ikke mer og faller tilsynelatende til ro med morens forklaring.

Marusha har ikke lyst til å spise big-mac på McDondals i sari. Det bryter mot hennes forståelse av kontekst og kleskoder. Med sari, smykkene og *podduen* ville hun ha signalisert sin ”tamilskhet” i en kontekst hvor hun ønsker å signalisere ”norskhet”, eller i det minste gi uttrykk for at hun er en ”veltilpasset og integrert tamil” i det norske samfunnet. Marusha blir et speilbilde på sine ideer om hvordan andre oppfatter henne, og ”ukorrekt” sosial kropp vil for Marusha tenkes å innebære tap av tilhørighet, ved å vise at hun ikke ”passer inn”<sup>12</sup>.

Sita er også vel vitende om hva som passer seg i hvilken kontekst og vil heller ikke gå med noe ”upassende”. En ettermiddag da Sita skulle i bursdag til en klassevenninne foreslo Marusha fleipete at Sita kunne jo ta på *poddu*. Sita hadde allerede tatt på seg en mørkeblå kjole

---

<sup>12</sup> Det kan også tenkes at Marusha følte seg for pyntet i sarien, eller at det var skiftet av kontekst, fra minnesmarkering til McDonalds som ikke tiltalte henne å spise inne på McDonalds.

med hvitt silkebånd og håret var satt bort i en hestehale. Hun så på moren med forferdelse og proklamerte ”er du gal eller? Jeg går ikke med *poddu* i norsk bursdag!”. Marusha smilte lett tilbake og trakk på skuldrene. For Sita er det utenkelig å ta på *poddu* når hun skal i bursdag til en klassevenninne, hun vet av tidligere læring, eller habitus, at det ikke er ”riktig” kroppslig markering i en slik anledning eller passer til det antrekket hun har på seg. Hun vil ikke blande de to sosiale kroppene i en kontekst sammen med sine skolevenninner der hun er vant til å signalisere sin ”norske” kropp. Hun vet at hun ville blitt den eneste med *poddu* og hun vil ikke se annerledes ut og føle seg utenfor og eventulet erfare tap av tilhørighet til venninnene sine.

Ved å selv regulere hvilken sosial kropp de bruker for å markere ”norskhet” eller ”tamilskhet” ser vi hvordan grensene mellom de tre kroppene, individuell, sosial og politisk tilsløres (jf. Scheper-Hughes og Lock 1987:24). Scheper-Hughes og Lock (1987:24) peker på at dette ofte skjer når følelsen av en sosial orden er truet ettersom individet får større behov for selvkontroll. Da Marusha ikke vil føle seg ”utenfor” kan det være at faren for å utsette seg for *puram*, eksklusjon nettopp fremstår som en slik truet sosial orden. Ved å kontrollere klesbruken finner Marusha en måte hun i størst mulig grad kan holde seg på innsiden, *akam*, til en hver tid og kontekst. Slik kan hun også øke muligheten for kanskje en dag å bli og føle seg akseptert i det norske samfunnet og slik oppnå *akam* også her. Den singalesiske undertrykkelsen av tamiler kan også erfares som en truet sosial orden. Marusha sier stadig at hun er ”redd for at det ikke blir noen tamilske folk igjen” og selvkontroll av den sosiale kroppen således forsterkes. Behovet for tilhørighet kan dermed intensivere deres selvopprettholdelse av å holde de to sosiale kroppene atskilt og slik forsterke erfaringen av å leve et ”dobbelt liv”

### *Kosmopolitter?*

Hannerz’ konsept om kosmopolitisme kan sees som beskrivende for kodevekslingen og for Marushas påfølgende erfaring av å leve et ”dobbelt liv”, ettersom ”the perspective of the cosmopolitan must entail relationships to a plurality of cultures understood as distinctive entities” (Hannerz 1990:239). Ideen om kosmopolitisme innebærer videre en holdning til ulikhet, til sameksistensen av kulturer i den individuelle erfaringen og en vilje til å involvere seg med ”den andre” (Hannerz 1990:239). Samtidig som mødrene er velvillige til og ser det

som nødvendig å involvere seg med den andre, altså det norske samfunnet, holdes det norske og tamilske sterkt atskilt. Aktiviteter, klær, liv og identiteter betegnes som enten norske eller tamilske, altså som distinkte i deres manøvrering mellom et norsk og et tamilsk liv. Den sterke nasjonalismen de engasjerte mødrene omfavner hvor det er viktig å være tamilsk, samt opplevd eksklusjon fra majoritetssamfunnet kan understreke og bidra til at tamilsk og norsk liv erfares atskilt.

Så langt er Hannerzs kosmopolitismeperspektiv dekkene for Marusha og de andre engasjerte mødrenes erfaring. Men Hannerz (1990:242) argumenterer for at migranter i eksil sjeldent er ”ekte” kosmopolitter fordi de vanligvis ikke fordyper seg i den nye kulturen. De har kompetanse i den, men ”nyter” den ikke. Hva det innebærer å ”nyte” vil være normativt, men Marushas og andre mødres involvering i skoleutvalg, korpsstyrer og lignende vitner om at de involverer seg. Dette er likevel i offentlige arenaer. Privat er mødrene i liten grad engasjert i det norske, i form av å ha en norsk, privat omgangskrets, med unntak av Rosa. Slik ville det ha vært nyttig å skille mellom offentlig og privat kosmopolitisme, hadde det ikke vært for at foreldrene og barna i stor grad blander koder fra de distinkte kontekstene i deres hjem, som er høyst privat. Utgjør da muligens de tamilske foreldrene noen få av Hannerz sjeldne kosmopolitiske eksilanter? Dette bringer meg videre til å se på praksiser i familiens hjem eller bolig. Her viskes distinksjonene mellom det ”norske” og ”tamilske” ut.

### **Hjemmet – uproblematisk dobbelthet?**

Hjemme hos Marusha, Rosa og de andre mødrene blandes klær, språk og mat fra det de omtaler og opplever som distinkte kontekster, hyppig og tilsynelatende uproblematisk. Marusha lager ofte både ris og *karry* av laks og sei, varmer ferdigkjøpte kjøttkaker i ovnen eller lager taco ispedd en god porsjon *thool*, blandingskrydder som brukes i alle typer *karry*. Norske matvaner får med andre ord en ”tamilsk” vri samtidig som ”tamilsk” mat får en ”norsk” vri. Mens Marusha lager mat sitter gjerne Sita og skifter mellom tv-kanalene fra Disney Channel, til T-bam (tamilsk TV-kanal) til TV2. Etter middagslagingen leser Marusha såvel sakspapirer fra borettslaget som fra den tamilske organisasjonen og hun hjelper barna med ulike lekser: matte, tamilsk, naturfag og norsk. Lekselesing, samtaler, beskjeder, diskusjoner om tv-programmer, nyheter og historier

blir formidlet og fortalt på både norsk og tamilsk om hverandre hjemme hos Marusha. Barna snakker i hovedsak mindre tamilsk hjemme enn foreldrene, men språkene blandes ofte i samme setning og av både barna og foreldrene. Språkblandingen kommer også av at det ikke finnes ord for ulike ting på norsk og tamil, som for eksempel barnehage, gummistøvler og trikk, hvor norske ord blandes inn, men generelt brukes språkene i stor grad om hverandre. Barna øver også på sine ulike fritidsaktiviteter her, fra *bharathanatyam* til piano. Her er det likegyldig hvilke type klær Sita bruker når hun danser *bharathanatyam* eller øver på piano, mens på piano- og danseøving ville hun vært nøye og tatt på den ene type klær framfor den andre.

En slik blandning som foregår hjemme hos familiene har ofte blitt betegnet som hybridisering (Archetti 1999) eller kreolisering (Eriksen 2007, Hannerz 1996), men jeg vil argumentere for at disse begrepene, så vel som kosmopolitisme, beskriver ulike former for bruk og blanding av identitetsmarkører og derfor handler om det ytre, mens begrepene ikke ser på erfaringen av blandingen (Anthias 2008). Klær, språk og mat læres og erfares med kroppen og således vil slike identitetsbegreper ikke være dekkende. Perspektivet om kroppen som vår fremste måte å erfare verden (Merleau-Ponty 1962) viste hvordan den kroppslige erfaringen av en markant kodeveksling forsterker erfaring av å leve et ”dobbelt liv”. Det dobbelte livet Marusha erfarer i dagliglivet ser i stor grad til å *gjøres* til ett liv hjemme gjennom bruk av de kroppslige kodene. De to sosiale kroppene *gjøres* til én. Den kroppslige erfaringen med å blande de samme kodene uproblematisk hjemme kan derfor gi erfaring av å leve ett liv. Hjemme er ikke tilhørigheten truet av sammenblanding og derav erfares ikke det norske og tamilske som motstridende.

Blant andre kodevekslere beskrives hjemmet ofte som én arena hvor én kode brukes (Hall 1995) og kvinnen i hjemmet som en sentral tradisjonsbærer (Erel 2002). Hall (1995) beskriver hjemmene til sikh-ungdommenene i London som en arena hvor rene sikh-koder spilles ut: de skifter til sine *shalmar kamez*, prater punjabi og deres mødre som aktive i å gjøre hjemmet til én kode. Å se på hjemmet som en tradisjonell ”hjemlands”/”tamilsk” kontekst og kvinnen i hjemmet som tradisjonsbærer vil være sterke forenklinger i forhold til de tamilske familienes hverdagsliv da mødrene sørger aktivt for de ulike blandingsformene hjemme. De lager norsk og tamilske mat, gjør klær tilgjengelige, snakker norsk og tamil og er aktive i å gjøre, blande

og tillate ”norske” og ”tamilske” aktiviteter hjemme. Dette kan sees som praksiser for å skape tilhørighet mellom mor og barn. Slik praktiseres tilhørighet innad i familien. Det essensielle er å reprodusere tilhørighet mellom de som spiser kjøttkakene og ikke hva man bruker for å oppnå dette. Slik skaper mødrene en balanse mellom de to splittede livene de erfarer ute til ett hjemme. Leiligheten kan slik sees som et ”hjem” der man kan være inkludert og erfare *akam* med komponenter fra det som ellers tilskrives to liv. Mødrene sørger for at barna innlemmes i og bruker elementer fra de to kontekstene som de skal vokse opp og leve i, på en og samme tid her hjemme. Mødrene gir barna mulighet til å føle at livet i større grad er helhetlig fremfor dobbelt og ”fra hverandre” som Marusha sier. Dermed legger de til rette for at barna kan inkluderes og bli akseptert også i det norske, i større grad enn dem selv, hvor *akam* både må inkludere norsk og tamilsk for å unngå ensomheten *tanimai tosam*. Jeg vil derfor hevde at de engasjerte tamilske mødrene i denne studien ikke kun passivt produserer og reproduserer etnisk og nasjonal kollektivitet slik ”mothering” har blitt ansett (Erel 2002), men også aktivt tar del og former nye muligheter for samhandling og egen og barnas identitets- og subjektivitetsforming ved å skape en ny sosial kropp.

Mødrenes bruk av identitetsmarkører fra de to sosiale kroppene er tilegnet via deltagelse i de aktuelle kontekstene. Disse forankres over tid i familiemedlemmenes subjektivitet. Selv om utviklingen av subjektivitet i stor grad skjer i barndommen (Nielsen og Rudberg 1993:121f) vil også ”nye” identiteter påvirke foreldrenes subjektivitet over tid ettersom vi hele livet erfarer oss selv i relasjon til verden og de identiteter som presenteres og forventes av andre (jf. Gingrich 2004, Merleau-Ponty 1962). Etter 25 år i Norge ser det ut til at en del norske identitetsmarkører har blitt til del av mødrenes subjektivitet. Å blande identitetsmarkører på egen måte hjemme kan derfor sees som uttrykk for deres subjektivitet som resultat av å både delta i det norske samfunnet og det tamilske *Samfunnet*. Deler av både norske og tamilske identitetsmarkører er forankret i deres subjektivitet, mens utenfor hjemmet må familien aktivisere kun én ren ”norsk” eller ”tamilsk” sosial kropp av gangen. Dette kan da forsterke erfaringen av et ”dobbelt liv” i den individuelle kroppen. Ettersom mødrene erfarer at de kun kan spille ut en identitet i form



av sosial kropp ute, for å vise tilhørighet, blir presentasjonen utad ambivalent i forhold til egen subjektivitet hvor to identitetsformer er forankret. Ambivalensen kan sees i Marushas utsagn da hun senere forklarer meg hva hun mener med å leve et ”dobbelt liv”:

Du har sett de skapene. En til hver, tamilske sari og en sånn vanlige norske klær. Det tamilske [skapet], der er min identitet. Også må jeg ha norske klær fordi når jeg går til jobb vil jeg ikke se sånn annerledes ut, må se sånn norsk ut. Men jeg må ha begge... må finne en balanse mellom dem. Tamilske [skapet], der er identiteten min, den jeg er. 50 prosent tamilsk og 50 prosent norsk, eller 100 prosent tamilsk og 100 prosent. Eller nei, jeg kan ikke si 100 prosent norsk. Fordi jeg er ikke det... jeg kan ikke bli det. [Fordi] jeg kan ikke bestemme alt selv... Jeg kan ikke ta på den norske tankegangen, da kan jeg ikke være tamilsk. Da kommer de andre til å snakke, *Samfunnet*, det blir dårlig rykte og sånn. Jeg kan for eksempel ikke gå på gata, være full og røyke.

Marusha ser ut å markere en forskjell mellom å *gjøre* norsk og *være* norsk. Nettopp fordi hun har inkorporert *deler* av den norske identiteten føler hun ikke at hun *er* eller kan *bli* 100 prosent norsk. Delene hun ikke kan eller ønsker å inkorporere av norske identitetsmarkører i sin subjektivitet berører moralske verdier knyttet til det å være kvinne. Det er vanskelig å si hvorvidt hun ikke ønsker å bestemme alt selv, være full og røyke fordi det byr henne i mot, altså hennes subjektivitet, eller på grunn av de sosiale konvensjonene, som tamilsk kjønnsidentitet. Hun ønsker ikke å bli snakket om. Sladder er ekskluderende og truer med *tosam*. ”Balansen” Marusha finner er derfor å gjøre norsk innenfor den tamilske kjønnsidentiteten for å bevare tilhørighet til begge samfunnene. Dog erfares ”balansen” som et ”dobbelt liv”. Hjemme derimot kan Marusha spille ut de sidene av sin subjektivitet i form av en ny sammensatt sosial kropp etter eget ønske der hun plukker de elementene hun synes er i overensstemmelse med sin subjektivitet og kan finne balansen.

Når familien vektlegger deltagelse i både det norske og tamilske får både foreldre og barn kjennskap til den medfølgende kjønnsmoralen i den norske identiteten som sees som truende til familiens ære og medfører tap av tilhørighet til *Samfunnet*. For å opprettholde tilhørighet til *Samfunnet* må mødrene sørge for at barna, især jentene, lærer slik som Marusha å kun *gjøre* norsk, men ikke *være* norsk. Hvordan dette praktiseres i hverdagslivet er utgangspunktet for neste kapittel.

## Kapittel 4: Moralsk tilhørighet

”Jeg er alltid opptatt av identitet. Jeg er tamil, vi kom fra et land, så vi tilhører den gruppen selv om vi bor i Norge. Men ikke minst, må vi ikke la være det norske samfunnet også, men vi må ta vare på det [tamilske] óg. Så det er greit å være begge sider, men det er ikke lett. Tenk på at noen norske ting er litt vanskelig for oss, men vi prøver å unngå på sånn fin måte.”

Marusha prøver å unngå enkelte sider ved det norske på en ”fin måte”, spesielt for barna, der kjærestes, fest, alkohol og lettkleddhet ikke er ønskelig. Dette er essensielt for å opprettholde familiens ære og dermed tilhørighet til *Samfunnet*, men også tilhørighet innad i familien. Ære kan sees som en medierende mekanisme for tilhørighet som forsterker allerede eksisterende tilhørigheter mellom de som deler æreskodene (jf. Edwards og Strathern 2000). Samtidig er ære ekskluderende da overtramp av ære medfører tap av tilhørighet og kan sees i relasjon til *puram*. Kapittelet vil undersøke hvordan familien praktiserer moralsk tilhørighet, som en form av ”relatedness”, mellom foreldre og barn samt mellom familien og *Samfunnet*, i familienes transnasjonale dagligliv der de møter motstridene moralske normer. Et viktig aspekt er at barna også er aktive i denne prosessen hvor forhandlinger omkring kjønnsidentitet og subjektivitet foregår intersubjektivt mellom foreldrene og barna og i relasjon til *Samfunnet*.

### ”Vi er ikke vant til det”: *doxa* og *field of opinion*

Marusha henger opp tøy på verandaen i det varme maiværet. Vi har nettopp kommet hjem fra et seminar om ”kvinner og ekteskap” i regi av bydelen. Mens hun henger en blå skjorte på stativet sier hun betenkt: ”det var dumt at det ikke var noen tamilske deltagere i debatten”. Kvinner fra Somalia, Pakistan og Tyrkia hadde presentert sin ”gruppe” og sittet i debattpanelet. Hun og Rosa hadde kontaktet bydelen og sagt at TRVS kunne stille med en representant, men de hadde fått til svar at tamilene ikke hadde slike problemer. ”Men vi har problemer med ungdommene” fortsetter Marusha. ”Den NOVA-rapporten viste det”. Jeg spør henne hva hun tror er grunnen til resultatene i rapporten:

Marusha: Det er sånn kulturgreier, det er vanskelig for dem. For eksempel den dagen Sita ringte og spurte om hun kunne gå på senteret. Jeg sa at hun er for liten. Hun sa at hun andre<sup>13</sup> fikk lov. Jeg sa at vi har en annen kultur også de en annen. Hun var ikke fornøyd med forklaringen. En annen ting er kjærester. Vi er ikke vant til det. Hvis de har kjæreste blir det vanskelig å gifte senere, derfor bekymrer vi oss.

S: men hva om barna gifter seg med en norsk gutt eller jente, da er det ikke problem?

Marusha: men ja... vi tenker en tamil. Vi er vant til å gifte én, også leve hele livet. Men her er ekteskapet annerledes. De går i fra. Der [Sri Lanka] gjør de ikke det. [...] Jeg kan jo si i forveien da, at hvis de tenker langsiktig er det bedre å finne en du kan gifte deg med. Jeg liker mest å være tamil. Det er vi vant til. Det kan hende at Sita og hennes barn synes det er greit [å gifte med norsk mann/kvinne], fordi de er vant til norske. Selvi har det, hun har godtatt<sup>14</sup>, men hun føler litt vondt inni seg. Hun sier det ofte. Det er mange som sier at hun har vært en dårlig mor. Fordi hun er mye ute og er med alle, hun har ikke passet på barna. Jeg sier ikke det, men det er mange som sier det. Også noen har begynt å [gjør tegn med tommel som å drikke]. Også datteren til X [tamilsk venninne] sier at de andre har begynt å drikke rusbrus. [...] Det var en 18-års dag, tamilsk, hvor flere jenter har drukket. Vi er ikke vant til det. En annen ting er press om karakterer, vi kjefter.

Å gå på senteret alene, kjærester, fest og alkohol, skilsmisser er alle handlinger som Marusha ”ikke er vant til” og står i motsetning til hva hun er ”vant til”. Handlingene bryter med det Marusha anser som moral for rett og galt som hun må lære Sita og kan således sees som det NOVA-rapporten betegner som foreldrekontroll (Engebrigtsen og Fuglerud 2007). I Bourdieus termer ligner dette *doxa* og *field of opinion*. *Doxa* er et naturlig, tatt for gitt verdenssyn, en etablert og ubestridelig orden som produserer en følelse av grenser eller realitet. Verden er slik den er hvor visse ting kan gjøres og andre ting simpelthen ikke gjøres. Strukturen reproduseres og kroppsliggjøres og verdenssynet er ubestridelig (Bourdieu 1977:164). Disse ”norske” moralske handlingene er ting man bare ikke gjør, fordi tamiler ikke gjør det, ”vi er ikke vant til det” som Marusha sier. Marushas syn var delte bekymringer blant samtlige mødre. Dersom verdenssynet konfronteres med motstridende eller konkurrerende diskurser kan *doxa* utfordres.

---

<sup>13</sup> Etnisk norsk klassevenninne.

<sup>14</sup> At sønnen har etnisk norsk samboer.

Dette skjer i *field of opinion*<sup>15</sup>. Her skjer konfrontasjonen praktisk via førstehånds erfaring av forskjellige kulturelle tradisjoner (Bourdieu 1977:168), kjennskap til at det er mulig å gjøre den samme tingen på andre måter, eller gjøre noe annerledes på samme tid (Bourdieu 1977:233,n16). I Marushas utsagn er det den ”norske” måten som er det aktuelle, relevante alternativet, som møtes med hennes eget verdenssyn i *field of opinion*. Tross i at Marushas verdenssyn utfordres gjennom erfaringen av at forhold til det andre kjønn, alkohol og ekteskap kan gjøres på andre måter er det hennes verdenssyn hun ønsker å videreføre til barna. Dette må sees i sammenheng med forståelsen av *manam*, ære, som gir moralske koder, samt sanksjoner i form av tap av tilhørighet ved brudd på disse og kan således føre til *puram*, eksklusjon.

#### *Ære, respekt og sladder – kontroll av doxa*

*Manam* er den overordnede æreskodeksen som er sett å regulere samhandling mellom medlemmer av ulike kaster, klasser og slekt og sikre enhetenes reproduksjon (Ecker 1999). Ære og respekt påvirker og sees i relasjon til familiens anseelse eller respektabilitet i samfunnet. Fra Sri Lanka var dette i stor grad avhengig av kaste (*jati*). I Norge har kaste, i følge informantene fått mindre betydning, men gjøres relevant ved ekteskap. Likevel forblir den moralske koden som enhver slektsgruppe fra familien til kasten deler (Marriott og Inden 1977) relevant, men tilsynelatende mer individorientert. Price (1996) viser til at det i løpet av de siste 30-40 årene har foregått en dreining av *manam* fra å være kastebasert til å gjelde *tan manam*, en mer kunnskaps- og evnebasert vurdering av enkeltmennesker. Betydningen foreldrene tillegger andre personers utdanning, skolekarakterer, yrke og stilling, samt nedvurdering av personer med negative vaner som røyking og drikking illustrerer dette i mitt materiale. I foreldrenes vurdering av en eventuell ekteskapspartner for barna sine er disse individuelle faktorene, samt familiens *manam* og kastebakgrunn meningsfulle vurderingskriterier for om personen er en egnet partner. Dermed blir det viktig å vektlegge det samme overfor egne barn, da andres vurdering av barna som

---

<sup>15</sup> Bourdieu (1977:167f) definerer opinion som ”one of different and equally legitimate answers which can be given to an explicit question about the established political order”.

potensielle ektefeller vil skje etter disse kriteriene. De ikke-engasjerte familiene er i større grad opptatt av kaste og status enn de engasjerte. Trolig kommer dette av Tamiltigrenes vektlegging av å være tamil, og å underkommunisere kasteforskjeller<sup>16</sup>.

Avgjørende for familiens og gruppens *manam* er kvinnens *karpu*, ”kyskhet”, eller seksuell renhet. Før ekteskapet innebærer *karpu* å være jomfru, mens i ekteskapet betyr det seksuell trofasthet til mannen. Dette innebærer også at jenter og kvinner må vise ytre restriksjoner, som beskjedenhet, spesielt i forholdet til andre menn, lydighet, lav tale og tålmodighet (Reynolds 1980:44f). Kvinner er slik sett ”utad bundet” (Ecker 1999:52). Samtidig innebærer *karpu* å være innad kraftfull gjennom indre kontroll, først og fremst av det seksuelle og emosjonelle begjær (Ecker 1999:52). ”Utad bundet” og ”innad kraftfull” gjenspeiles også i ekteskapet. Kvinnen bindes med *thalien*, ekteskapssmykket mannen knytter rundt halsen, og gjøres til *Cumankali*, gift kvinne og (potensiell) mor. *Cumankalien* anses å være den mest lykkebringende av alle skapninger. Dette forutsetter at hennes *karpu* kontrolleres. Slik vil den indre kraften *shakti* som kvinner besitter ”temmes” og kvinnen er gjennom sin kraft i stand til å bringe familien velstand i form av helse og rikdom, til å redde liv og endre tingenes iboende utvikling (Fuglerud 2004:100, Wadely 1980). Å ikke besitte selvkontroll vil derfor medføre ulykke for familien. Shulman (1980) gir en forståelse av at kvinners *karpu* er sentral nettopp fordi kvinner som besitter *karpu*, kyske og kraftfulle, er voktere av livene og velferden til de mennene de står i relasjon til. Kvinner uten *karpu* derimot vil påbringe de onde kreftene i verden og la urenhet og uorden, som en form for *tosam* finne vei inn i samfunnet der hun vil bringe ulykke til alle hun deler substans med, samt jorda der avlingene vil utebli (Pfaffenberer 1982:108f).

Kvinnens *karpu* blir således et sentralt symbol for gruppens renhet og velvære og er avhengig av kontroll over og bevoktning av deres *karpu* utad gjennom beklednings- og atferdskoder og innad gjennom ideelt sett kasteendogame ekteskap (Ecker 1999). Her i Norge får dette spesielt konsekvenser ved at voksne vokter barna, spesielt døtre, i forhold til kjæresten.

---

<sup>16</sup> LTTE har også kvinnelige soldater som kjemper på lik linje med de mannlige soldatene for hjemlandet. LTTE fører en ideologi der kvinner skal ha like rettigheter som menn og sees som en ”revolusjonær” kjønnsideologi i motsetning til den tradisjonelle, der kvinnen skal giftes bort og være hjemme. En interessant problemstilling, men som grunnet oppgavens begrensning ikke kan belyses her, er å undersøke hvordan de engasjerte mødrene forstår seg selv som kvinne i lys av de to motstridene kjønnsideologiene i tillegg til den norske, der de som engasjerte, gifte kvinner og mødre jobber frivillig i LTTE-sympatiserende organisasjoner, men ikke kan være for mye borte fra hjemmet for å passe sin rolle som kone og mor.

Men i dagliglivet er *karpu* tydeligst i forhold til å finne balansen mellom å være ute og hjemme, samt klær. Kvinner skal helst være hjemme og det samme gjelder barna, i sær jenter, eller andre steder hvor voksne har kontroll over hva de gjør, slik som på tamilskolen, fotballtrening eller hjemme hos andre de stoler på. Selv om jentene og mødrene bruker ”vanlige” klær skal ikke kroppen vises frem. Utrigning, vising av armhule og skuldre, skjørt over knær og trange klær er uakseptabelt. Dersom jenter/kvinner bryter noen av disse kodene, taper hun sin egen *manam* og sin fars/ektemanns *manam* og i prinsippet alle hun deler substans med, det vil si gruppen, eller kasten (Wadely 1980) og den er uopprettelig. Aabyrani beskrev tap av *manam* slik:

Hvis ens *manam* er ødelagt vil man aldri kunne rette på det. Man mister på en måte respekten man hadde i *Samfunnet*. *Manam* går ut på en ordentlig levemåte knyttet til de uskrevne reglene i *Samfunnet*. *Manam* er mye viktigere for folk enn alt annet, som penger og utdanning. Hovedsakelig er det jenta som kan ødelegge *manam* om hun skulle være datter eller kone, ved å miste jomfrudommen eller drikke og så videre. Det er jo selvfølgelig skam om gutter gjør det også, men man mister ikke *manam*. Det er en del av gutters natur å være sånn. De blir unnskyldt. Jenter er mye mer sårbare og har dermed et mye større ansvar dessverre. Jeg har sett tusen eksempler på dette i *Samfunnet* jeg lever i.

Kvinnen og hennes kropp blir dermed en symbolsk grense mellom medlemmer og ikke-medlemmer av en gruppe og kontroll av kvinnekroppen blir essensielt for gruppens renhet (Yuval-Davis 1997b), eller *manam*. Konsekvensen av kvinnens og barnas brudd på *manam* vil føre til at den enkelte og personens familie ”snakkes om” og i ytterste konsekvens ekskluderes, *puram*. Kvinnens kropp kan dermed også symbolisere grensen mellom *akam* og *puram* som forsterker behovet for kontroll av kvinnens kropp. Ved større overtredelser som ekteskap på tvers av kaste og religion er eksklusjon et tilnærmet faktum, som Thakshika sa:

”[D]a blir foreldrene satt til siden, og [...] de blir baksnakket, eller snakket om av sitt eget kasteslag, eller folkeslag. Du blir satt til siden av dem. ’Å, datteren din har giftet seg med en kristen og en lavkastemann, så vi kan ikke ha deg, vi kan ikke ha deg inni kastesamfunnet vårt’ og sånne ting.”

Sladder, eller potensialet om sladder og eksklusjon, fungerer slik som en hverdagslig påminnelse og dermed sosial kontroll for opprettholdelse av *manam*, til tross for at de blir vist alternative levemåter. Frykten for *puram*, å bli ekskludert og slik utsettes for ensomhet, *tosam*, kan være en viktig grunn til dette. Å opprettholde og videreføre det moralske verdenssynet til barna blir dermed en form for å praktisere og slik opprettholde familiens tilhørighet til *Samfunnet* og sørge for at barna også inkluderes og oppnår *akam*. Det viser at tilhørighet må gjenskapes og at man også kan tape tilhørighet (jf. Edwards og Strathern 2000).

Fordi brudd på æreskodeksen skader mannens/farens *manam* blir det hans oppgave å se til at hans kone og døtre overholder disse. Kvinnens relasjon til mannen oppstår fra hennes *karpu* og vises gjennom underkastelse (Lindholm 1980:142). Å respektere mannen/faren viser også at kvinnen besitter *karpu*. I familienes dagligliv i Norge blir det ofte gjort gjennom å direkte eller indirekte be mannen om tillatelse til å foreta handlinger (*anumati*). Mannens godkjenning er tydeligst og viktigst i forhold til konens og barnas klesstil og forholdet mellom å være ute eller hjemme. Likevel besitter en kvinne kun *karpu* dersom hun har ”selvkontroll” og hun skal i størst grad handle og te seg etter hva hun vet mannen/faren anser som akseptabelt. I dagliglivet blir det dermed mødrenes ansvar å sørge for at hun selv og barna overholder mannens grenser. Som jeg hørte en rekke ganger, både fra ungdom og foreldre får moren skylden dersom barna gjør noe galt, og fedrene skryt når barna gjør noe bra. Marusha sa det slik:

”[H]vis barna sier gode ting og har god oppførsel, så er det pappa[s fortjeneste]. Hvis barna gjør gale ting og ikke har gode poeng, er det min skyld, som ikke har vært til stede. Sånn er mannfolk. Alle sier det, hvis det er gode ting, så er det pappa. Hvis de gjør dårlige ting så er det mamma sin feil.”

Av den grunn foretrekker Marusha å spørre mannen om tillatelse. Hun sier at hun synes ”det er greit at noen har kontroll. Før var det mamma og pappa nå er det mannen min. Og vi tenker mye likt”. Om situasjoner der mannen ikke har kontroll over kona sier hun at det blir som ”en hest uten tøyle vil løpe seg vill”. Når jeg spør henne hva hun mener med å ”løpe seg vill” forteller hun meg en historie om en fjern kvinnelig slektning som var mye ute og dermed traff andre menn, hvilket hittil har endt i to ekteskap og skilsmisser for kvinnen. ”Hadde hun hatt den tøylene, kunne det vært annerledes. [...] Også på en måte liker jeg at noen har kontroll, passer på

at jeg ikke går gal vei. Jeg tror det er noe som sitter inne i oss, vi har sett mamma spørre pappa.” Marusha erfarer det å foretrekke å spørre mannen om tillatelse er noe som sitter inni henne fra barndommen av. Dette vitner om at det forblir hennes *doxa*, og del av hennes subjektivitet, selv om vi skal se senere at den er i endring.

Konflikten på Sri Lanka og migrasjon ser også ut til å endre betydningen av *manams* omfang. LTTEs underkommunisering av interne forskjeller som kaste og religion fremfor tamil som ett folk ser ut til å ha transformert *manam* til å omfatte hele det tamilske folket som helhet<sup>17</sup>. Å bevokte sine kvinner kan derfor få økt betydning da kvinnen vokter hele gruppens *manam*, deres liv og velferd og kvinner uten *karpu* vil bringe onde krefter og uorden (Pfaffenberger 1982), som i en etnisk konflikt kan bety mer singalesisk diskriminering og overgrep. Videre kan tamilers minoritetsposisjon i Norge og andre diasporaland gi betydningen av kontroll over kvinners kropp økt symbolsk mening i skillet mellom ”oss” og ”dem”. ”Det norske” blir i dagliglivet sett i kontrast til ”det tamilske”, hvor ”det norske” formidler motstridende moralske koder. At variasjon forekommer blant etnisk norske ser ut til å være noe foreldrene og de unge, ei heller den norske offentligheten ser ut til å være særlig bevisste på (Prieur 2004:49). ”Det norske” framstår da med forholdsvis stor likhet mellom kjønnene og autonomi for de unge. Prieur (2004:49) påpeker at dette skyldes at ”den urbane elites idealer og praksisformer har kulturelt hegemoni”.

I sitatet innledningsvis ser vi at Marusha anerkjenner at det er vanskelig for barna å forholde seg til både foreldrenes verdenssyn og det som formidles i majoritetssamfunnet. For at hun kan sikre tilhørighet mellom seg selv og barna og familiens tilhørighet til *Samfunnet*, er hun nødt til å overføre familiens moralske koder til barna. Fravær av sentrale familiemedlemmer som besteforeldre, tanter og onkler kan også gjøre denne oppgaven mer utfordrende ettersom å tilhøre en familie tradisjonelt også implisitt gir dets medlemmer de moralske kodene. Marusha må danne et felles verdi- og moralgrunnlag med barna, et ”homogeniserende habitus” for slik å konstruere tilhørighet til barna, samt mellom familien og slekten og *Samfunnet*. Homogeniserende habitus dannes i følge Bourdieu (1977:80) av en gruppes samme eller like erfaringer, som produserer en ”commonsense world”. Slik vil også barna i større grad kunne

---

<sup>17</sup> Ecker (1999) med referanse til Price, pers. kom. nevner det samme.



relatere, forstå og helst kroppsliggjøre et æresbasert verdenssyn og gjøre det til sitt eget *doxa*, og egenhendig utelukke kjærester, fest og alkohol som mulige handlinger. Å bevare tilhørighet til *Samfunnet* blir spesielt viktig som følge av erfart eksklusjon fra det norske samfunnet. Jeg vil derfor gå videre å se på hvordan mødrene forsøker å konstruere en ”commensense world”, felles *doxa*, med barna i hverdagen rundt klær og kjærester/ekteskap som tilhørighetspraksiser.

## Ære og sladder i hverdagslivet

### *Forhandlinger om kjønnsidentitet- og subjektivitet*

Hjemme hos familien til Marusha er klær et alltid tilbakevendende tema for diskusjon mellom Marusha og Sita og i blant Balraj. Det er fortrinnsvis Marusha som kjøper Sitas og Rajas klær og finner frem klær til dem om morgenen. Når Marusha handler klær vurderer hun dem nøye før hun kjøper, både i henhold til form, farge og pris. Finner hun en overdel, bluse eller t-skjorte hun liker, til seg selv eller Sita, holder hun den opp for å ta form og fasong i øyesyn. Plagget kan da raskt bli hengt tilbake hvis den er litt utringet eller vid i halsen, noe hun ofte synes. Marusha er nøye med å handle klær som passer mannens mening, eller ”mannens stil” som hun sier. På den måten viser hun både respekt for mannen og egen *karpu*. Balraj er oppmerksom på å påpeke om han synes hennes eller datterens klær sitter for stramt inntil kroppen eller om halsen er for vid. Marusha går heller ikke med skjørt med mindre de er lange. Kapribukser, shorts og singlet er ei aktuelt.

Sita er ikke alltid like fornøyd med morens valg når Marusha finner fram klær til henne. Ofte diskuterer hun med moren. Sita vil at hun skal finne noe annet, noe hun har mer lyst til å ha på den dagen eller til den anledningen. For Marusha kan det være en tålmodighetsprøve å legge frem plagg etter plagg uten at Sita blir fornøyd. Marusha forklarer datteren at visse klær ikke passer seg, de med utringning og korte skjørt og t-skjorter uten armer.

Sitas diskusjoner med moren viser hvordan hennes kjennskap til to motstridende verdenssyn møtes i hennes *field of opinion* (Bourdieu 1977) som følge av å erfare seg selv i relasjon til moren og andre i hennes omgivelser (jf. Merleau-Ponty 1962). Gjennom deltagelse i sine norske og tamilske kontekster har hun kjennskap til to kjønnsidentiteter, eller to sosiale

kropper som hun forhandler med moren om. Sita kan påvirke *ytterkantene* av hva Marusha synes er akseptabelt når hun forhandler. Hun ser også ut til å ha inkorporert det Marusha lærer henne gjennom daglige praksiser av å forklare og legge frem klær. Hun vet hvordan ”tvils-tilfellene” skal takles: som moren spør hun faren. Marusha og Balraj har dermed lyktes i å gi Sita noen av de samme erfaringene for å dele en ”commensense world” samtidig som den forhandles vis-à-vis den ”norske” kjønnsidentiteten. Slik praktiserer de tilhørighet til hverandre og utad til verden der de forholder seg til deres to samfunn i dagliglivet. Familiens tilhørighet formes slik intersubjektivt innad i familien og til *Samfunnet* og det norske samfunnet, samtidig som Sitas kjønnsidentitet tilsvarende forhandles i denne intersubjektive prosessen. Forhandlingen om den sosiale kroppen og den sosiale kroppen som identitet vil forme Sitas subjektivitet. Slik vil hun utvikle en kjønnssubjektivitet noe forskjellig fra den moren forsøker å formidle<sup>18</sup> i relasjon til familien, andre og sine omgivelser. Andre ganger kan derimot Sita stramme inn på hva som er akseptabelt:

Det er en varm lørdag i juni. Sita skal opptre sammen med dansegruppen sin i *bharathanatyam* på bydelsdagene like ved kjøpesenteret. Marusha hadde tenkt at Sita bare kunne gå dit med danseklærne, men Sita sier hun ikke vil. Vi er allerede sent ute og Marusha finner raskt frem en sort- og hvittrutete kjole med korte ermer og litt utrigning. Sita tar på seg kjolen, men synes den er vid i halsen og ber moren om å feste en *osi*, sikkerhetsnål,<sup>19</sup> bak i nakken på kjolen, slik at den blir mindre utringet. Marusha tar et godt tak bak i kjolen og fester *osien*. Sita synes fremdeles kjolen er for vid i halsen og beklager seg til moren. Men Marusha sier at vi må gå nå. Ute på gata får vi så vidt tatt fatt på de drøye fem hundre meterne bort til kjøpesenteret, før Sita ber moren om å feste *osien* på nytt. Marusha sier at det ikke er nødvendig. Sita fortsetter å si ”jeg liker ikke”, men Marusha fortsetter å gå, vi har dårlig tid. Til slutt, som for å overbevise moren stopper Sita plutselig opp og bøyer overkroppen forover og kikker opp på moren: ”jeg

---

<sup>18</sup> Denne forskjellen ser ut til å være uavhengig hvorvidt familien forholder seg til to sett av moralsk praksis. Brah (1996:43) peker på at forskjellene mellom generasjonene i henhold til verdier og normer er like blant britisk-asiatisk- og britiske familier. I stor grad forblir det en liten generasjonsforskjell da slikt læres fra barndommen og gis sikkerhet i emosjonelle familieband.

<sup>19</sup> *Osi* blir flittig brukt av mødrene og i blant barna for å tilpasse klærne som her hvor utrigningen er for dyp, eller en splitt på et skjørt som går for høy opp e.l.

liker ikke at det synes, andre kan jo se *rett* inn!". Marusha ser på meg "Ja se. Det går i blodet. Jeg føler sånn og hun føler sånn." Marusha er overbevist og tar *osien* og fester kjolen strammest mulig.

Sita føler på kroppen at hennes klær ikke sitter "riktig", hun er ukomfortabel. Sita føler hun uttrykker en sosial kropp som ikke er i overensstemmelse med hvem hun er, hennes subjektivitet. Hun erfarer det som ubehag i den individuelle kroppen og må få moren til å rette det opp. Den æresbaserte sosiale kroppen har blitt kroppsliggjort og utgjør en del av Sitas habitus og tilsynelatende inkorporert i hennes *doxa*, "det går i blodet" som Marusha sier. Egenhendig overholder Sita æreskodeksen og pålegger moren å opprettholde det hun har lært henne ved å gjentatte ganger feste sikkerhetsnålen. Sita "strammer inn" morens syn og familiens æreskodeks innenfor den verden de lever i. Slik tar Sita en aktiv del i å forme familiens æreskodekser og er med på å ivareta familiens *manam*, og dermed tilhørighet til *Samfunnet*. Sitas lignende og samme erfaringer som morens kan være av avgjørende betydning:

Etter at Marusha har festet sikkerhetsnålen for siste gang fortsetter Marusha å snakke om klær: "jeg har to korte skjørt jeg fikk av søsteren min i Sveits, men jeg bruker dem ikke. Det blir mange bekymringer hvis jeg går med kort skjørt og sånn kort arm." Hun viser med den ene hånda ved skillet mellom armen og skulderen. "Hvorfor det?" spør jeg. "Det er andre som reagerer. Når vi ikke er i Norge bruker jeg det. I London brukte jeg skjørt. Det er mange tamiler der også, men jeg kjenner ingen. Jeg blåser i det. Men jeg har hørt folk si, 'se på henne, se på klærne hennes'. Jeg vil ikke være som dem". "Ja! Det er det jeg føler nå også!", avbryter Sita moren bryskt.

Sita reagerte spontant da moren sa at hun har hørt andre som snakker om andres klær, det er det Sita også føler. Frykten for sladder ser ut til å være sentral for Marushas etablering av en felles "commensense world" med Sita. Connerton (1989:83f) viser til at kroppen nettopp er forbindelsen mellom sosial kontroll og selvkontroll. De sosiale reglene kopieres og individet reproducerer *Samfunnets* regler. Verken Sita eller moren ønsker å bli snakket om som er konsekvensen dersom de ikke viser sin *karpu* via klærne. Sladder medfører eksklusjon eller følelse av eksklusjon, *puram*, og kan dermed sette en selv i *tosam*. Sladder er sanksjoner som bidrar til at en type kjønnsidentitet opprettholdes i frykt for å tape tilhørighet. Sita og Marusha

praktiserer sin tilhørighet til *Samfunnet* og slik forblir de på innsiden, *akam*, ved å ikke utsette seg for sladder. Gjennom de daglige praksisene i barneårene inkorporerer Sita en kjønnsidentitet i sin kjønnssubjektivitet som ivaretar forutsetningene for tilhørighet til både foreldrene og til *Samfunnet* og tilhørighetene innskrives i hennes kropp. Slik formes Sitas subjektivitet i relasjon til hennes tilhørigheter, signifikante andre og sine omgivelser hvor *Samfunnet* tilsynelatende får størst innflytelse i den intersubjektive forhandlingsprosessen mellom mor og datter.

Sladderens avgjørende betydning for videreføring av en æresbasert kjønnsidentitet til barna er tydelig ettersom Marusha godt kan gå i korte skjørt i London hvor ingen kjenner henne. Sladderer medbringer tap av tilhørighet til signifikante andre, men i London kjenner hun ingen og har ikke noe å tape, ei risikere *tosam*. Sladderer har derfor ikke lenger noen funksjon som sanksjon.

Marushas praksis med å gå i skjørt i London vitner videre om at hun har inkorporert en annen kjønnsidentitet enn den i hennes barndomssubjektivitet, til tross for at subjektiviteten har langsommere endringstakt enn kjønnsidentiteten (Nielsen og Rudberg 1993:128). Motstridene måter å kle seg på knyttet til forestillinger om kjønn har blitt utfordret i Marushas *field of opinion* og gir henne alternative måter å velge når hun ikke trenger å forholde seg til andres sladder fordi hun ikke kan ekskluderes. Dette ser ut til å bringe ambivalens i den individuelle erfaringen av kropp da forventet kjønnsidentitet fra andre og egen internalisert kjønnssubjektivitet ikke er samstemte:

”Noen ganger sa svigermor ’hva kommer folk til å tenke hvis du ikke har ordentlige klær?’. Hvis jeg for eksempel går i kort skjørt og sånn [ler], ville hun ha sagt ’nei, du kan ikke gå med det, kanskje de andre folka ser og sier sånn’. Men nei, da tenkte jeg ’nei, det er min kropp’. Sånne ting liker jeg ikke, men hvordan barna kommer til å like [sånne kommentarer]. Noen ganger hvis hun [Sita] går med singlet eller sånn sier jeg ’Sita, dette passer ikke, du må ha på noe med arm’. ’Nei, hvorfor det? Det er min kropp!’. Hun velger selv, ikke sant. Hun sier det sånn, da blir det enda verre med hennes barn. Men jeg er ikke så veldig, men mannen min er litt opptatt med klær da. Hvis jeg har på sånn, veldig trangt, at magen synes, liker han ikke det [ler]. ’Nei Marusha, du må ikke ha på den.’ Så, ikke sant, da hører jeg. Men jeg tror ikke alle kommer til å høre. Jeg er litt, det er litt greit at noen har litt kontroll på oss noen ganger. Men noen ganger sier jeg ’nei, hvorfor ikke? Da er det vanskelig å ta valg. [...] Jeg pleier å høre på hans mening da. Fordi jeg vil ikke ha noe styr. Kanskje han ikke snakker så mye. Jeg vil ikke ødelegge dagen [ler].”

Marusha synes det kan være irriterende at både svigermor og mannen påpeker klærne hennes, men hører som regel på andres mening fordi hun ikke vil ha ”noe styr”. Marusha har tydelig forandret sin subjektivitet som resultat av møte med det norske i sitt *field of opinion*. Likevel må hun kle seg etter den forventede ”tamilske” sosiale kroppen for å ikke svekke familiens ære og utsette hele familien for eksklusjon, *puram* og i verste fall *tosam*. Ambivalensen mellom forventet sosial kropp og hennes egen subjektivitet gjør det ”vanskelig å ta valg, samt erfaring av ”dobbel liv” (jf. kapittel 3). Dette viser at identitets- og subjektivitetsutvikling pågår i en intersubjektiv prosess der vi forvalter vårt forhold til andre livet igjennom (Gingrich 2004). Æreskodeksen og sladder, samt medfølgende *puram* ser her ut til å holde igjen endringer i kjønnsidentiteten, mens kjønnssubjektiviteten har endret seg. Derfor er Marusha nødt til å lære Sita den æresbaserte kjønnsidentiteten for å praktisere familiens tilhørighet til *Samfunnet*, samt for å sikre Sitas tilhørighet til dette fellesskapet. Sanksjonene gjør at tilhørigheten til *Samfunnet* er skjør og opprettholder en kjønnsidentitet tross endringer i kvinnenes kjønnede subjektivitet.

#### *Variasjoner av æresbasert kjønnsidentitet*

Marusha *vet* at det er mulig å kle seg annerledes og samtidig ivareta *karpu* og *manam*. Ofte sier hun ”Rosa sier jeg må skifte stil”. Rosa kan bruke skjørt til knærne, både på jobb og tamilskolen og overholder samtidig æreskodeksen. Iblant handler de klær sammen. De ender opp med ulike klær selv om Rosa prøver å foreslå ”nye” klær overfor Marusha. En dag vi er på kjøpesenteret holder Rosa opp en halterneck-topp i lyserosa: ”sånn kan du kjøpe til Sita”. ”Neeei, sånn liker ikke mannen min” svarer Marusha som så mange ganger før. Marusha sier det er fordi ”Rosas mann har en annen stil” og det er også den forklaringen hun bruker overfor Sita når hun spør hvorfor hun ikke kan gå med samme klær som Daniah. Marusha opprettholder sin *karpu* ved å ta hensyn til mannens mening. Hun viser selvkontroll og bevarer hennes, hans og familiens ære gjennom egen og datterens atferd. Slik praktiserer hun tilhørighet innad i familien, samt mellom familien og *Samfunnet*. Forskjellene mellom Rosa og Marusha viser likevel at den æresbaserte kjønnsidentiteten ikke er fastsatt selv innenfor æreskodeksen. Vi må dermed se på interseksjonaliteten av kjønn med klasse (Anthias 2008:13) da venninnene kommer fra ulike familier med forskjellige moralske koder.

Til tross for at Rosas familie har en annen "klesstil", hvor litt kortere skjørt og mer utringete topper går inn under æreskodeksen, har Daniah en lignende reaksjon som Sita når det gjelder utringning. Til Daniahs bursdag hadde Rosa kjøpt en kjole i havblå chifong blandet med hvitt og med tynne spagettistropper til å hekte av. Da jeg kom hjem til Rosa den dagen hadde allerede flere familier kommet, inkludert Marushas familie. Rosa ba Daniah prøve kjolen igjen for å vise den til meg.

Rosa, Sita og jeg sitter på kjøkkenet og venter. Daniah kommer med kjolen på. Hun ser nydelig ut, sier både Rosa og jeg. Kjolen sitter absolutt perfekt. Men Daniah er utålmodig "kan jeg ta den av nå?". "Vil du ikke ha den på?" spør Rosa. Daniah rister på hodet. Hun vil skifte tilbake til den turkise og sorte kjolen hun hadde på seg, den med matchende sort bolero. Mens Daniah går på badet og skifter igjen forklarer Rosa "det er fordi hun liker å ha noe over [brystet og armen]." Sita som har sittet på en stol på kjøkkenet uten å si noe til nå sier "jeg liker det heller ikke, Rosaaunty<sup>20</sup>. Jeg liker ikke den jeg har på nå en gang". Sita har på seg en t-skjorte med v-hals som går litt ned med isydd singlet slik at v-halsen blir mindre. "Hvis jeg bøyer meg fram så synes det". Rosa ber henne slutte med sånt tull. Ertende sier jeg til Sita at "bare vent til du blir 18, 20 år, da vil du bare gå med singlet". "Aldri! Æsj! Det kommer jeg aldri til å bruke!". "Bare vent, hun kommer til å begynne nå snart" sier Rosa til Sita og nikker mot Daniah som kommer ut fra badet og sier til henne: "Duuuu, du må ikke bli sånn". "Sånn hva?" spør Daniah. "Sånn tamilsk" svarer Rosa. Daniah er kjapp med replikken nå "du er sånn du óg, mamma". "Nei, jeg er ikke tamilsk!" utbryter Rosa. Alle ler og lattermild forklarer Rosa at hun er tamil, men ikke på *den* måten, altså når det gjelder klær.

Igjen ser vi at begge jentenes erfaring av å gå med klær som "ikke er riktig" er en individuell kroppslig erfaring av å signalisere en sosial kropp med klærne som ikke er i samsvar med deres subjektivitet. Begge ser ut til å ha forankret den æresbaserte kjønnsidentiteten i sin subjektivitet. Dette kan tyde på at sladderer utgjør en viktig grunn til at jentene selvoppretholder en strammere æreskodeks enn sine mødre fordi den gir en uttalt negativ bedømmelse fra andre.

---

<sup>20</sup> Aunty brukes for en fjern kvinnelig slektning, som "filletante". Når familiene er gode venner blir de ofte adoptert som barnas tanter og onkler.

Sanksjonene fordømmer det uakseptable og jentene er svært påpasselige med å ikke tråkke over grensene. Slik reproduseres en æresbasert kjønnsidentitet til den neste generasjonen til tross for mødrenes endrede subjektivitet.

Gjennom de daglige hendelsene av å forhandle klær og lære døtrene hva som er akseptabelt praktiserer og forhandler mødrene tilhørighet til barna. Dette er en intersubjektiv prosess der de ulike nivåene av tilhørighet påvirker forhandlingene. Mødrenes forhandlingsprosess med barna kan også sees som en balansering av egne kroppsliggjorte tilhørigheter mot barnas tilhørighet som *kan bli for* norsk og gi mødrene følelse av tap av tilhørighet til egne barn og til *Samfunnet*. Å bevare tilhørighet til barna og barnas tilhørighet til *Samfunnet* forsterkes i lys av forestillingen om *akam* og *puram*, samt erfart eksklusjon fra det norske samfunnet. Klærne som grensene for den sosiale kroppen signaliserer tilhørighet vis-à-vis eksklusjon og utgjør forskjellen mellom *akam* og *puram*.

#### *Erfaringer og refleksjoner om kjæresten og ekteskap i et generasjonsperspektiv*

Kjæresten og ekteskap er spørsmål som kan volde langt større reaksjoner hos mødrene enn klær, nettopp fordi brudd på disse æreskodeksene setter familiene i langt større fare for å bli ekskludert og dermed havne i *tanimai tosam*. Dette også fordi mødrene selv erfarer tap av tilhørighet til barna hvis de har kjæresten eller ved mistanke om kjæresten. Mødrene vil i det lengste unngå at spesielt døtrene ikke har kjæresten. De sier at de nødvendigvis ikke må arrangere barnas ekteskap. Barna kan finne en selv, men det må være en som ”passer til familien” og ”vi er vant til en tamil” som Marusha sier.

I pausen under bydelseminaret om ”kvinner og ekteskap” pratet Rosa og Marusha om hva som hadde blitt sagt. De var enige om at barna kan få velge den de skal gifte seg med selv, men som Marusha sa, ”hvis de velger fra ett miljø [kaste/klasse] vi ikke liker, blir vi sikkert lei oss. Jeg kan jo si det i forveien”. Selv om døtrene deres i følge mødrene er for unge til å tenke på dette enda, passer Marusha nettopp på ”å si det i forveien”. Når Sita er hjemme etter skolen eller i skoleferiene liker hun å se på Disney Channel og filmer, både amerikanske og tamilske. I blant setter Marusha seg ned og ser filmen eller tv-programmet sammen med Sita. Historiene i filmene

er ofte de samme, om jenta og gutten som forelsker seg, noen problemer midtveis som gjør at de ikke kan få hverandre og en lykkelig slutt. Marusha og Sita nyter filmen og kan følge spendt med, men når filmen er over sier Marusha til Sita ”sånn må ikke du gjøre”.

Marsuha passer på å lære Sita forskjellen mellom riktig og galt fra hun er liten. Læring og innkorporering av foreldrenes verdenssyn starter tidlig for at hun skal ha dette i bakhodet når hun blir større. En dag etter skolen satt Sita og chattet på MSN Messenger<sup>21</sup>. Hun pekte og viste meg ”se, en i klassen har skrevet på MSN at ’Ida og Thomas er meant to be together’. Før var hun kjæreste med en gutt og nå er hun kjæreste med Thomas. Mamma sier at jeg ikke skal gjøre sånn. Jeg skal gifte meg med en tamilsk gutt.”

Hendelsen viser at Sita biter seg merke i Marushas dagligdagse kommentarer om rett og galt. Kjærester, i sær norske, er utelukket og representerer det alternative verdenssynet, den norske måten. Marusha ønsker seg en tamilsk mann til Sita og da må Sita være jomfru når hun skal gifte seg, samt ha et godt rykte som en jente med *karpu*. Marusha må derfor sørge for å etablere et felles verdenssyn, *doxa*, med datteren. Foreløpig ser hun ut til å ha lyktes. Marusha sier hun vil bli lei seg om barna gifter seg med noen hun ikke liker og innledningsvis i kapittelet så vi hvordan hun referer til venninnen Shelvi som ofte sier hun ”føler litt vondt inni seg” fordi sønnen Arjun har norsk samboer. Å bli lei seg og føle vondt kan være reaksjoner på at de ikke føler de har lyktes med å overføre familiens *manam* til barna og dermed taper tilhørighet. Familiens *manam* vil lide og moren vil ”få skylden”, hun har ikke vist eller hatt *karpu* og påført familien uorden og ulykke, *tosam*. Slik kan mødrene føle at de taper noe av tilhørigheten til barnet og til *Samfunnet*.

Shelvis sønn har vært kjæreste med Ingunn siden de gikk på videregående og det er snart ti år siden. De siste årene har de vært samboere. Da Shelvi fortalte meg om den dagen hun hadde sett sønnen gå ”hånd i hånd med ei høy, hvit jente” på kjøpesenteret gråter hun stille mens hun forteller:

”Jeg måtte bare stoppe og se. Er det?! Min sønn. Jeg trodde ikke mine egne øyne. Jo, det var det. Så ble jeg litt sånn irritert. Lei mei. Det er sjokk. Det er det... Vi var også kjærester før vi giftet oss, det var ikke noe uvanlig for meg i min situasjon. Men sånn, han er ung for meg. Og jeg hadde

---

<sup>21</sup> Chatteprogram fra Microsoft.



ikke forventet at han kom til å få en norsk kjæreste. Eller forventet og forventet. Jeg trodde rett og slett ikke mine egne øyne, at det er sant. Da ringte jeg til mannen min og bare kjeftet på han, fordi jeg hadde ikke noen andre å fortelle det til. Det er flaut. Fordi han er liten, han går første året på videregående. Og da tenkte jeg at alt er ødelagt. Hvis han får kjæreste og det blir barn, og 'bla bla bla'. I første omgang var jeg helt i mot, den kjærligheten. Jeg ville ikke ha. Og jeg ville at han skulle slutte[...]. De første tre, fire dagene var han fiende for meg. Min sønn. Hatet. Det er sånn sjokkfasen, jeg klarte ikke å tenke om dette. Bearbeide og tenke, denne situasjonen må jeg takle. Jeg ville at han skulle slutte. Jeg ville ikke ha noen norsk... så kjenner ikke henne heller.. sånn... Men etter hvert var Aarivushelvan[mannen] veldig god støttespiller mellom meg og Arjun, at dette må vi takle... Fordi tamilene har allerede sett de to. Så begynte de å snakke sånn baksnakking. Du kjenner henne nå, X, hun gikk rundt i Osloområdet og fortalte at Arjun har fått en kjæreste. Alle snakket om det. Også alle ringte og sa sånn, ja. Så da måtte jeg motivere meg for å være hans støttespiller. Så når de traff meg dirkete snakket de. Det var sånn tøff periode for oss, eller for meg... og for han også da. Ikke så lett for han.”

Shelvi formidler sjokk og fortvilelse i sin erindring. Det er enda vondt å tenke på og hun gråter. Minner av tap av tilhørighet til sønnen erfares kroppslig. Arjun har ikke overholdt det som forventes av relasjonen og for en stund blir han gjort til ”ikke-slekt” av moren, Shelvi ”hatet” ham i begynnelsen (jf. Edwards og Strathern 2000:153). Tilhørighet mellom barna og foreldrene er dermed avhengig av gjensidig opprettholdelse og kontinuerlig arbeid og er ikke tatt for gitt av kun deres biologiske relasjon (Edwards og Strathern 2000).

Det er Shelvi som reagerer sterkest i familien, mens mannen fungerer som en megler mellom henne og sønnen. Sønnens overtramp eller ”feiltrinn” peker tilbake på henne, hennes *karpu*. Det er hennes feil, ”hun har ikke vært en god mor, vært hjemme og passet på barna” som sladderer sier i følge Marusha og er derav grunnen til familiens ”ulykke”, *tosam* (jf. Pfaffenberger 1982:108) Spørsmålene og sladder fra andre tamiler forsterker opplevelsen av å ikke ha lyktes i å etablere et felles verdenssyn med sønnen, av å tape tilhørighet til sønnen og til *Samfunnet*. Shelvi settes utenfor de hun “ought to be connected” (Daniel 1989:78) og hun og familien gjøres sårbar for *tanimai tosam*. De moralske kodene foreldrene overfører og ikke overfører til barna påvirker dermed familiens relasjon til *Samfunnet*, og det blir dobbelt så viktig å kontinuerlig praktisere tilhørighet mellom foreldre og barn utover det biologiske (Edwards og Strathern 2000). Familiens tilhørighet til *Samfunnet* er det som fører Shelvi til å ”motivere seg

for å være hans støttespiller”. Slik kan hun redde det som er igjen av hennes *karpu* og familiens *manam*, men det fører også til at hun forsoner seg med sønnen igjen, og at hun må jobbe med sin relasjon til ham. I dette tilfellet oppretter deres felles fiende, sladderer, som en medierende mekanisme, tilhørighet mellom de to som først separeres, da de begge rammes av den.

Familiens tilhørighet til *Samfunnet* formes altså intersubjektivt der barnas handlinger og valg har innvirkning. Det ser ut til at familiens tilhørighet til *Samfunnet* settes foran barnas ønsker og barnas tilhørighetsfølelse til foreldrene. Thaksikha ble giftet arrangert med en av farens slektninger året etter at hun var ferdig på videregående. I dag er hun ”lei seg” for at hun gikk med på det, men vektlegger at ekteskapet er godt og at hun den gangen ikke hadde mot til å stå i mot foreldrene, verken angående ekteskapet eller det å ikke få gå i klassevenniners bursdager og andre sosiale sammenkomster:

”Jeg hadde ikke modighet til å si mot pappaen min. Alt han sa, jaja, jeg bøyde meg for det. Det var korrekt liksom. [...] Mmm.. men jeg tror ikke foreldrene mine tenker på at jeg har mistet mye av ungdomstiden min og den gleden og erfaringene det fører til.”

Som gift, eldre og mer uavhengig av foreldrene sine gjør Thaksikha stort sett som hun ønsker i dag og passer på å ta igjen det hun føler hun har tapt i form av å bruke mye tid med venner. Men hun vet at foreldrene ikke er enig i alt hun gjør, i sær i forhold til oppdragelsen av sønnen Tanju. Likevel har de mye kontakt i dag. Foreldrene er særlig mye sammen med Tanju og hun og moren lager i blant mat sammen til bursdager og høytider. Jeg kommenterer til Thaksikha at det virker som hun har et ganske godt forhold til foreldrene i dag:

”Ja, egentlig.. hva skal jeg si da? Jeg har liksom alltid vært glad i foreldrene mine. Og jeg kunne ikke tenke meg å gjøre noe som skader dem på en måte. Så...mmm...ja, jeg er jo veldig glad i dem da, men... men vi har diskusjoner hele tiden. For jeg er liksom aldri enig med dem. Fordi vi har to forskjellig ståsteder. To forskjellige måter og se en ting på. Men etter at Tanju ble født, så kommer de mye mer til oss enn før han ble født. Så jeg føler at de ’ekke der for å se meg, men for å besøke Tanju da, ikke sant. Så han har jo veldig god kontakt med besteforeldrene, det er jeg egentlig veldig glad for. Men jeg har sagt, eller jeg har ikke sagt direkte til foreldrene mine at de skal ikke blande seg opp i hvordan jeg oppdrar han da. For jeg vil ikke at de skal blande seg i det i det hele tatt. For det er ikke deres sak. Nå er det nok med at de har oppdratt oss tenker jeg. Så de, jeg tror de kommer til å få helt panikk over hvordan jeg kommer til å oppdra Tanju. Det tror jeg,

fordi jeg kommer ikke til å... det eneste kravet jeg har til sønnen min, er at han ikke skal blande seg bort i narkotika. Og ta seg en 5 års utdanning på universitetet. Resten kan han gjøre som han vil. Jeg setter ikke krav til hvem han skal gifte seg med og sånne ting da... det gjør jeg ikke. Han skal få lov til å velge sjøl. Det fikk ikke jeg lov til, å velge sjøl, det synes jeg var veldig dumt, egentlig. Med arrangert ekteskap. Det er ikke det at jeg ikke har et godt ekteskap, liksom. Det har jeg. Men jeg tenker liksom at det å være gift av kjærlighet er noe annet da. Det å finne seg noen på egenhånd. Det å faktisk få lov til å velge livet sjøl. Det føler jeg at jeg ikke har fått til å velge det sjøl da.”

Thaksikha trekker litt på hva hun skal si om forholdet til foreldrene sine. Hun kommer stadig tilbake til og dveler ved ekteskapsinngåelsen i tiden jeg tilbringer sammen med henne. Hun virker bitter for at foreldrene la press på henne så tidlig og påpeker at de i dag er uenige om en rekke moralske verdier knyttet til Tanjus oppdragelse. Ved at Thaksikhas foreldre i størst mulig grad har forsøkt å knytte Thaksikha til dem selv, til deres tilhørigheter føler Thaksikha i dag mindre tilhørighet til foreldrene sine. Thaksikhas barndoms-*doxa* har blitt utfordret i *field of opinion* og blitt destruert praktisk via kjennskapen til andre måter å inngå ekteskap (jf. Bourdieu 1977:168). Dette gjør det vanskelig å forsones seg med av at hun har giftet seg arrangert: ”det faller liksom ikke helt naturlig for meg å tenke, ’å, jeg har godt med på arrangert ekteskap’, jeg tenker heller, hvorfor gjorde jeg det liksom?”. Her er det erfaringen av å ha gjort noe, en forventet kjønnsidentitet av å være god datter og jente som ikke står i samsvar med hvem hun føler hun er, hennes subjektivitet.

Det er vanskelig å si om Marusha, Rosa, samt Thaksikhas foreldre i størst mulig grad forsøker å knytte barna til seg selv for deres egen følelse av tilhørighet til barna eller for familiens tilhørighet til *Samfunnet* for å erfare *akam*. Jeg vil tro at svaret er begge deler, i tillegg til bekymring for om barna vil bli utestengt av *Samfunnet* og bli ensomme. Det som er sikkert er at relasjonen mellom foreldrene og barna ser ut til å lide uansett, fra foreldrenes eller barnas siden uavhengig om barna følger foreldrenes forventninger. Aabyrani og Shelvis sønn ønsker som Thaksikha å gi sine fremtidige barn større frihet enn de selv fikk. Marushas og Rosas daglige praksiser med å overføre en felles erfaringsverden til barna sine kan derfor sees som kontinuerlige forsøke på å balansere egne (kroppsliggjorte) tilhørigheter og barnas tilhørigheter

som i større grad blir knyttet til det norske, og slik knytte barna til seg selv i størst og lengst mulig grad. Å gi barna en "tamilske identitet" kan også være forsøk på det samme. Dette bringer meg videre til neste kapittel hvor "tamilske identitet" undersøkes som en tilhørighetspraksis.

## Kapittel 5: Å skape den "tamilske" familien og en familiehistorie

I dette kapittelet vil jeg utdype hvordan de engasjerte foreldrene ønsker å gi barna en "tamilske identitet" gjennom aktiviteter som morsmål, tamilske dans og sang, samt deltagelse på LTTE-sympatiserte arrangementer som tilhørighetspraksiser. Dette sees som en intersubjektiv prosess der familien gjensker hverandre som den "tamilske" familien og opprettholder deres tilhørighet til den tamilske jorda, både den nasjonale og familiens *ur*. Slik reproduseres samtidig nasjonen i familiens tilhørighetspraksiser.

### Tamilske identitet i hverdagslig praksis

Hver helg i skoleåret går Raja og Sita på tamilskolen. Lørdag er avsatt til morsmålsundervisning og søndag til tamilske sang, dans og musikk. Både barna og Marusha synes i blant det kan bli mye, men hun og Balraj synes det er viktige prioriteringer. Marusha sier at "barna er ikke så uenig, selv om de noen ganger sier på lørdager, 'herregud, vi som har skole 6 dager i uka', men de går". Når Sita eller Raja spør om de kan slippe å gå på tamilskolen, sier Marusha at hun pleier å si:

"Jeg bare sier 'alle tamilske barn går dit, hvis du ikke går dit mister du språket'. Også mister kontakt med tamilske folk. Mmm... Også kanskje de kommer til å se deg, 'se her, hun går ikke på tamilskolen', ikke sant. Derfor oppmuntrer jeg. Det er bedre å ha et språk mer enn du har, så er det veldig viktig. Du føler deg enda bedre, du kan kommunisere."

Marushas begrunnelser overfor barna om at morsmålet er viktig er knyttet til tilhørighet, da manglende morsmålskunnskap kan føre til tap av kontakt med tamilske folk. I tillegg vil folk "prate" dersom barna ikke lærer tamil, som kan sees som tap av den kunnskapsbaserte, personlige æren, *tan manam* (Price 1996) som igjen vil føre til tap av tilhørighet. Å lære barna morsmål kan derfor sees som former for å praktisere tilhørighet til det tamilske folket. Men

også som en form å praktisere tilhørighet mellom barna og foreldrene, da Marusha sier hun ser på barnas morsmåls- og kulturundervisning som ”en måte å vise dem hvem vi er, hva vi kommer fra. Hvis de vet det, da kan de forstå landet. Det er en måte å vise dem landet, noe av det vi hadde”. Kulturformer og språk er for Marusha deler av hennes barndomserfaringer knyttet til landet. Landet, eller mer bestemt jorden i landesbyen, *ur*, hvor de kommer fra er en viktig medfølgende tilhørighet som del av tamilsk slektskap da familien og slekten deler substans med jorden i ens *ur* (Daniel 1984). Ved å være bosatt i Norge og barna som vokser opp her er familien langt fra familiens *contra ur*, deres egentlige hjem hvor forfedrene kom fra og der jorden er mest kompatibel med personens og familiens substans (Daniel 1984:67). *Uren* og andre bosatt i *uren* utgjør en sentral del av den sosiale konteksten som opprettholder den kosmologiske orden og som man bør være i kontakt med for å ikke utsette seg for *tosam* (Daniel 1989:78). Å gi barna en ”tamilsk identitet” for å ”forstå landet”, ”hvor de kommer fra” kan være en ny form for tilhørighetspraksis for å ivareta familiens relasjon til jorda, samt tilhørighet til det tamilske folket, den forestilte nasjonen, alle opprinnelig fra den tamilske jorda. Slik kan foreldrene sørge for å bevare familiens signifikante relasjoner og opprettholde *akkam*, tross deres fysiske fravær.

Betydningen av *ur* for familien og for personen ser ut til å forsterkes av foreldrenes engasjement for hjemlandskampen. I den nasjonalistiske diskursen er det en forståelse av at etnisk identitet som tamil ikke kan skilles fra stedet hvor tamilene har sin opprinnelse (Fuglerud 2004:93). I tillegg impliserer familiens fravær eksklusjon fra nasjonen i tiden av pågående nasjonalkamp: ”if not from the nation, so from the *soul* of the nation, its inner core constituted by the ones who stay, fight and die” (Fuglerud 1996:237), som bærer konnotasjoner til *tosam*. Slik kan deres engasjement i hjemlandkampen både forsterke betydningen av relasjonen til jorda, både den nasjonale jorda og familiens *ur*, samt ideen om at barna må ha tilhørighet til et sted, fortrinnsvis tamilenes sted og jord, framfor den norske hvor de vokser opp.

Selv om Marusha, Balraj og Rosa er engasjerte i hjemlandskampen og i ulik grad vektlegger barnas ”tamilske identitet” snakker de lite om hjemlandet i form av å lengte hjem til daglig. De vet at det er vanskelig å flytte tilbake selv om det skulle bli fred og Tamil Eelam realiseres. Dette da barna ikke vil flytte, noe som binder dem fysisk sterkere til Norge. Marusha og Balraj har likevel kjøpt to tomter på Sri Lanka, en tiltenkt Sita og en tiltenkt Raja. Drømmen

er å kunne bygge et hus på en av disse tomtene til dem selv for å bo halve året i Norge og halve året på Sri Lanka og at barna etter hvert med egne familier kan komme på ferie. Kun én gang har jeg hørt Marusha spesifikt lengte tilbake. Sammen med en barndomsvenninne fra samme by satt de og mimret og de synes mye er forandret, som Marusha sa: "Når alle har familie som bor i utlandet kjøper de kjøleskap og vaskemaskin [...] vi vil tilbake sånn det var. Nå er alt forandret så mye". Det ser dermed ut til at de har en "hjemlengsel", men mer som en barndomsnostalgi til tilværelsen som var før, som vanskelig kan kompenseres i Norge eller på Sri Lanka. For å bote på denne lengselen kan deres eget hjemlandsengasjement og barnas "tamilske identitet" være viktig fordi det er det de har av muligheter til å gi barna noen av de samme barndomserfaringene som dem selv, "vise dem landet", for at de skal ha tilhørighet til et sted, til jorda. Den "tamilske identiteten" kan slik sees som en medierende mekanisme som styrker tilhørighet mellom barna og foreldrene (Edwards og Strathern 2000). Ettersom barna og foreldrene gjensker hverandre intersubjektivt gjennom hverdagslige praksiser, samt forstår seg selv i lys av den andre (Howell 2003:466) kan foreldrenes prosjekt om å gjøre barna til "tamilske" personer også gjensker dem selv som "tamilske" foreldre med relasjon til sin *ur*. Slik blir de alle "tamilske" personer gjennom sin relasjon til hverandre og konstituerer den "tamilske" familien som kan kompensere for deres fravær fra jorda og landet og bevare *akkam*.

### *Kroppslig identitetslæring*

Iført panjabi danser seks jenter i alderen syv til elleve år barbente på gulvet i v-form. Læreren sitter på et lite teppe med bena i kors og slår en trepinne mot en firkantet trekloss, *tap, tap, tap, tap* "nei, nei, nei!" Læreren legger fra seg trepinnen. "Du må sitte lengre ned i *arraimandi*!" Jenta som blir pekt ut synker enda lengre ned i benposisjonen. "Fra begynnelsen" instruerer læreren og jentene tramper bena hardt i gulvet, godt nedsunket i knærne for å holde *arraimandi*.

Dansen *bharathanatyam* krever stor presisjon i arm-, ben- og ansiktsbevegelser. Mauss (1973) viser at kroppen er vårt fremste og naturlige instrument og gjennom imitasjon tilegner vi oss kroppsteknikker. Jentene øver, repeterer og imiterer lærerens bevegelser. Gjennom gjentatte repetisjoner mestrer etter hvert jentene bevegelsene og utøver dem med større letthet. Øvelsene

har blitt kroppsliggjort og del av deres habitus (Bourdieu 1977). På tilsvarende måter øver og lærer barna sang og musikkinstrumenter, samt språk, både tale og skrift før de blir naturliggjort, og den "tamilske identiteten" gjøres til habitus.

Anderson (2006:145) viser at språk også er sentralt for det forestilte fellesskapet. I kraft av et felles språk blir det mulig å forestille seg et fellesskap. Likeledes kan barnas ferdigheter i tamilsk dans, sang og musikkinstrumenter være flere former for å forestille seg det nasjonale fellesskapet. Rundt i verden og på Sri Lanka er det flere barn og voksne som danser de samme trinnene, synger de samme sangene og spiller de samme instrumentene. Barna lærer og erfarer tamilsk språk, dans, sang og musikkinstrumenter gjennom kroppen. Det forestilte fellesskapet inkorporeres i barnas kropper, samtidig som beherskelse av kroppsteknikkene gjør dem i stand til å forestille seg fellesskapet og seg selv som inkludert i og tilhørende dette. De tamilske identitetsmarkørene utgjør til sammen en "tamilsk" sosial kropp som barna erfarer i den individuelle kroppen som sin subjektivitet. Som Sita sa da jeg spurte om hun følte seg norsk eller tamilsk: "Jeg er tamil, fordi jeg bor her så er jeg norsk-tamiler, for jeg ble jeg født her, men jeg er tamilsk. Fordi mamma og pappa er det, og så kan jeg språket. Jeg vet ikke hvorfor jeg er tamilsk". "Fordi mamma og pappa er det?" spør jeg "Nei, ikke bare derfor, jeg har jo masse tamilske venner, [jeg er] tamilsk fordi hjemlandet mitt er Tamil Eelam, og... jeg er tamilsk." Sita er noe usikker og ambivalent i sitt svar, men foreldrenes bakgrunn og egen språkkunnskap i tamil er viktig for at hun erfarer seg som tamil og som tamil fra Tamil Eelam. Identitetsmarkøren, den sosiale kroppen er del av hennes subjektivitet og hun erfarer seg selv som tamil og den forestilte nasjonen i den individuelle kroppserfaringen, samt i lys av sin relasjon til foreldrene. Identitetsmarkørene kan dermed sees som det Harvey (1996:53) har betegnet som "nasjonsbyggingsteknologier", praktiske sosiale teknologier som produseres og naturliggjør kunnskap for å fremme og kontinuerlig gjenskape nasjonen slik at den opprettholdes som ekte.

Foreldrenes ønske om å gi barna en "tamilsk identitet" som tilhørighet til jorda eller landet blir dermed gunstig for LTTEs nasjonsbygging. Gjennom identitetsmarkørene erfarer barna seg som tamilske og for et hvert nasjonalistisk prosjekt er det essensielt å konstruere tilhørighet mellom individer og nasjonen for dens legitimering, oppslutning og lojalitet for



å realisere nasjonen (Delaney 1995, Gupta og Ferguson 1992, Eriksen 2002:99). LTTEs legitimering av en egen stat som er å finne på LTTEs nettside "eelam.com" baserer seg også nettopp på de identitetsformene barna lærer:

"The Tamil people of the island of Ceylon (now called Sri Lanka) constitute a distinct nation. They form a social entity, with their own history, traditions, culture, language and traditional homeland. The Tamil people call their nation 'Tamil Eelam'"<sup>22</sup>

Ved å lære barna tamilsk språk, dans, sang og musikk videreføres dermed det LTTE fremlegger som "bevis" på tamilenes distinksjoner fra andre, henholdsvis singaleserne som de kjemper om territoriet med. Vektleggingen av egen kultur, tradisjon og språk fungerer som "emblemer av forskjellighet" og er ofte vanlige i legitimeringsprosessen som identitetsmarkører for opprettelse av nasjonalstater (Eriksen 2002:106). Gjennom identitetslæringen blir barna også nasjonale bevis på tamilenes krav på et eget land, foruten å bli i stand til å forestille seg nasjonen. Marusha er også bekymret for at "hvis vi ikke lærer [barna] musikk og dans, blir det ikke noe tamilsk kultur". Både personlige og "nasjonale" behov dekkes dermed gjennom barnas kulturlæring og er overlappende i foreldrenes begrunnelser. Både Marusha og Rosa ønsker også eksplisitt at barna skal ta over deres engasjement for hjemlandskampen. Marusha sier at "jeg ønsker at de skal støtte og vise sympati". Rosa synes "det hadde vært fint" om de tok over hennes engasjement. "Men om de gjør det, det vet jeg ikke. Men det hadde vært kjempefint, i hvert fall at de er med. Trenger ikke gjøre sånn som meg, men de er med på forskjellige ting"

### *Inkorporering av nasjonens arv og historie*

Identitetsmarkørene dans, sang og musikk barna lærer er det som betegnes som den tamilske arven som består av kroppsliggjort kunnskap (Fuglerud 2004:98). Ved siden av dette omgis barna til de engasjerte foreldrene med LTTEs nasjonalistiske "historiske" diskurs som både er verbal, tekstlig og performativ i kunstformer (Holy 1996:4). I familienes hjem, på tamilskolen og på de LTTE-sympatiserende arrangementer foreldrene tar med barna på, uttrykkes og henvises det stadig til at "vår historie viser at vi har vært lengst på øya, ikke singaleserne" og det snakkes om *vårt land, vårt folk, vår leder Prabhakaran, vårt flagg, vår nasjonalblomst, vår nasjonalfugl og*

---

<sup>22</sup> eelam.com, lest 10.5.2008.

*tamil makhal*, det tamilske folk. Retorikken er i tråd med LTTEs historiske diskurs. Fuglerud (2004:98) påpeker at LTTE har etablert denne historiske diskursen for å legitimere dagens krav om en egen tamilsk stat ved å peke tilbake på prekolonialske fortid da tamilske kongedømmer hersket. Dette gjøres for å imøtekomme singaleserens historie da Daniel (1996) og Obeyesekere (1990) påpeker at tamiler og singalesere har hatt ulike tilnærminger til fortiden. Den tamilske tilnærmingen har tidligere vært preget av kroppsliggjort arv som dans og musikk, mens den singalesiske av historie i form av skrevne buddhistiske krønikere. LTTE har nå snudd dette og begge parter i konflikten bruker historie for å legitimere territorielle krav.

Barna lærer tydelig denne diskursen eller historien på tamilskolen, så vel fra sine foreldre. Da jeg spurte Sita om hun likte mest å gå på vanlig skole eller tamilskolen svarte hun: ”Begge deler, men mest tamilskolen for der lærer jeg mest om språket mitt og der lærer jeg mye om Tamil Eelam og Sri Lanka og sånt.” Sita skiller her mellom Sri Lanka og Tamil Eelam, det fysiske og det konseptuelle. Hun har en visshet om at Tamil Eelam er noe annet enn Sri Lanka, der også LTTE kontrollerer et område kalt Tamil Eelam. De læres også bevisst at Tamil Eelam er deres hjemland:

“Vi hadde sånn ekstraklasse, så var det en mann som kom og leste opp alle spørsmålene, så måtte vi svare på spørsmålene. Han spurte hvor vi hadde land eller noe sånn, hvor vi kommer fra. Da sto det Tamil Eelam, Sri Lanka eller mmm... jeg husker ikke, men et sted der singaleserne bor. Da svarte alle Tamil Eelam. Da var det sånn at han sa at vi aldri skulle glemme det, for vi kommer fra Tamil Eelam.”

Barna læres til at de kommer fra Tamil Eelam, en nasjon det daglig kjempes for, men forblir forestilt. Barnas syn blir utfordret når de konfronteres med verden utenfor det tamilske fellesskapet, som da Sita utforsket ”Google Earth” på pc’en, et globusprogram med kart og satellittbilder. Først søkte hun på Oslo, og fikk treff og fant frem til gata og blokka deres. Så tastet hun inn ”Tamil Eelam” i søkefeltet. I stedet for et sted på kartet viser søkeresultatet en markør i havet langt utenfor Sri Lankas nordkyst. På markøren er det en link til wikipedia<sup>23</sup>. Sita klikker seg ikke inn på linken, men trekker i stedet lett på skuldrene og sier ”Jeg får søke på Sri Lanka da” og fikk treff i kartet denne gangen. Hendelsen viser at Tamil Eelam snakkes om og

<sup>23</sup> Wikipedia-linken opplyser at ”Tamil Eelam er en stat enkelte grupper forsøker å opprette”.

barna erfarer det som et fysisk sted og land på lik linje med Norge eller Sri Lanka. Tamil Eelam har da også flagg, språk og en leder, slik som andre nasjoner og barna går så vel med Tamil Eelam-flagg i 1. mai toget som det norske flagget i 17. maitoget.

"Tamilsk identitet" i form av både praksis, språk, dans og musikk og den nasjonalistiske diskursen som felles tilhørighet til foreldrene og det nasjonale fellesskapet inkorporeres i en tilsynelatende enklere prosess enn felles familieære og tilhørighet til *Samfunnet* (jf. kapittel 4). Dette må sees i sammenheng med at barnas "tamilske identitet" ikke blir utfordret på samme måte som familiens æreskoder. Barna erfarer ingen praktiske motsettende måter til den "tamilske identiteten" som vil danne konfrontasjon og konstituere et *field of opinion* (Bourdieu 1977:168). Den "tamilske identiteten" forblir udiskutert og kan uforstyrret gjøres til barnas *doxa* og dermed del av deres subjektivitet. Som del av barnas subjektivitet vil "tamilsk identitet" ervervet i barndommen erfares som sammenvevd med selvet og være tregere forandelig selv om barna senere i livet og erverver andre identiteter (jf. Nielsen og Rudberg 1993).

## Rituell praksis

Hjemme hos de engasjerte familiene henger det en kalender utgitt av LTTE. På denne er det markert minnestunder for falne LTTE-soldater, "Black-July" og det som regnes for Tamil Eelams nasjonaldag, *Mavirarnal*, Great Heros' Day den 27. november, hvor alle som har mistet livet i kampen blir minnet. I tillegg har de en egen kalender for årlige arrangementer i regi av LTTE-sympatiserende organisasjoner i Norge som tale- og sangkonkurranser for barn og forskjellige idrettsstevner, *sportsmeet*, for barn og foreldre. Både Bourdieu (1977) og Connerton (1989) vektlegger kalenderes viktige sosiale funksjon i å hjelpe samfunnet til å gjenta og dermed huske. Disse årlige aktivitetene kan derfor sees som ritualer. Ritualene preges av at den tamilske arven blandes med LTTEs nasjonalistiske og historiske diskurs og barna er sentrale i dette med dans og sang, samt tenne lys og legge ned blomster for de falne LTTE-soldatene. LTTEs diskurs blir dermed kroppsliggjort gjennom barnas deltagelse.

### En sangkonkurranse om moderlandet og Prabhakaran

Sita meldte seg på den årlige sangkonkurransen i år gjennom tamilskolen som oppfordret barna til å delta. Hun forklarte meg kriteriene for deltagelse mens hun pekte på en plakat av Prabhakaran: ”Vi kan bare synge sanger om han og landet vårt”. I tamilsk sang og kunst har det etter hvert fremstått en rekke kjente poeter som skaper martyr- og motstandspoesi, såkalte *pulipatukal*, ”tigersanger” (Schalk 2003:411) som barna kan velge fra. Sangkonkurransen ble arrangert i flere norske byer som delkonkurranse til finalen i Oslo to måneder senere. Marusha oppmuntret og hjalp Sita med å øve på sangen. Marusha la nøye vekt på uttalelsen av ordene og hvordan Sita skulle stå mens hun sang. Da dagen for konkurransen kom var Sita spent. Hun skulle synge sangen *majeni, majeni povadam*, ”sønn, sønn gå og kom tilbake”, en populær sang dette året. Sita ble ropt opp og gikk opp på scenen der musikken ble satt på og Sita sang<sup>24</sup>:

Min sønn, min sønn. Gå nå og kom tilbake igjen. Du skal være med på kamp. Tamil Eelam er vårt, vi må få det tilbake. Vi har mistet jorda til singalesere, vi skal få det tilbake. Gå nå, kom tilbake. Det er vårt Moderland. Hjemlandet er under andres hender/land. Det er ikke bra. Du kan gå og komme tilbake. Du må være rask å gå og krige/kjempe og komme tilbake. Jorda kan skjelve. Jorda kan føle at den knuser. Gå og kom tilbake. Sønn, sønn, gå og kom tilbake for å frigjøre jorda vi har mistet.

Mammas sønn som fikk melk fra brystet. Den tid er enda ikke forbi, men selv om du er liten, du må gå og frigjøre landet vårt. Jeg sendte deg til kamp, men hjertet mitt klarer ikke å tenke på det. Du er en skolegutt (i skolealder), men du går til frigjøringskamp. Fort deg for å gå til frigjøringskamp. Sønn, sønn, frigjør vår jord og kom tilbake. [...]

Tårene våre har ikke gått bort enda. Når jeg har fått juling/slått, har ikke gått bort enda. Jeg kan ikke forlate deg (sønnen), men jeg har ingen vei. Vi har ikke noe annet å gjøre enn å kjempe. Vi må ikke la de andre ta fra oss landet. Det er en bra jobb, det er ikke noe annet å gjøre i Moderlandet. Sønn, sønn, gå og kom tilbake. Sønn, sønn, gå og kom tilbake.

<sup>24</sup> Teksten er en oversettelse fra tamilsk og et utdrag som Marusha og jeg gjorde i fellesskap en dag Sita øvde på sangen.

Vi har fått det landet, men de har gjort at våres liv er terningspill[pajam]. Vi ble født i det landet, men de har gjort oss redde/engstelige for å leve i det landet. De har drept gravide kvinner. Singaleserne er ekstreme og må fratas makten. Derfor må du gå og kjempe for et eget land. Frihet. Frihet. Sønn, sønn, gå og kom tilbake. Vårt land er i andres hender, det er ikke bra. Gå og kjemp for landet. Gå og kom tilbake.

Musikken slutter og alle klapper. Sita mottar ros og oppmuntring fra Marusha og de andre foreldrene, hovedsakelig mødre, som er til stede. Sangen som Sita synger er i samme musikkjanger og tonearter som hun lærer på den klassiske sangundervisningen på tamilskolen, men som her ilegges et nasjonalistisk budskap. Moren i sangen ber sønnen om å kjempe for landet deres som singaleserne har tatt fra dem. Strofen "Mammas sønn som fikk melk fra brystet" kan symbolisere at det er Moderlandet selv, som gav alle tamiler livet som ber dets barn, altså alle tamiler, gå og kjempe og få landet tilbake. Samtlige gutter og jenter som entret scenen denne dagen sang sanger med slikt nasjonalistisk budskap og hyllestsanger av Prabhakaran.

Gjennom repeterende læring for å huske teksten deltar barna aktivt med kroppen i denne prosessen og inkorporerer budskapet som formidles. I kroppspraksisen av å synge og lære sangene inkorporeres slik nasjonens minne i kroppen og gjøres til del av habitus. Nasjonens minner overføres til den neste generasjonen (jf. Connerton 1989) samt gjør nasjonens minne personlig. Det samme skjer under barnas deltagelse med dans på minnestunder.

### *Dans for mavirar*

Musikken dundrer ut av høytalerne. Ut fra scenens to kanter kommer fem jenter i alderen 6-7 til 9-10 år. Alle har like sorte overdeler og skjørt med annenhver gul og rød stripe, Tamil Eelams farger. Scenens bakgrunn er kledd i et gult stoff og midt på bakgrunnsteppet er det festet et stort Tamil Eelam flagg, som er tamiltigernes symbol. Flaggets bakgrunn er rødt med en brølende tiger i midten av en sirkel hvor det er skrevet "Liberation Tigers of Tamil Eelam" på engelsk og tamil. Noen minutter ut i dansen kommer en litt eldre jente, ca 15 år, kledd i hvitt, inn fra scenens venstre kant. Marusha sier at hun er "frihetsjenta" og symboliserer frigjøringen av landet. Så kommer fem jenter i røde og sorte klær. "Tamilske folk må våkne" forklarer Marusha. Jentene i sorte overdeler og røde og gule skjørt kommer frem på scenen igjen og vaier med gule og røde

vimpler. Marusha forklarer at de illustrerer frigjøring ”de må gjøre noe for å få fred. Vi har mistet mange, vi må respektere dem. Mer makt og folks støtte til tigerne”. Når danserne går av scenen høster de stor applaus og Marusha konkluderer dansens innhold: ”hvis alle er med, støtter den bevegelsen [LTTE], så får vi fred”.

Dansen er fra minnesdagen til *kenal Kittu*, LTTEs militærleder i Jaffna på slutten av 1980-tallet som tok sitt liv da han ble fanget av den indiske marinen (Schalk 2003:406), og regnes dermed som en *mavirar*, helt/martyr. Dagen er en av de elleve årlige minnedagene over døde LTTE-soldater, *mavirar*, hvor barns deltagelse med dans, drama og musikk er vanlig. Jentene som danser har lært og formidler et bilde av situasjonen på Sri Lanka og den ønskede fremtiden gjennom ”frihetsjenta” og midlet for å nå friheten, støtten til LTTE. Jentenes klassiske dans av *bharathanatyam* tillegges et nasjonalistisk budskap. Den tamilske arven kombineres således med den nasjonale historiske diskursen og får et nytt uttrykk og meningen endres, slik som i sangkonkurransen. Gjennom gjentatte repetisjoner og øving innskrives de nasjonale identitetsmarkørene sammen med fellesskapets sosiale minne i barnas kropp og det forestilte fellesskapet blir del av deres habitus (Bourdieu 1977) og overføres til den neste generasjonen (Connerton 1989). Ved at denne kombinasjonen av kroppslig arv og nasjonalistisk diskurs læres i barneårene kan dette i stor grad sette preg på barnas subjektivitet. Nielsen og Rudberg (1993) belyser at identitetsmarkører som læres i barneårene i sterkere grad vil forankres i barnas subjektivitet og dermed erfares som sammenvevd i den individuelle kroppen. Nasjonalistisk dans og sang er slik ”nasjonsbygningsteknologier” som bidrar til at barna i større grad erfarer seg selv som tamiler og den forestilte nasjonen som ekte og naturlig (jf. Harvey 1996:53). Når de nasjonale ”emblemene av forskjellighet” tillegges en nasjonalistisk diskurs intenderer de også til å stimulere refleksjon over ens egen kulturelle forskjellighet og slik skape en nasjonalfølelse (Eriksen 2002:102). Identitetsmarkørene blir dermed ikke kun mektige symboler på kulturell enhet, men også et overbevisende redskap i administrering av en (ønskelig) nasjonalstat (Eriksen 2002:102).

Publikum ser, hører og sanser jentenes dans og budskapet erfares slik gjennom kroppen. Den yngre generasjonen bidrar til å opprettholde det kollektive minnet hos den eldre generasjonen og gjenskaper den forestilte nasjonen som ekte. Det sosiale minnet fungerer

som en prosess i å holde samfunnet sammen, der det sirkulerer og reforhandler kollektivets historier (Papoulias 2003:117). Prabhakaran er også bevisst mulighetene i kunstformene: "the literature and artistic creations must awaken patriotism and valour in our people to struggle for our ideals. These creations must help strengthen our struggle for freedom" (Prabhakaran, i LTTE 2004). Hensiktene med nasjonalistisk sang, dans og musikk er dermed bevisste "nasjonsbygningsteknologier" som konstruerer og danner et kollektivt minne som fremmer "saken", kampen for Tamil Eelam. Barnas fremførelse av sang og dans bidrar til at barna selv og tilskuerne blir minnet om nasjonen og deres felles historie: urettferdighet som må bekjempes ved å ta tilbake landet. Barna ser dermed ut til å bli viktige i LTTEs nasjonalkamp, både i å skape oppslutning om og opprettholde forestillingen om nasjonen.

#### *Barndoms- og familieminne som nasjonale minner*

I sangkonkurransen ble barna bedømt og premiert etter den kroppslige fremførelsen, både i henhold til stemme, sangens tekst og innlevelse. Barna som gikk videre til finalen, samt alle som hadde deltatt fikk utdelt premier i form av små pokaler under finalen. En og en ble de kalt opp på scenen til applaus. Barna ser ut til å sette pris på premiene. Barndomsminnene får dermed et nasjonalt preg, som i "min første opptreden på minnestund" og "min første premie i sangkonkurransen". Eriksen (1997:109) viser likeledes at norske barns barndomsminner blir nasjonale minner: isspising på 17.mai og norske flagg på juletreet. I tillegg til at barna relaterer egne minner til nasjonen, mener jeg at også de tamilske foreldrenes deltagelse i barnas nasjonale aktiviteter er sentral. Foreldrene oppmuntrer til deltagelse og hjelper barna med forberedelsene. Under sangkonkurransens premieutdeling var foreldrene også tydelig stolte og passet på å fotografere barna sine med pokalen og foreldre gratulerte hverandre og barna med innsatsen og eventuelt premieplassering. Slik får også deres foreldreminner et nasjonalt preg, i form av "min sønns første premie i sangkonkurransen". Minnene til både foreldrene og barna blir naturligjorte der nasjonalismen huskes som noe naturlig ved barndommen eller som del av å være foreldre. Hendelser som sangkonkurransene blir dermed både en personlig oppnåelse for barna og medbringer stolthet for foreldrene, samtidig som det er knyttet til hjemlandskampen. Gjennom barna får foreldrene nasjonale minner til den tamilske jorda og barna forstår seg i lys

av de daglige og rituelle ”nasjonsbygningsteknologier” og sine tamilske foreldre. Slik gjenskaper barn og foreldre hverandre intersubjektivt (Howell 2003:466) der de skaper hverandre som den ”tamilske familien” gjennom deres nasjonale familieminne.

Denne intersubjektive prosessen fortsetter i familiens hjem. Her plasseres premiene fra sangkonkurransen godt synelig i ”pynteskapene” sammen med en rekke lignende pokaler barna har vunnet tidligere i *petchi potchi*, talekonkurranse, eller ulike grener av *sportsmeet*, idrettsstevne. Samtlige pokaler har enten LTTEs tigersymbol eller kartet/symbolet over Tamil Eelam. Hjemme, slik som hos Marusha, står også et LTTE-flagg oppe på TV’en sammen med bildet av Prabhakaran og en kosedyr-tiger ligger øverst på seksjonen. Slik knyttes nasjonalsymboler til familien og deres hjem. Gullestad (1997:24) peker lignende på at norske nasjonalsymboler så vel symboliserer nasjonen som familien. Norske flagg dekorerer kranskakene til alle familiens livssyklusritualer som dåp og konfirmasjon og vimpelen med nasjonalfargene går til topps når familien ankommer hyttene sine. Familiens nasjonalsymboler hjemme sammen med naturliggjorte barndoms- og foreldreminne kan sees som det Billig (1995:38) betegner som banal nasjonalisme. Den banale nasjonalismen er forankret i daglige rutiner og blir konstant gjenhusket uten at det erfarer som husking, det blir glemt. Dette er nasjonale tegn som ”flagges uflagget”, rutineflagg i hverdagen som blir en glemt gjenhusking. Disse står i motsetning til den ”varme” nasjonalismen, ”lidenskaplige flaggede flagg”, på nasjonens merkedager hvor man er forventet å ha spesielle følelser og nasjonen huskes kollektivt (Billig 1995:45). Både ”varm” og ”banal” nasjonalisme kan således sees som ”nasjonsbygningsteknologier”, men Billig (1995) påpeker at det er den banale nasjonalismen som er essensiell for hvordan veletablerte nasjoner daglig reproduseres som nasjoner. Tamil Eelam er dog ikke en veletablert *de facto* nasjon, men veletablert som en forestilt nasjon som daglig reproduseres i familiens hjem og aktiviteter. Slik blir banale ”nasjonsbygningsteknologier” essensielle private tilhørighetspraksiser der familien opprettholder sin relasjon til den nasjonale jorda og slik gjenskaper hverandre intersubjektivt som den ”tamilske familien” i det daglige. I denne prosessen gjenskaper familien også den forestilte nasjonen. Slik



praktiseres tilhørighet både innad i familien og mellom familien og jorda, samt nasjonen og relasjonene knyttet til disse stedene. Tilhørighet opprettholdes og familien sikrer seg mot *tosam* i sitt fysiske fravær fra disse relasjonene.

Betydningen av å knytte barna til jorda gjennom nasjonalismen kan også sees i familienes bilder i fotoalbumene fra reiser til Sri Lanka under fredsavtaleperioden (2003- januar 2008). Mange engasjerte familier som Rosas og Marushas familier besøkte LTTEs avdelinger på disse reisene. På bildene i Marushas album er Sita og Raja fotografert sammen med flere LTTE-soldater og Sita som er yngst sitter på fanget til en kvinnelig soldat på ett av bildene. Rosa har lignende bilder i sine album, men hun har også forstørret ett av bildene og hengt det på stueveggen. Første gangen jeg besøkte Rosa pekte hun på raden av tre bilder og sa "her henger bare de viktigste bildene", hvor det ene bildet viste barna sammen med sentrale LTTE-ledere på Sri Lanka. Gjennom å plassere barna sammen med LTTE i Moderlandet og forevige dem gjennom fotografi "planter" barnas kropp symbolsk i jorda (jf. Howell 2003:472f) og inkorporeres slik i forfedrenes og Moderlandets jord. Bilder reflekterer fotografens, her foreldrenes, intensjoner og ideologi (Edwards 1992:4). Å således overkomme barnets fravær i tamilske jord kan være viktig for foreldrene både som følge av egen tilhørighet til jorda i sin *ur* samt den nasjonalistiske ideen om at tamiler ikke kan skilles fra tamilenes stedlige opprinnelse (Fuglerud 2004:93), altså jorda. Bildene foreslår en mening, de ivaretar det som er "ekte" eller "sant", fordi seeren finner det hun forventer å se, hvor "dette er slik det burde være" blir "slik er det" (Edwards 1992:8). Barna forblir knyttet til Moderlandet, den tamilske jorda og deres og familiens bosted gjøres irrelevant. Bildene blir også slik sett praksiser som skaper tilhørighet mellom barna og den tamilske jorda og bekrefter dermed familiens tilhørighet til den tamilske jorda. Ved å henge bildet på veggen minnes både barna og familien om dette daglig ved at bildet ivaretar en del av fortiden og blir synlig i nåtiden (Barthes 1977 i Edwards 1992:7). Bildene kan således sees som former for banal nasjonalisme som minner familien daglig på barnas og familiens nasjonale tilhørighet til den tamilske jorda, samt tilhørighetspraksiser der barn og foreldre gjør hverandre til den "tamilske" familien.

Så vel som foreldrene involverer seg selv og barna i den banale nasjonalismen deltar de også på flere ritualer som kan beskrives som ”varm” nasjonalisme hvor nasjonens symboler flagges lidenskapelig (Billig 1995:45). En av disse er *mavirarnal* som barna har vært med på ”hele livet” som Raja sier. Så vel som nasjonale markeringer blir dagen stående som en familiemarkering.

## Helter og drømmer – de Store Helters dag

Lyden av *miruthangam* og *veenai* <sup>25</sup>drar meg ut av søvnen. Det er tidlig morgen den 27. november, *mavirarnal*, de store helters dag. Jeg står opp. Det er Marusha som har satt på den tamilske radiokanalen ABC som sender fra England. Jeg lurar på om det er tigersanger. ”Nei, det er bare sånn vanlig, men jeg må ha det for å komme i stemning” svarer Marusha og vugger kroppen i takt med sangens rytme. ”Sov du godt i natt?” spør hun meg. ”Ja, gjorde du?” ”Nei, jeg drømte mye. At jeg var på *marvirnal* der på Vanni-området. Ofte gjør jeg det”.

Marusha har drømt at hun er i Vanni, et LTTE-kontrollert område på Sri Lanka, og hun har satt på musikk for å komme i stemning. Etter frokost spør hun om jeg ikke kan klippe tuppene av håret hennes. Hun gjør det to ganger i året, til *mavirarnal* og til sommerferien. Marushas handlinger denne morgenen viser at dagen er viktig for henne. Hele uken har også *mavirarnal* stått i fokus, det er deres *mavirar vara natkurippu*, de Store Heltenes uke, 21.-27. november. *Mavirar* blir ofte oversatt med ”martyr”, men Schalk (1997a:67f) viser at det ikke er martyr i en judeo-kristen forstand. En *mavirar* har ikke valgt underkastelse i en martyrhending, men er klar til å bli drept i handlingen av å drepe for at andre kan bli frigjort. Knyttet til *mavirar* er ideen om *tiyakam*, ”the abandonment (of life)” og *tyagi*, den som forlater (all selvinteresse), personlige ønsker om familie og venner for kampen om Tamil Eelam. *Mavirar* blir ikke ansett som døde, men som *vitai*, ”frø”, i landet som skal fødes. I en videokassett spredt i diaspora har Prabhakaran uttalt at ”Disse soldatenes død er en kraft som beveger vår historie... de har sådd et frø i vår jord som skal vokse til vår frihet” (Fuglerud 2004:103). Gjennom sin død har dermed

---

<sup>25</sup> Sør-indisk tromme og strenginstrument.

*mavirar* en regenererende kraft, "it is his [the hero's] death that brings Tamil Eelam" (Schalk 1997b:57). *Mavirarnal* vil derfor være viktig for eksiltamilere i sin fornyelse av håpet om landet Tamil Eelam og er en eksplisitt "nasjonsbyggingsteknologi".

Denne morgenen har Marusha også tent lys fremfor bildet av familiens *mavirar*, mannens bror. Dette har hun gjort hver dag hele uken. På et lite bord i stua står det et stort bilde av svogeren og et litt mindre bilde av Bhalasingham, tidligere politisk rådgiver for LTTE. Hun har også kjøpt en ny potteblomst og satt fremfor bildene. "Lightening of the flame of *tiyakam*" og pynting av bildene med blomster er handlinger for å minnes de døde (Shalck 2003:408). Dette er en kopi av den større offentlige handlingen Marusha, Balraj og barna vil foreta senere på dagen. Svogeren utgjør en personlig relasjon mellom Marusha og familien til hjemlandskampen og Marushas praksiser rundt dagen og minnet av svogeren gir henne personlige minner til den nasjonale feiringen.

Marushas praksiser viser også barna at dette er en spesiell dag. Dagen før sa Marusha "jeg setter frem bilde av han. Hun [svigermoren] er veldig glad for at jeg gjør det. Hun kan ikke gjøre det der. Og da ser barna det også." Det er betydningsfullt for Marusha at "barna ser det", at hun får vist barna at familiens *mavirar* skal minnes. Marushas fremsettelse av bildet, kjøp av ny blomst og tenning av lys viser og minner barna hvert år om deres personlige relasjon til hjemlandskampen. Deres familie er et av de mange frøene som skal vokse til tamilenes frihet. Slik blir deres familie gjennom relasjonen til mannens/farens bror en del av den tamilske fortiden og fremtiden. Familiens minne er dermed del av det nasjonale minnet som gjennom handling overføres til barna (jf. Connerton 1989).

Dagen før *mavirarnal* dro Marushas familie til hallen hvor markeringen skulle være for å hjelpe til med forberedelsene. Vi rakk så vidt å henge av oss jakkene før Sita dro meg oppspilt i armen: "Kom! Vil du se *cittappa*<sup>26</sup> sitt bilde?" Bildet av Sitas *cittappa* var oppstilt blant ca 100 bilder av *mavirarer* som er i familie med noen som bor i Norge, samt LTTEs øverste ledere som Bhalasingam, Tamilshelvan<sup>27</sup> og Kittu. Sita er spent på å se sin *cittappa* og peker stolt ut hans bilde til meg. Hun vet at å ha en *mavirar* i familien blir anerkjent. Også da vi kom til hallen på selve *mavirarnal* trakk igjen Sita Marusha og meg av gårde "kom, vi går og ser på bilde av

---

<sup>26</sup> Litterært "lillepappa", om fars yngre brødre.

<sup>27</sup> En av LTTEs sentrale ledere. Han stod Prabhakaran nært og deltok under fredsforhandlingene i Norge.

*cittappa!*” Når vi kommer bort ser vi at de har satt opp et nyere bilde av Sitas *cittappa* enn det som stod der i går. Sitas *cittappa* knytter hennes familieminne og det nasjonale minnet sammen. Hun kan familiens historie, og dermed også nasjonens historie. Slik knyttes hun til fortiden og nasjonalismen gjennom sitt familieband (Carr 2003:68).

Prabhakarans tale er den offisielle åpningen av *mavirarnal* og her står *mavirarenes* betydning for nasjonen sentralt. Marushas og Rosas familie blir sittende sammen under markeringen. Rosas familie har også to slektninger som er *mavirarer*. Prabhakaran åpner talen med å si ”denne dagen er for å huske og ære våres kjære *mavirarer* hvis overlegne ofring for frigjøringen av hjemlandet fyller våre hjerter”. Prabhakarans ord bekrefter betydningen av *mavirar*, som både Sita og Daniah er i familie med og har sett bilde av hjemme hele uken. Videre i talen snakker Prabhakaran rundt elementer som Sita og Daniah kjenner fra dagliglivet, både hjemme, på tamilskolen, årets andre minnestunder og på ”tigerprogrammer”: deres lange historie, og udiskutable rett på jorda, lidelsene forårsaket av den singalesiske hæren og *mavirarenes* heltefulle og viktige innstas for å frigjøre landet. Til slutt takker han alle for støtten, spesielt ungdommenes støtte, og ber alle ”gjøre en sterk beslutning om å følge den fulle sti til våre *mavirarer*, som i streben etter rettferdighet og frihet ofrer seg selv og har blitt del av historien til vårt land og vårt folk.” Alle klapper og reiser seg.

Talen knytter sammen de ulike praksisene fra hverdagslivet sammen i en felles diskurs og visjon både for barna og foreldrene. Prabhakaran understreker *mavirarenes*, deres families *mavirars* betydning. De er en del av Tamil Eelams fortid og fremtid og familien innlemmes i den nasjonale feiringen. Å høre Prabhakarans ord om de døde *mavirarene* og se bildet av familiens *mavirar* er praksiser som knytter personlige relasjoner til fortiden gjennom de døde som skal gi forpliktelse til å støtte kampen (jf. Carr 2003:66). Prabhakaran ber også alle eksplisitt om å følge i *mavirarenes* fotspor, dette vil lede til landets frigjøring. Det sosiale minnet som formidles preger dermed vår erfaring av nåtiden og tjener til å legitimere den sosiale orden (Connerton 1989:3f). Lidelsene og urettferdigheten må opphøre, kampen for landet må fortsette og martyrene er del av den tamilske fremtiden. Slik legges den videre støtten til LTTE fra diaspora til grunn i disse praksisene.

### *Ett minutts stillhet og besøk på "mavirargravlunden"*

Tre klokkekim runger ut av høytalerne i hallen. De indikerer at *mavirar* skal minnes med ett minutts stillhet, "saluting in silence as commemoration of the Greate Hero(es)". Dette er ikke bare et fast innslag på *mavirarnal*, men en fast åpning av alle årets elleve minnestunder og alle LTTE-sympatiserende aktiviteter, det være seg sangkonkurranse, "program", møter og debatter. Marusha, Sita, Rosa og Daniah reiser seg på likt med alle i salen. De står rakt, plasserer føttene med 10 centimeters avstand, senker hodet mellom skuldrene som er løftet litt opp og knytter nevene. Slik står de til de får tegn om at ett minutt er gått.

Å markere ett minutts stillhet for *mavirar* er en kroppslig handling, eller kroppsteknikk, som læres gjennom deltagelse i den aktuelle aktiviteten. Mauss (1973:73f) viser til at vi tilegner oss slike kroppsteknikker ved å imitere andres bevegelser. Bevegelsene blir etter hvert en naturligjort del av barnas og de voksnes habitus. Sita og Daniah har som andre barn vært med på *mavirarnal*, minnestunder og "programmer" fra de satt på foreldrenes arm og vet nøyaktig hvordan det skal gjøres. Mens barna er små forventes det ikke at de skal delta, de kan fint sitte og leke på gulvet, men når de blir tre, fire år begynner barna å få beskjed av foreldrene om å stå stille. Etter hvert tilegner de seg også de andre bevegelsene til de behersker kroppsmarkeringen med alle detaljene. Som en "nasjonsbyggingsteknologi" kommuniserer kroppsteknikken også eksplisitt nasjonalt minne, de døde nasjonalheltene, hvis minne innskrives i deltagerens kropper gjennom handlingen (jf. Connerton 1989).

Etter ett minutts stillhet er det tid for å tenne lys og legge blomsterblader på "gravene" og ved bildene til *mavirarene*. Dette er også faste handlinger i årets andre elleve minnestunder. Spesielt for *mavirarnal* er at det konstrueres en imitert "gravlund" lignende de ekte *mavirargravlundene* i LTTE-områder på Sri Lanka. Flammer blir tent på noen stearinlys og fordelt bortover rekkene. De som har *mavirar* i familien skal gå først. Rosa går sammen med Daniah og sønnen Victor følger etter. Marusha har bedt meg gå sammen med henne og Sita. Med tente lys går vi inn gjennom porten til "gravlunden" som er dekorert med LTTEs symbol, den brølende tigerskallen. En kvinne står med et stort fat med roseblader og indikerer at vi skal ta. Rett på innsiden er det plassert en stor "kiste" laget av gråmalt treverk, på en liten opphøyning. Over "kisten" er det lagt et stort TamilEelam/Tigerflagg. "Kistens" gravstøtte er uten navn og de som

ikke har *mavirar* i familien kan tenne lys og legge blomster her. Derfor fortsetter vi forbi kisten. Her er det plassert 18 mindre små ”kister”, laget av isoporkasser snudd på hodet og lokkene tjener som gravstøtter. Samtlige ”kister” er pyntet med blomsterranker av røde og gule blomster og et lys. Også disse går vi forbi. Vi skal til delen av ”gravlunden” hvor bildet av Sitas *cittappa* henger. Under hver av de tre lange rekkene med bilder er det en liten kant til å sette fra seg lys og blomster. Røyk siver ut av to røykmaskiner på siden. Marusha setter lyset sitt foran bildet til svogeren og legger blomstene ved siden av. Sita kopierer morens handling. Marusha blir stående litt før hun ber om flere lys som Sita bærer på til å sette fremfor bildene av Tamilchelvan og Balashingam. Rosa og Daniah blir stående fremfor bildet av Rosas slektning.

Sita og Daniah tenner lys, legger blomster, går gjennom ”gravlunden” og markerer ett minutts stillhet for familiens *mavirar* og de andre *mavirarene* sammen med mødrene sine. Disse er alle kroppslige praksiser der deres kropper er relasjonelle til verden (jf. Merleau-Ponty 1962). Gjennom de kroppslige praksisene uttrykker de en mening, samtidig som de sanser sine omgivelser. Fra deltagelse på *mavirarnal* og andre arrangementer siden de er små vet og kjenner Sita og Daniah praksisene godt. Ved fremførelse automatiseres handlingene og blir kroppslig vane der det sosiale minnet om nasjonens fortid samtidig innskrives i deres kropper (Connerton 1989): landet som tilhører og har alltid tilhørt dem og om en felles framtid, et frigjort Tamil Eelam og *mavirarenes* viktige bidrag til dette. Minnene om fortiden opprettholdes og overføres den neste generasjonen i de kroppslige praksisene.

Sitas og Daniahs erfaring av det nasjonale ritualet kan sees i lys av Kapferers (1984) begreper ”erfaringsnær” og ”erfaringsdistant”. Mens barna observerer noen av hendelsene deltar de mer aktivt i andre. Hjemme ser barna foreldrene sette frem bildet av familiens *mavirar*, tenne lys både hjemme og i hallen, klippe håret og kjøpe ny potteblomst. Her kan barna sees å være ”erfaringsdistant” mot å være ”erfaringsnære” når de deltar med å markere ett minutts stillhet, gå runden inne i ”gravlunden”, tenne lys og legge blomster. Slik erfarer barna ritualet og omgivelsene ved å veksle mellom å erfare ved å observere og å erfare ved å delta. Det er nettopp denne vekslingen mellom ”erfaringsnært” og ”erfaringsdistant” Kapferer (1984:108f) ser som nødvendig for at deltagere i et ritual skal oppnå refleksivitet, som gir mulighet til å reflektere over seg selv og tilbake til andre kontekster i hverdagslivet som ritualet har sitt utspring i.

Slik kan det nasjonale ritualet få Sita og Daniah til å reflektere over sin nasjonale tilhørighet i relasjon til sine andre tamilske identitetsmarkører, samt andre nasjonale minner, "varme" og "banale", hjemme som ute (Billig 1995). Barna kan dermed forsterke sin erfaring av å tilhøre den tamilske jorda, både foreldrenes *ur* og den nasjonale, samt det forestilte fellesskapet. "Nasjonsbyggingsteknologier" blir også her en privat tilhørighetspraksis der foreldre og barna intersubjektivt gjenskaper hverandres tilhørighet til jorda og danner den "tamilske familien". Nasjonalismen blir slik en medierende mekanisme som styrker tilhørighet mellom foreldre og barn, samt bekrefter foreldrenes tilhørighet både til *ur* og det nasjonale fellesskapet.

### Å skrive familiehistorien inn i nasjonens historie

*Mavirarene* utgjør som tidligere nevnt nasjonens fremtid, som "frø" skal de vokse til nasjonens frihet (Schalk 1997a, Fuglerud 2004). En slik forståelse vil, som Fuglerud (2004:103f) påpeker, ekskludere diasporatamiler som Marusha og Rosa fra å ta del i realiseringen av Tamil Eelams historie direkte, men indirekte kan de via økonomisk støtte bidra med sin del. I tillegg mener jeg at å skape tilhørighet mellom barna og nasjonen også er indirekte måter foreldre kan bidra til nasjonens realisering. Ved at barna erfarer tilhørighet til den forestilte nasjonen kan familieengasjementet for nasjonen videreføres. Slik blir barna sentrale for at foreldrene kan skrive familiehistorien inn i den nasjonale historien, men også omvendt: den nasjonale historien blir del av familiehistorien. I prosessen gjenskapes familiens tilhørighet til nasjonen, som kan være sentral under pågående nasjonalkamp ettersom deres fravær kan gi eksklusjon fra nasjonen (Fuglerud 1996:237) som kan medføre *tosam*. Ved å støtte hjemlandkampen og bidra til en ny generasjon med støttespillere kan foreldrene føle større rettmessig krav på tilhørighet til jorda, *uren* og den nasjonale jorda, samt en nasjonal tilhørighet til tross for at de ikke selv kjemper for nasjonen på slagmarken. Samtidig har nasjonen, som slekt, både en fortid, nåtid og fremtid og inkluderer dermed individet i et fellesskap som har betydning utover individet selv, et ordnet sett av relasjoner som vedvarer over tid og derav representerer kontinuitet (Roalkvam 2001). Prosessen av å innlemme familien i nasjonen kan slik være dobbelt kontinuitetsskapende ved at foreldrene innlemmer to kontinuitetsskapende fellesskap i hverandre. Slik virker det nasjonale fellesskapet å gi tilhørighet i et transnasjonalt liv og kan gi en sterkere forbindelse mellom hele

familien og dens rettmessige *ur* og nasjonen. *Akam* oppnås ved å holde *tosam*, eksklusjon og ensomhet, ute. Barnas ”tamilske identitet” kan derfor være vel så viktig for foreldrene som for barna. Et prosjekt som så vel gagnar LTTE som foreldrene.

Betydningen av å oppnå *akam* kan forsterkes av erfart eksklusjon til det norske samfunnet, i en kosmologi hvor eksklusjon fryktes og inklusjon er idealet (Kakar 1997:34). Den tamilske nasjonen tilbyr både foreldrene selv og barna tilhørighet til sosiale andre og til den tamilske fortiden med deres tamilske forfedre, nåtiden ved deres støtte til kampen, og fremtiden ved å oppnå et tamilsk land, hvor de rettmessig og egentlig tilhører, der deres *contra ur* er. Den norske nasjonalismen tilbyr ikke det tilsvarende i deres øyne. Norge gir dem ikke en fortid, ei heller en akseptert nåtid, men muligens en framtid og er dermed mer ekskluderende enn inkluderende.

Den inkluderende egenskapen LTTEs nasjonalisme gir, samt en mulighet til å gi barna tilhørighet til jorda ser ut til å være sentralt for å forstå foreldrenes ønske om å gi barna en ”tamilsk identitet”. ”Tamilsk identitet” kan slik sees som en ny form for å praktisere tilhørighet til *uren* og slik ivareta en tradisjonelt viktig familietilhørighet, samtidig som det praktiserer tilhørighet til nasjonen som kan sees som en ny form for tilhørighet til jorda og en ny viktig familietilhørighet som følge av familienes diasporatilværelse. Dette prosjektet om barnas ”tamilske identitet” og eget hjemlandsengasjement bringer familiens liv i syklus med den nasjonale kalenderen av minnestunder, sangkonkurranse og *mavirarnal* der barndoms- og familieminne også blir nasjonale minner. I prosessen av å skape tilhørighet i sin familie, for seg selv og barna innad som utad, skaper de også den forestilte nasjonen. Et prosjekt som tjener LTTEs ønske om å knytte folket til nasjonen og gagnar deres oppslutning. Eriksen (1997:109) påpeker at man forventes å føle en dyp forpliktelse til nasjonen fordi ens barndomsminner er nasjonalisert. Forpliktelsen kan forsterkes når barndoms- og familieminne har blitt nasjonalisert ettersom familien også innebærer forpliktelser. Da den tamilske diasporaen står overfor et nærstående generasjonsskifte (Fuglerud 2008:22) og LTTE er avhengig av videre støtte fra diaspora for hjemlandskampen, kan dette være avgjørende. Som Prabhakaran har uttalt: “The future generation is the foundation for the nation we hope to build. Therefore I consider bringing up the future generation and molding



its character and ideals as important as building up the nation" (LTTE 2004). Aktiviteter for barna og familien er dermed kanskje ikke så tilfeldige? Men emosjonene foreldrene gir uttrykk for i nasjonale ritualer er også sentralt for å forstå deres engasjement og vektlegging av dette overfor barna. Dette bringer meg over til neste kapittel hvor jeg vil stille samme spørsmål som Benedict Anderson (2006:7): hva er det med nasjonalisme som volder slike emosjoner?

## Kapittel 6: Å føle seg hjemme

Marusha og Sita har tent lys for deres *mavirarer*, Balashingham og Tamilshelvan og er på vei til å forlate ”gravlunden”. Marusha stopper opp på halvveien mellom ”kistene” og ”gravlundens” utgang. Hun ser framfor seg. Kistene, blomstene, lysene og bildene av *mavirarene* er omhyllt i et lett svøp av røyk som siver ut fra siden. ”*Det er trist*” sier hun lavmælt. ”*Jo*” sier jeg. Stemningen er dyster, ”*men er det ikke litt rart med en imitert gravlund?*” ”*Da føler vi at vi er der. Vi kan ikke dra dit, dette er det beste vi kan gjøre. Jeg føler at jeg er der.*”

Marusha føler hun ”er der” mens hun står på ”gravlunden”, akkurat slik som i drømmen hun hadde natten før. I dette kapittelet vil jeg se på ulike følelser som ”å være der” og ”å være med” som erfaringer av å praktisere tilhørighet til nasjonen. Jeg vil vise hvordan følelsene i ritualene er uttrykk for erfart tilhørighet som knytter sammen Marushas viktige relasjoner for tilhørighet, nasjonen, slekt og barndomssted og ens landsby, *ur*, og jorda, både som abstrakte enheter for identifisering og som levde relasjoner (jf. Olwig 1998). Slik bringer nasjonalismen og religion spredte relasjoner sammen til et meningsfylt univers som gir henne erfaringer av å være en ”hel” sosial person i tilhørighet til andre og til en større orden hvor hun føler seg inkludert. *Akam* oppnås og ensomheten, *tanimai tosam*, holdes på utsiden.

### Å være der, i kraft av å være her

Det er ved å være i ”gravlunden”, i kraft av sin kroppslige handling at Marusha erfarer en følelse av ”å være der”, mens hun er her. Kroppen er Marushas erfaringsfelt (Merleau-Ponty 1962).

For å gripe hvordan mennesker erfarer verden må vi se *med* og *på* kroppen i relasjon til det intersubjektive miljøet som gir opphav til hvordan vi sanser den (Csordas 1993:138). Med kroppen har Marusha gått gjennom ”gravlunden”, sanset lysene, røyken, kistene, blomstene, tent lys og sett de andre gjøre det samme. Følelsen av ”å være der” kan derfor sees som en form for Appadurais lokalitetsbegrep (1996), som erfart tilhørighet konstituert i sosial praksis med andre og våre omgivelser. ”Gravlunden” er det materielle produktet av menneskelig aktivitet, men det

er lokaliteten den produserer, den fenomenologiske følelsen av ”å være der” som er essensiell i følge Appadurai (1996:180f). Slik kan hun være der i Tamil Eelam/Sri Lanka, mens hun er her. Steder kan dermed også erfares ved å ha forlatt dem (Olwig 1997:34).

”Å være der” kan for det første bety å være der på en faktisk *mavirargravlund* på Sri Lanka. ”Gravlundens” ”kister” er en symbolsk representasjon av *mavirarenes* døde kropper begravd i Moderlandets jord. Verdery (1999:27) belyser at døde kropper er konkrete objekter som transenderer tid, og gjør fortid til nåtid. I tillegg vil jeg legge til at de døde kroppene, som bilder, har evne til å gjøre ”her og nå” til ”da og der” (Barthes 1977 i Edwards 1992:7), da ”kroppene” er gravlagt i Moderlandet, i den nasjonale jorden. ”Gravlunden” medierer slik mellom Marushas ”her” og ”der”. Marusha kan dermed erfare å delta på nasjonaldagen sammen med det forestilte fellesskapet, med de som er der. Dette kan få stor betydning ettersom ens fravær impliserer eksklusjon fra ”the *soul of the nation*” for de som ikke er igjen og kjemper (Fuglerud 1996:237) og setter en i fare for *tanimai tosam*. En kan også anta at man kan bli ansett for å svike slekt og hjemland dersom hun ikke deltok i ritualen. Å besøke ”gravlunden” er dermed en praksis for Marushas tilhørighet til nasjonen og eventuelt slekt. Dette kan sees i sammenheng med praksisen av at begravningen av *mavirar* tolkes av tamiler i lys av *sannayasins*, asketer i hinduismen (Natali 2005). Kun asketer begravnes i motsetning til den vanlige kremeringen. Disse gravene anses å besitte guddommelig kraft og besøkende får fornyet sin *sakti*, styrke og kraft, ved besøk av disse (Roberts 2005). Ved å føle at hun ”er der” på en *mavirargravlund* på Sri Lanka, kan Marusha erfare fornyet og forsterket tilhørighet til den nasjonale jorden, det nasjonale fellesskapet som vil bekrefte hennes inkludering, *akam*, samt få ny styrke til sitt arbeid for hjemlandskampen.

Videre, og kanskje viktigst, kan følelsen av å ”være der” i Moderlandet innebære en følelse av nærhet til *ur*, hennes barndomshjem, familiens opphavssted som også gav tilhørighet til de andre i landsbyen. Nasjonalismen kompenserer dermed for tap av lokalitet gjennom å produsere en alternativ lokalitetsfølelse i ritualene. Nasjonalismen kan slik også være en medierende mekanisme for Marusha for å erfare tilhørighet til *ur*, familien, slekt og andre i nabolaget, tre signifikante relasjoner som tamilsk slektskap opprinnelig innebærer og er sentrale for å være sosiale personer (Banks 1957, Daniel 1984, Marriott og Inden 1977). Nasjonalismen

bidrar i så måte til å inkludere Marusha i en sosial kontekst som opprettholder de kosmologiske prinsippene for å være på innsiden, *akam* (Ramanujan 1985 i Daniel 1989). Erfart *akam* kan her forstås som ”hjem” i det hun erfarer tilhørighet til alle sine signifikante tilhørigheter. Den sosiale praksisen og ”gravlunden” som dets materielle produkt skaper lokalitet hvor alle de levde sosiale relasjonene og konseptuelle rom for identifisering kommer sammen og skaper ”hjem” (Olwig 1998). ”Hjem” trekker dermed både på Marushas levde erfaringer av hjemlandet, eller *urens* jord, lukter, lyder, smaker og varme, samt sosiale relasjoner til familie, naboer, slekt. Disse levde erfaringene bruker Marusha for å identifisere seg med og føle tilhørighet, som konseptuelle rom for identifisering (Olwig 1998). De to sidene ved ”hjem” forsterker hverandre gjensidig og den ene påvirker den andre. Det er når de konkrete sosiale relasjonene får anerkjennelse og verdi i en persons identifisering som en form av tilhørighet at det blir et ”hjem”. Likeledes vil de konkrete sosiale relasjonene få implikasjoner på den abstrakte identifiseringen av ”hjem” (Olwig 1998:235). Det nasjonale ritualet er en ny form for å praktisere tilhørighet til signifikante relasjoner, som leger noe av det fysiske fraværet fra disse. Tilhørighetspraksisen beskytter mot *tanimai tosam* og holder ensomheten ute. Dette kan også forsterke foreldrenes behov for å gi barna en ”tamilsk identitet” ettersom barna også kan erfare *akam* av de nasjonalistiske ritualene og knytte dem til deres *ur*. Viktigheten av å produsere en alternativ lokalitet når hun ikke kan være der understrekes også ved at Marusha på *mavirarnal* morgenen bevisst satte på musikk for ”å komme i stemning”, og hun har egne ritualer som å klippe håret for dagen.

”Å være der” er én følelse Marusha erfarer i de nasjonalistiske aktivitetene, men ”å være med” uttrykte Marusha som en sterkere og gladere emosjon. Hun uttrykte denne erfaringen både i det nasjonalistiske ritualet *Pongu Tamil* og i den religiøse pilegrimsreisen til Lourdes.

### Å være med - Pongu Tamil

Da *Pongu Tamil*, ”Tamil Upsurge” skulle arrangeres for første gang i Norge, i Valle Hovin i Oslo ble Rosa, Daniah, Marusha, Sita og Raja med i koret som skulle stå på scenen den dagen. *Pongu* betyr å gi styrke til, fyre opp under eller gi varme for at noe skal ”koke” eller ”renne over”, få en rask oppsving. Hensikten med *Pongu Tamil* er å vise, få styrke til og vekke opp sin (nasjonalistiske) tamilske følelse for å få et land, kreve retten til en nasjon, hjemland og

selvbestemmelse for tamiler (Schalk 2003:407). Eller som Marusha forklarte ”reis deg, rop høyt at du lengter etter et land og dette skal du si til verdenssamfunnet.” Selve ritualet spiller slik på folks lengsel etter landet som kan trekke på folks tilhørighet til landsbyen, til *uren*.

Da selve dagen for *Pongu Tamil* kom var Marusha ivrig etter å komme tidlig av gårde. To timer før det skulle begynne ankom vi Valle Hovin. Noen meter inne i den gul- og rødpyntede hallen sa Marusha glad og oppglødd ”det er bra vi kommer tidlig, da føler jeg at jeg er med!”. Marusha føler ”hun er med”. Den sosiale praksisen sammen med omgivelsene, hallen i gult og rødt og vissheten om at hun snart skal stå på scenen med de andre og synge og danse kan sees som erfaring av tilhørighet, som en form for lokalitet (Appadurai 1996). Lokaliteten er her en følelse av glede og fellesskap. For å undersøke følelsen av ”å være med” nærmere og hva Marusha føler tilhørighet til vil jeg se på *Pongu Tamil*-ritualets tre høydepunkter. Det første bestod av sangen om *amma*, mor, og de to andre var rop og sang om Prabhakaran som Gud. Det er derfor nærliggende å se på den tamilske nasjonalismen som slektskap og religion (jf. Anderson 2006:5).

### *Nasjonalisme som slektskap og religion*

Sangen om *amma* var den Marusha likte best av dem alle. Hun nynnet på sangen uken igjennom og flere dager etterpå. Hun fortalte at sangen handlet om *amma* som er ”bundet på hender og rundt halsen og vår stemme blir ikke hørt”. *Tayakam*, Moderlandet, er som jeg pekte på i innlendingen et sentralt symbol i den tamilske nasjonalismen. Moderlandet som har gitt alle tamiler liv spiller for det første på ideen om at man deler substans med jorda (jf. Daniel 1984) og for det andre på slektskapsfølelser til mor. Moren er i det tamilske samfunnet høyt ansett, som en gudinne og alle tamilske barn er forventet å føle en uselvvisk hengivenhet og trofasthet til sine mødre (Egnor 1980, Fuglerud 1996:231). Bruk av symboler som trekker på mening fra viktige kulturelle kontekster i folks hverdagserfaring regnes som særlig effektive (Eriksen 2002:107). Styrken i å bruke slike slektskapsbegreper mener Delaney (1995:177) ligger i at familie og slektskap ofte føles naturlig og dermed kan forestillingen av familie i andre kontekster brukes til å naturalisere dem. Ved å fremstå som mor for alle tamiler trekker symbolbruken på referanser som oppfostring, trøst og trygghet. Båndet mellom individ og land blir dermed både dehistorisert

som tidløst og evig, samt depolitisert ved å forstille nasjonen som medlemmer av en stor familie, født av den samme moren (Fuglerud 1996:231). Symbolikken av *Tayakam* som bundet kan derfor appellere til folks egen relasjon til mor som må befris fra lidelsene og har dermed potensial til å engasjere mange i kampen for Moderlandet. Det kan også sees som en metafor for å underspille forskjeller i befolkningen og skape et fellesskap. Moderlandet har gitt dem liv, de er alle brødre og søstre og kan sees å dele substans med den tamilske jorda. Derav også antagelsen at en tamil ikke kan skilles fra tamilenes jord (Fuglerud 2004:93) og dersom dette skjer ansees det som lidelse (Schalk 2003:382).

Det andre og tredje høydepunktet er viet Prabhakaran. Første gangen ber lederen for koret publikum om å reise seg. Han roper *enge thalivar?*, ”hvem er leder?” Koret og publikum svarer ett rungende ”Prabhakaran!”. Slik roper de vekselvis mens musikken blir sterkere og sterkere og Marusha og Rosa danser ivrig på scenen. Det tredje høydepunktet bestod først av rop hvor lederen fra koret roper *Soorya!*, ”sol!”, og koret og publikum svarer ”Prabhakaran!”. Både publikum og koret løfter armen over hodet med hånden knyttet i det de roper ”Prabhakaran!”. Deretter går ropene over i sang om Prabhakaran. Fuglerud (2008:14) påpeker at i andre Tigersanger blir Solguden *Soorya Devan* hyllet og Fuglerud mener det må være myntet på Prabhakaran. Da Marusha nynnet nettopp på strofen *Soorya Prabhakaran* på vei hjem fra øvelsen den første kvelden sa hun at sangen om Prabhakaran handlet om at: ”Han ble født for å gi tamilene et land. Vi har ventet på at han ble født for å gi tamilene et eget land”. Undrene bemerker jeg at det ligner på det jødene sier om Messias. ”JA!” utbryter hun oppspilt, ”vi føler at han er Gud på en måte.” Prabhakaran blir tillagt status som en Gud, som Messias skal han redde tamilene fra lidelsene den singalesiske staten påfører dem. For når ”landet er vunnet, da vil alle lidelser opphøre”, som det stod på flyeren for årets *Pongu Tamil*. Prabhakaran skal befri jorda, *urene* og samle alle tamiler i jorda igjen. Dette kan også sees som å lette deres lidelser, da de igjen vil ha mulighet til å være i fysisk kontakt med sin *ur* som impliserer *akam*. Jorda som de deler substans med er nå besatt av fiender som ikke har krav på deres jord. Dette bringer ”lidelse”, uorden og kaos som gir assosiasjoner til *puram* som utsetter dem for *tanimai tosam*,

ved å okkupere deres *ur*, spre deres slektninger over alle kontinenter og lidelsene til tamilene som forblir på Sri Lanka. Prabhakaran, som frelseren eller Messias, den spesielt utvalgte, har kraft til å bringe dem ut av *puram*.

Dersom vi tar Andersons (2006:5) oppfordring på alvor om å se på nasjonalisme som religion kan Moderlandet som mor og Prabhakaran som gudeskikkelsen sees som to sentrale symboler i den tamilske nasjonalismen. Disse utgjør til sammen høydepunktene under *Pongu Tamil*. Under disse sangene dunderer musikken høyere og høyere i raskere og raskere tempo. Marusha, Rosa og de andre på scenen utfolder seg i en energisk fridans i takt med rytmen, så raskt at dansen blir til hopp og svetten glinser i pannene. Moderlandet og Prabhakaran kan slik sees å utgjøre symbolsystemer som genererer langvarige følelser og motivasjoner, samt legitimerer en politisk orden: rettferdiggjørelse av frigjøringskampen og nødvendigheten av å støtte Prabhakaran/LTTE som kjemper for deres Moderland. Dette kan sees i relasjon til Geertz' definisjon av religion som:

“(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive and longlasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.” (Geertz 1973:90).

De nasjonale symbolene motiverer Marusha til å støtte opp om hjemlandskampen, samt utgjøre en viktig grunn til at hun vektlegger ”tamilske identitet” overfor barna. Ved å spille på symboler og emosjoner oppnår dermed nasjonalismen, som en form for religion, nettopp å gjøre det politisk nødvendig, støtte til hjemlandskampen og knytte folket til nasjonen, personlig ønskelig. Nasjonalismen inkluderer slektskapsfølelsen, alle har en mor som gjør det mulig for alle å lettere å identifisere seg med kampen for Moderlandet. Videre tilhører alle ”barn av moderlandet” og Moderlandets Gud, Prabhakaran som skal frigjøre landet.

Marsuha ”er med”, i ett med Gud og fellesskapet av de andre i *Pongu Tamil*-koret og den forestilte nasjonen kan sees som en form for *communitas*. *Communitas* er sosiale bånd eller en fellesskapsfølelse som oppstår spontant mellom de som deltar i *rite de passage* og til en større, helhetlig orden: ”communitas strains toward universalism” (Turner og Turner 1978:250f). Marushas følelse av å ”være med” kan derfor både være uttrykk for tilhørigheten hun føler

til fellesskapet og til den verdslige og åndelig helhet hun erfarer til Moderlandet og Gud.

*Communitas* kan slik sees som fusjon eller *akam* som er idealet og motsatsen til *puram* som den singalesiske undertrykkelsen medfører og lett kan føre personen ut i *tanimai tosam*, ensomhet og tomhet (Daniel 1989).

Marusha ”er med” i noe større enn seg selv. Hun er med, i ett med Moderlandet og dets folk og Gud gjennom sin deltagelse i ritualer der hun gjensidig uttrykker og erfarer omgivelsene (Merleau-Ponty 1962) og oppnår følelsen av ”å være med”, en lokalitet som innlemmer henne i en helhet av det verdslige og det åndelige. Lokaliteten det nasjonale ritualer produserer gir erfaring av tilhørighet til, og håp om å forenes fysisk med alle sine signifikante andre, slekt, naboer og kaste i *uren* hvor alle og alt hun deler substans med kan komme sammen. Produksjonen av lokalitet inkluderer Marusha i den sosiale orden som opprettholder de kosmologiske prinsippene som holder onde og forstyrrende krefter borte, både ensomhet, *tanimai*, og singalesisk undertrykkelse som har brakt dem i en situasjon hvor *tosam* er mer sannsynlig. Troen på Prabhakaran og kampen for Moderlandet gir henne en grunnleggende mening i livet. Gud har kontroll, eller som Marusha sier: ”Prabhakaran har alltid en plan, han tenker langsiktig” og slik skal frigjørelsen komme og ”alle deres lidelser vil opphøre”. Betydningen av frigjørelse, og lidelsene som vil opphøre med den, kan forsterkes i lys av det hinduistiske målet om *moksha*, ”frigjørelse”, der hvor sjelen, *atman*, forenes med Gud, *brahman*, den universelle sjelen (Daniel 1984:7). Dette er sikkerheten nasjonalismen gir, noe å tro på i en ellers usikker og kaotisk verden hvor onde makter, her den Sri Lanksiske staten, utfordrer den gode Gud og skaper lidelser og *puram*. Slik reorienterer nasjonalismen, som religion, et meningsfylt univers (Verdery 1999:26).

#### *Å være med – den ultimate formen for tilhørighet?*

To måneder etter *Pongu Tamil* oppnår Marusha den samme følelsen av tilhørighet av ”å være med” i pilegrimsstedet Lourdes i Frankrike. Dette kan forsterke antagelsen om at den tamilske nasjonalismen erfares som en form for religion, som gir Marusha en følelse av å være inkludert i noe større som gir henne mening, samt genererende for en følelse av *akam*.



Marusha og Balraj har reist til Lourdes nesten hvert år siden de giftet seg for snart 20 år siden<sup>28</sup>. Det hele begynte med at de hørte ryktet om en tamil som hadde fått sine bønner oppfylt her. Da jeg spurte Marusha hvorfor de som hinduer reiste til Lourdes forklarte hun at Jesus også er Gud, akkurat som de mange hindugudene.<sup>29</sup> På hyllen der Marusha har gudestatuer og -bilder er det også et Jesusbilde ved siden av hinduguden Murukan. På Sri Lanka, som i India er det en utbredt pluralisme, kryssing og låning over religiøse grenser i religiøs praksis for å søke hjelp (Roberts 2005:502). Marusha synes Lourdes "virker", hun har fått mange ønsker oppfylt her. Derfor reiser hun tilbake for å takke og ber samtidig nye bønner. Pilegrimsreiser er også relativt utbredt på Sri Lanka og både katolikker, hinduer og buddhister besøker helligdommer på øya uavhengig om stedet regnes som katolsk, hinduistisk eller buddhistisk (Roberts 2005:501, Shulman 1980:17ff). Til forskjell går Marusha stort sett kun til det tamilske hindutempelet på Ammerud én gang i året under den årlige tempelfestivalen i juli. I år spurte Marusha venninnen Rosa og hennes familie om å bli med, siden de bare hadde vært her en gang tidligere og Marusha mente det ville gjøre Rosa godt.

Når vi kommer fram til Lourdes er alle trøtte. Vi har tatt fly til Lyon og deretter kjørt hele natten og ingen har sovet spesielt mye i bilen. Vi tar en liten runde til kirken og plassen rundt, men går tilbake til hotellet for å hvile. Alle ønsker å være opplagte til prosesjonen og nattmessen på kvelden. Da vi skal gå sover Marusha godt og Rosa har ikke hjerte til å vekke henne. Morgenen etter spør Marusha spent hva vi synes. Hun hadde vært med mange ganger før, men hva syntes *vi*? Rosa og jeg sier at det var veldig fint. Rosa var så glad for at hun hadde vært med, og vi forteller om den vakre sangen til en nonne og de tusener på tusener med vaiende stearinlys båret av alle fremmøtte. Marushas øyne skinner: "Derfor liker jeg det! Du føler at du er med hele tiden. Du får ikke andre tanker inn i hodet. Du er sånn *helt* med!"

Marusha deltok ikke i går, men ved hjelp av minnene, være i Lourdes og Rosas og mine beskrivelser om sang, lys og mange tusen mennesker på kirkeplassen kan hun huske følelsen av å "være med, *helt* med" som følge av sin egen deltagelse og tilstedeværelse i prosesjonen. Omgivelsene og den sosiale praksisen med andre erfares med kroppen og "å være med" kan

---

<sup>28</sup> I den hinduistiske tradisjonen er pilegrimsreise egnet å foreta ved store livsendringer. Nygifte par søker derfor ofte til helligdommer som kan velsigne ekteskapet (Morinis 1992:11).

<sup>29</sup> Det samme kan sees i en av Grønseths hinduinformanters utsagn om at "Siva and Jesus are really the same" (Grønseth 2006:217).

dermed også her sees som lokalitet, en følelse av å erfare tilhørighet og være i union med en større mening. Tatt i betraktning Lourdes som et religiøst sted hvor Maria skal ha vist seg, kan praksis i stedet gjøre det lettere å erfare nærhet til Gud.

Turner (1974) fremsatte det første antropologiske perspektivet på pilegrimsreiser. Han betegnet det som et *rite de passage* hvor *communitas* var mulig å oppnå med sine medreisende og tilbedere ved helligdommen (Turner 1974:166). Turners teori har senere blitt kritisert da mange tilfeller av pilegrimsreiser viser pilegrimsreiser som en høyst individualistisk praksis hvor individet etablerer en direkte kontakt med Gud (Morinis 1992:8). Marushas opplevelse, eller erindring av opplevelse av "å være med" er hennes individuelle erfaring av praksisen, men tilstedeværelsen av de andre er sentral for at hun føler seg "helt med". Jeg mener derfor at Marushas følelse av å "være helt med" kan sees som hennes individuelle erfaring av *communitas*. Hun er ikke avhengig av at de andre føler det samme, men deres tilstedeværelse gir henne følelsen av tilhørighet til andre og Gud, som del av en fullkommen helhet. Erfaringen kan derfor gi henne en følelse av å være i en sosial kontekst hvor hun føler seg inkludert i en sosial og guddommelig orden, hvor onde, forstyrrende krefter holdes utenfor, genererer erfaringer av *akam* og forsikrer en mot å havne i *tosam* (Fuglerud 1996:133, Pfaffenberger 1982:98). Diasporatilværelsen forsterker dette behovet da deres relasjoner er fysisk spredt samt at fravær fra landet i en tid av nasjonalkamp medfører eksklusjon (Fuglerud 1996:237). Nasjonalisme og religion er dermed nye former for å praktisere tilhørighet i et transnasjonalt liv og kompensere for tap av fysisk nærhet og tilhørighet til andre, landsbyen og nasjonen.

Rosa gav ikke uttrykk for den samme følelsen av å "være med". Muligens kan det forklares med at hun og familien har et privat sosialt nettverk av etnisk norske som også kan beskytte mot ensomhet. Uavhengig av dette ønsker Rosa Tamil Eelam like sterkt som Marusha og engasjerer seg i LTTE-sympatiserende aktiviteter. Og den andre dagen vi var i Lourdes ber og tenner både Rosa og Marusha lys for nasjonen, familien og slekten. Slik bringer de alle deres signifikante relasjoner og fellesskap sammen.

## Lys og bønn i transending av rom og grenser

Tenning av lys ved foten av *la grotte* er en fast del av Marushas og de andre pilegrimenes besøk i Lourdes. Det er her Maria skal ha vist seg 18 ganger for den fjorten år gamle piken Bernadette i 1858, samt vist henne en vannkilde som sies å ha helbredende kraft (Eade og Shallnow 1991, Harris 1999). Hendelsene er opphavet til Lourdes som pilgrimssted.

Køen fram til grotten denne dagen er lang. Rosa bærer på fire lange, tykke lys. Hun har betalt 10 euro for hvert av lysene for å få de største, fremfor de tynnere og kortere lysene til 5 euro. ”Hvorfor har du fire lys?” spør jeg Rosa. ”Ett lys er for min familie, ett lys er for mannen sin familie, ett lys er for vår familie og ett lys er for alle tamiler”. ”Jeg også, men ett ekstra for de i Sveits” skyter Marusha inn og nikker til sine fem lys. Lysene skal tas med hele veien inn i grotten og tennes når vi kommer ut.

Når vi nærmer oss grotten presser alle seg tettest mulig inn mot fjellveggen. Rosa går foran med Daniah og Sita og Marusha og jeg følger tett etter. Anthony, Balraj og sønnene har allerede kommet langt frem i køen og venter på oss ved utgangen. Rosa drar hånden langs grotteveggen mens munnen former lydløse ord. Jeg antar det er i bønn. Jentene drar hendene langs veggen på samme måte. Dypest inn i grottens bue drypper det hellige vannet i små dråper. Rosa er først til å strekke ut hånden etter dråpene. Når dråpen treffer håndflaten fører hun den til munnen og lar tungen få dråpen før hun stryker håndflaten over hodet. Jentene og Marusha gjør det samme. Håndflatene følger langs grotteveggen på vei ut og vi setter oss på noen benker som er satt opp slik at vi har innsyn til grotten. Marusha og Rosa legger fra seg lysene ved siden av seg på benken og senker hodene mot brystet. Marushas håndflater ligger flate mot hverandre i fanget, mens Rosas hender er foldet og fingrene flettet i hverandre. Døtrene deres sitter ved siden av dem. Slik sitter de og ser vekselvis opp på Mariastatuen i grotten og ned i fanget. Det er bønnene fra grotten som fortsetter. Etter fem, ti minutter kommer Anthony og spør om vi er ferdige for å gå og tenne lys.

Femti meter bortenfor grotten er det stativer til å brenne lysene i. Marusha og Rosa fordeler lysene i sin familie. Mennene og barna får hvert sitt lys med instruksjon om hvem de skal be for, mens de beholder ett og to lys selv. De får flamme på en veke og deler den videre til alle lysene er tent. Rosa folder hendene rundt lyset og igjen formes leppene i lydløse ord.

Bønnene for familie på Sri Lanka, i Canada, Frankrike, Sveits, Danmark og Australia, samt for ”alle tamiler” blir tent i lysene før de setter dem fra seg i stativene. Her vil de stå side om side til de er brent ned.

### *Tilhørighetspraksiser til den transnasjonale familien og ”alle tamiler”*

Begge familiene tenner flest lys for sin transnasjonale familie som er spredt nær sagt rundt hele verden. Men her, i Lourdes i dag, samles de alle symbolsk i lysene som tennes og brenner side om side, i bønn om å bringe et godt liv for familiene deres. Lysene og bønnene transenderer de romlige avstandene og nasjonale grensene familien er atskilt av og bringer dem sammen. Følelsen av samhold og fellesskap materialiseres i lysene og blir en ny måte å praktisere tilhørighet til familien når familiemedlemmer er spredt.

Handlingene ved å be og tenne lys er kroppslige. Kroppen er erfaringsfeltet (Merleau-Ponty 1962) hvor familien kommer sammen. Ved både å uttrykke tilhørighet ved å be og tenne lys erfares også familien samlet av den kroppslige praksisen. Rosa og Marusha har tildelt barna lys og instruksjoner om å be for bestemte familiemedlemmer. Barna får slik en aktiv rolle i familiens relasjonsskaping til øvrig slekt. Samtidig vil barna selv sterkere kunne føle tilhørighet til slekten gjennom handlingen. Slegt er i tamilsk ”tradisjon” viktig for å være en sosial person. Barna vokser ikke opp med slekten i fysisk nærhet og ser kun noen få av dem i året. Skolens sommerferie gir som regel anledning til å besøke slektninger. Da pleier Marushas og Rosas familier, som de andre familiene jeg ble kjent med, å reise på besøk til annen familie i Europa eller Canada. Ofte kjører de bil fra Norge hvor det ikke er uvanlig å besøke slektninger i både Danmark, Nederland, Tyskland, Sveits og Frankrike. Dette er kun én gang i året og familien på Sri Lanka er det ikke mulig å besøke slik situasjonen er nå. Lys og bønn kan derfor være viktige former for å skape og opprettholde barnas relasjoner til tanter, onkler, kusiner og fettere og en idé om at dette er nære relasjoner selv om de lever langt fra hverandre. Slik blir barnas tilstedeværelse i praksisen av å be og tenne lys essensiell for overføring av familietilhørigheter og dermed for opprettholdelse av slektskapsrelasjonene (jf. Connerton 1989). Barna kan gjennom praksisen skape og opprettholde tilhørighet til slekt, mens for foreldrene fornyer, forsterker og slik opprettholder relasjonene til slekten. Ved å ikke bo i fysisk nærhet av hverandre

blir det særdeles viktig å opprettholde disse forpliktelsene for å fremdeles kunne legge krav på tilhørighet til slekten og unngå å bli gjort til ”ikke-slekt” (Edwards og Strathern 2000). I forholdet til de gjenværende familiemedlemmene på Sri Lanka kan det være spesielt viktig ettersom de lever under vanskelige livs- og økonomiske forutsetninger i en krigssone, mens Rosa og Marusha slik sett er bedre stilt.

Det siste lyset begge familiene tenner og ber for er lyset for ”alle tamiler”. ”Alle tamiler”, *tamil makhal*, det tamilske folk må forstås å inkludere både tamiler på Sri Lanka og i diaspora ettersom *Tayakam* er alle tamilenes mor. Betydningen av bønnen kan både være direkte for tamiler på Sri Lanka, ”de som lider” i form av å leve i konflikts-, nå krigssonen, om et bedre liv, samt for diasporatamiler som lever atskilt fra sitt land, da separasjon fra hjemlandet kan oppleves som lidelse (Schalk 2003:382). Lys og bønn for ”alle tamiler” blir dermed en bønn for det nasjonale forestilte fellesskapet, en tilhørighetspraksis for å skape og opprettholde tilhørighet til nasjonen på samme måte som de gjør for sin transnasjonale familie. Nærheten til nasjonen kan erfares gjennom den kroppslige utførelsen av handlingene. Å tenne lys og be for nasjonen kan også være en direkte bønn om opprettelsen av et fysisk Tamil Eelam. Dette kan igjen være bønn eller håp om å igjen kunne være i sin *ur* og samle sin spredte familie her for å igjen etablere fysisk nærhet til alle sine signifikante relasjoner og oppnå *akam*. I mellomtiden samles de i lysene.

Ved å utføre bønnene og tenne lysene for nasjonen, egen familie og den transnasjonale slekten samtidig og sette lysene til å brenne ved siden av hverandre, transenderer bønnene og lysene også her de romlige og nasjonale grensene. Familien og nasjonen samles symbolsk. Praksisen viser dermed nasjonen som symbolsk slektskap. Gjennom deres kroppslige praksiser innlemmes nasjonen symbolsk i deres egen familie og slekt, men familien og slekten innlemmes også i nasjonen. Familien og nasjonen oppleves slik samlet og de erfarer seg selv med nasjonen og familien i kraft av bønnene og lysene. Ved å samle lysene og utføre bønnene samtidig ser det ut til å gjøre nasjonen, slekt og jord, både familiens *ur* og den nasjonen til én relasjon eller ett stort fellesskap. Lysene og bønnene transenderer slik alle familiens spredte tilhørigheter

og bringer dem sammen i Lourdes. Her skapes et ”hjem” hvor både rom for identifisering og levde relasjoner kommer sammen (Olwig 1998). Tilhørighetspraksisen fornyer og bevarer tilhørighetene. *Akam* oppnås og ensomhet stenges ute.

Nasjonalismen, både i sine egne ritualer og daglige praksiser, samt del av pilegrimsreisen, ser ut til å være viktig i de engasjerte familienes nye former for å opprettholde sine tradisjonelt signifikante tilhørighet tilknyttet slektskap. I tillegg bringer det også en ny meningsbærende tilhørighet i form av det forestilte fellesskapet. Praksisen av å be og tenne lys for nasjonen og slekt samtidig kan igjen bekrefte erfaringen av kontinuitet som slektskap og nasjon gir (jf. Roalkvam 2001), og dermed være bekreftende for innskrivingen av familiehistorien i den nasjonale historien ved å gi barna en ”tamilsk identitet” (jf. kapittel 5). Innlemmelsen av barna i disse tilhørighetspraksiser her i Lourdes kan være essensielt ettersom barna er de som kan videreføre fellesskapene av slekt og nasjon. Barna utgjør slik enda et lag med kontinuitet for foreldrene dersom fellesskapene opprettholdes. Dette kan sees som en form for foreldrene å skape en familiehistorie der alle deres signifikante relasjoner bevares og barnas tilhørigheter overlapper med deres egne. Det kan derfor være vel så viktig for foreldrene at barna føler tilhørighet til disse samme fellesskapene, som for barna selv.

## Kapittel 7: Avslutning

Denne oppgaven har undersøkt hvordan tamilske familier i Oslo praktiserer og erfarer tilhørighet i sine transnasjonale liv, med fokus på mor og barn. I oppgavens innledning viste jeg at tamilsk slektskap tradisjonelt har gitt individet tilhørighet til videre og større fellesskap som slekt, kaste, *ur*, naboer og religion, foruten familien. Med utgangspunkt i familienes hverdagsliv har oppgaven belyst at familiene finner nye former for å ivareta, samt finne nye tilhørigheter for å kompensere for det fysiske tapet, og overkomme den romlige spredningen av tilhørighetene. Samtidig må de balansere dette med deres tilhørighet til det norske samfunnet som i blant både kan erfares motstridende og ekskluderende. Kapitlene har på ulikt vis belyst tilhørighet innad i kjernefamilien så vel som utad, der de ulike nivåene av tilhørighet blitt sett som analytisk forskjellige. Oppgaven viser at disse flyter sammen i familienes hverdagspraksis der nivåene av tilhørigheter påvirker hverandre og erfares sammenfiltret.

Et hovedpoeng har vært å belyse kroppens essensielle betydning i familienes praksiser av å skape, uttrykke, overføre og erfare tilhørighet som del av å konstituere et transnasjonalt familieliv og ”hjem”. Dette perspektivet er basert på Merleau-Pontys (1962) forståelse av kroppen som både subjekt og objekt. Kroppen er noe vi har, er og gjør. Kodene familiene bruker for å bevege seg mellom det de erfarer som ”norske” og ”tamilske” arenaer er kroppslige teknikker (jf. Mauss 1973). Disse internaliseres gjennom deltagelse i de aktuelle arenaene og aktualiseres i henhold til kontekst. Det viste seg viktig for mødrene å sørge for at de selv og barna bruker koder av klær, språk og mat riktig i en hver kontekst for å uttrykke en bestemt tilhørighet som ”norsk” eller ”tamilsk”. Slik er kroppen sentral for å vise tilhørighet og knytte seg til det aktuelle fellesskapet.

Barnas rolle i familiens konstituering av tilhørighet har også vist seg viktig. Foreldrene må balansere egne kroppsliggjorte tilhørigheter til barnas tilhørigheter som knytter barna selv og foreldrene mer til det norske. Tilhørighetene til det norske samfunnet og det tamilske *Samfunnet* må balanseres med familiemedlemmenes tilhørighet innad til hverandre. Å gi barna tilhørighet

til *Samfunnet* og det nasjonale fellesskapet gjøres for å kompensere for familiens fysiske fravær til slekt og *ur* hvor signifikante relasjoner er eller var situert, samt unngå at barna blir *for* norske. Ved å benytte meg av Bourdieus (1977) habitusbegrep har jeg sett hvordan den æresbaserte kjønnsidentiteten gjennom riktig bekledning internaliseres i jentenes subjektivitet og likeledes hvordan ”tamilske identitet” læres og inkorporeres i barnas subjektivitet. Både ære og tamilske identitet fungerer slik som medierende mekanismer for tilhørighet mellom foreldrene og barna og mellom familien, *Samfunnet* og nasjonen. Her formes tilhørighet intersubjektivt mellom foreldre og barn, som igjen påvirker deres tilhørighet utad til slekt og nasjon. Spesielt blir nasjonalismen sentral, i form av ”tamilske identitet” og hjemlandsengasjement, for å gjenskape familien som den ”tamilske” familien. Familiens ”hjemlige” praksiser av å skape tilhørighet blir således en politisk reproduksjon av den forestilte nasjonen, så vel som av det fysiske nasjonalistiske fellesskapet rundt Tamil Eelam her i Oslo.

Både i det første og det siste kapittelet så jeg også på erfaringer av tilhørighet hvor kroppen er sentral. Familiens bruk av kroppslige koder der skifte av kontekst mellom det norske og det tamilske innebærer også et skifte av klær, smykker, språk og mat, samt gir mødre erfaring av å leve et ”dobbel liv”. Csordas (1993) og Appadurai (1996) har her vært sentrale for å belyse kroppens rolle i vår erfaring av verden. Gjennom kroppen erfarer vi omverden, de andre og vår egen deltagelse i sosiale praksiser. Den kroppslige deltagelsen i nasjonalistiske ritualer og pilegrimsreisen er essensielle for å produsere lokalitet som erfart tilhørighet til slekt, *ur* og dens relasjoner, nasjonen og en meningsfylt helhet, eller kosmologi (jf. Turner 1974). Slik erfarer de tilhørighet til en sosial kontekst som opprettholder de kosmologiske prinsippene for *akam* og holder *puram* og *tosam* utenfor og ensomheten unngås (Daniel 1989:78, Fuglerud 1996:133, Pfaffenberger 1982:98). Ritualene transenderer dermed romlige avstander som gir familiemedlemmene erfaringer av en samlende tilhørighetsfølelse til sine fysiske spredte signifikante relasjoner og konseptuelle rom for tilhørighet. Jeg har dermed sett *akam* som en form for ”hjem” der både de abstrakte fellesskapene, som konseptuelle rom for identifisering og konkrete levde relasjoner kommer sammen (Olwig 1998).



Mot slutten av oppgaven kommer dermed det jeg først så som ulike tilhørigheter, innad i familien og mellom familien og slekt og nasjon, likevel sammen. Nasjonalismen er en viktig tilhørighet for foreldrene i å skape meningsfulle liv. Gjennom nasjonalismen kan de forestille seg selv, familien og slekten som samlet i jorden og med en fortid, nåtid og framtid. Innlemmelsen av barna i nasjonalismen er således essensiell for å skrive familiehistorien inn i den nasjonale historien og videreføre begge fellesskapene. Prosessen kan sees som dobbelt kontinuitetsskapende av spredte tilhørigheter da både slekt og nasjon knytter individet til et ordnet sett av relasjoner som vedvarer over tid og derav representerer kontinuitet. Ved å praktisere tilhørighet og skape seg ”hjem” skaper familien også nasjonen.

## Slukkede lys

Som påpekt i innledningen har situasjonen på Sri Lanka endret seg siden jeg avsluttet feltarbeidet. Lysene i Lourdes har for lengst brent ned og månedene som har gått siden pilegrimsreisen har gitt dystre fremtidsutsikter for Tamil Eelam. Regjeringshæren har drevet Tamiltigrene tilbake fra skanse til skanse siden januar. I samme takt har det også stilnet i rekkene av bursdagsfeiringer, *samathivuthu* og ”programmer” i Oslo. Ikke engang minnestunder for LTTE-soldater blir lengre markert, ”vi har minnedag hver dag nå” sier Marusha i januar. Hun har hatt høyt blodtrykk, smerter i knærne, problemer med å sove og vært deprimert siden andre nyttårsdag da hæren tok Tamiltigrenes hovedsete, Kilinochchi. Noen dager senere blir 300 sivile tamiler drept på én dag. Deretter har tallene steget og steget, opptil 1000 per dag.

Hendelsene setter i gang en rekke av demonstrasjoner fra januar og topper seg i påskeuken da de sperrer Oslotrafikken, i fortvilelse over å ikke bli hørt og dødstallene som stiger time for time. FN melder på dette tidspunktet også om 6500 døde og 100.000-200.000 fanget i kampsonen. Den Sri Lankiske hæren skyter med tunge våpen inn i ”sikkerhetssonen” og det er prekær mangel på mat, medisiner og rent vann både i flyktningleirene og i kampsonen. Tigrene anklages for å holde sivile som gisler og bruke dem som menneskelige skjold. Engasjerte tamiler i Norge tror ikke på det siste og mener de sivile blir hos Tamiltigrene fordi de frykter hva den srilankiske hæren vil gjøre med dem. Tamiltigrenes flagg vaier i Oslos gater sammen med plakatene av Prabhakaran. Slagordene runger fra små og store munnar ”Norge må fordømme”,

”støtt LTTE”, ”LTTE forsvarer tamilene”, ”anerkjenn Tamil Eelam”, ”folkemord på Sri Lanka”. Det er tross alt bedre å være ute og gjøre noe, ikke sitte hjemme og se på. Også de som ellers ikke deltok i slike demonstrasjoner møter nå opp. Men de føler de roper for døve ører og føler seg sveket av den norske sivilbefolkningen som ikke demonstrerer sammen med dem og regjeringen som de føler gjør lite. Uken etter påskeferien fyller 3000 tamiler fra Norge, Sverige og Danmark gatene med slagord, trommer og Tamiltigerflagg over skuldrene og i været på ferden mellom Frognerparken og Youngstorget. ”Men ikke én norsk kom” som Marusha skuffet påpekte: ”Jeg føler meg hatet egentlig, alle som vi er med, ingen har kommet. De er redde for å bli sett på som terrorister. Vi er ikke terrorister. Men hvis den bevegelsen blir borte da blir alle sivile drept.” Marusha savnet oppmøte fra de norske hun kjenner i korpsstyre og foreldreutvalg, de som stadig ber henne om å hjelpe til. Marusha som de andre demonstrantene ser Tamiltigrene som deres eneste representant og beskytter. Hun er ”lei for at andre ikke skjønner våre krav”.

Marusha er dypt bekymret selv om hun ikke har egen familie i kampområdene - hva skjer med Tamil Eelam? Hva skjer med det tamilske folk? ”Vi må få Tamil Eelam i Prabhakarans tid” er Marushas ønske, men det ser mørkt ut. Hjerte og sinn blir enda tyngre når hun tenker på venninnen. Rosas mor, far og søster er fanget i kampsonen. En uke, to uker, hun hører ingenting. Rosa har vanskelig for å sove, jobbe og konsentrere seg, hun føler hun ”holder på å bli gal”. Så, farens stemme på en sprakete linje i noen korte sekunder. De er i live. Rosa puster ut for denne gang.

17. mai ønsker deler av LTTEs ledelse å overgi seg til Røde Kors, men få timer etter er de drept. 19. mai legger regjeringen fram bilder av det som skal være den døde Prabhakaran og erklærer landet ”terrorfritt”. 25.000 skal være inne i området der LTTE holdt stand. De flest høyst sannsynlig såret og uten medisinsk tilsyn. Omlag 250.000 mennesker er på flukt, tusenvis stuert sammen i inhumane flyktningleire. Enda har ikke regjeringen latt hjelpeorganisasjoner og uavhengige observatører komme inn i områdene. Rosa er utrøstelig. Hun har ikke fått flere telefoner og frykter det verste. Marusha er også knust og skuffet. Skuffet, både over at det gikk slik, men også over Norges fravær: ”de[utenriksdepartementet] sier at de er bekymret for de sivile. Det skulle de vært før, nå er det for sent. [...] Før likte jeg å være halvt norsk og halvt tamil. Men nå tenker jeg ’nei, jeg vil være tamil’. Nå har jeg ingenting, det blir enda verre”.

Marusha som de andre tamilene klamrer seg til håpet om at Prabhakaran er i live. Troen på at regjeringen nå vil benytte den militære seieren til å gi tamiler like rettigheter som singaleserne er minimal.

De siste måneders hendelser og dagens situasjon på Sri Lanka ligger utenfor denne oppgavens rammer. Empirien og analysen er allikevel aktuell for å forstå hvordan tamiler i Norge og deres transnasjonale familier opplever situasjonen. Videre tror jeg at den kunnskapen jeg har søkt å formidle om den tamilske diasporaen kan være verdifull for videre studier av hvordan tamilsk identitet og tilhørighet i diaspora vil utvikle seg i kjølvannet av LTTEs militære nederlag og Prabhakarans mulige død. Hvordan vil dette påvirke familiens konstituering og erfaringer av tilhørighet? Men også: hvordan påvirker familiens konstituering og forhandling av tilhørighet den fremtidige situasjonen på Sri Lanka? Vil de siste hendelsene slukke håpet om hjemlandet og likeledes kampen for den, eller vil det transformere seg? En interessante problemstilling er også hvordan dette påvirker den unge generasjonen og hvordan de vil ivareta familiens tilhørigheter i egne familier en dag. Behovet for å skape tilhørighet og "hjem" vil for familiene og familiemedlemmene være meningsfylt og nødvendig nå og i framtiden. Hvordan de oppnår dette vil både påvirkes av og påvirke deres transnasjonale kontekst.

## Litteratur

- Alinia, M.** (2004). *Spaces of Diasporas. Kurdish identities, experiences of otherness and politics of belonging*. Göteborg Studies in Sociology No 22. Department of Sociology, Göteborg University.
- Anderson, B.** (2006)[1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, B.** (1992). *Long-Distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of Identity Politics*. Amsterdam: Centre for Asian Studies Amsterdam (CASA).
- Anthias, F.** (2008). "Thinking through the lens of tranlocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging", *Translocations: Migration and Social Change*, Vol. 3, No. 1.
- Appadurai, A.** (1996). "Ch. 9: The Production of Locality". I A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Archetti, E.** (1999). *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford: Berg.
- Ballard, R.** (1994). "Introduction. The Emergence of Desh Pradesh". I R. Ballard, (red.), *Desh Pradesh. The South Asian Presence in Britan*. Dehli: B.R. Delhi Publishing Corporation.
- Banks, M.** (1957). *The Social Organization of the Jaffna Tamils of North Ceylon, with special reference to Kinship, Marriage, and Inheritance*, Ph.D.-dissertation (unpublished), Cambridge University.
- Barrett, M.** (2004). *Paths to Adulthood. Freedom, Belonging and temporalities in Mbunda Biographies from Western Zambia*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

- Billig, M.** (1995). "Ch. 3: Remembering Banal Nationalism" I M. Billig, *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.
- Bourdieu, P.** (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University press.
- Brah, A.** (1996). *Cartographies of diaspora. Contesting identities*. London: Routledge.
- Briggs, J.** (1970). "Kapaluna Daughter". I P. Golde (red.), *Women in the Field. Anthropological Experiences*. Chigaco: Aldine Publishing Company
- Carsten, J.** (2000). "Introduction: cultures of relatedness". I J. Carsten (red.), *Cultures of Relatedness. New Approches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Carr, G.** (2003). "War, history, and the education of (Canadian) memory. I K. Hodgkin og S. Radstone (red.), *Memory, History, Nation. Contested Pasts*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Csordas, T. J.** (1993): "Somatic Modes of Attention." *Cultural Anthropology*, Vol.8, No.2. American Anthropological Association.
- Connerton, P.** (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daniel, V.** (1984). *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. Berkely: University of California Press.
- Daniel, V.** (1989). "The Semiotics of Suicide in Sri Lanka". I B. Lee og G. Urban (red.), *Semiotics, Self and Society*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Daniel, V.** (1996). "History's Entailment in the Violence of a Nation". I V. Daniel, *Charred Lullabies; Chapters in an Anthropology of Violence*. Princeton: Princeton University Press.

- Delaney, C.** (1995). "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey". I S. Yanagiasko og C. Delaney (red.), *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York: Routledge.
- Dumont, L.** (1966). *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Translated by Mark Sainsbury. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Eade, J. og Sallnow, M.** (1991). "Introduction". I J. Eade og M. Sallnow (red.), *The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Routledge: London.
- Ecker, M.** (1999). *Eksilets Smerte. Om Sri Lanka-tamilske kvinner i Norge*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi. Universitetet i Oslo.
- Edwards, E.** (1992). "Introduction". I E. Edwards (red.), *Anthropology and Photography 1860-1920*. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, J. og Strathern, M.** (2001). "Including our own". I J. Carsten (red.), *Cultures of Relatedness. New Approches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Egnor, M.** (1980). "On the meaning of sakti to women in Tamil Nadu". I S. Wadely (red.), *The power of Tamil Women*. New York: Syracuse University.
- Ellen, R.** (1984). "Preparation for Fieldwork". I R. Ellen (red.), *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*. London: Academic Press.
- Engebrigtsen, A. og Fuglerud, Ø.** (2007). *Ungdom i flyktningerfamilier. Familie og vennskap – trygghet og frihet*. Oslo: NOVA 3/07.
- Engelsrud, G.** (2006). *Hva er kropp*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Erel, U.** (2002). "Reconceptualizing Motherhood: Experiences of Migrant Women from Turkey Living in Germany". I D. Bryceson, og U. Vuorela (red.), *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford: Berg.
- Eriksen, T. H.** (1997). "The nation as a human being". I K. Olwig. og K. Hastrup (red.), *Siting Culture. The shifting anthropological object*. London: Routledge.
- Eriksen, T. H.** (1998). *Små steder- store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. 2.utgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, T. H.** (2002). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. Second edition*. London: Pluto Press.
- Eriksen, T. H.** (2007). "Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius." I C. Stewart (red.), *Creolization: History, Ethnography, Theory*. California: Left Coast Press.
- Eriksen, T. H. og I. Hoëm** (1999). "Norske diskurser om kulturell annerledeshet", *Norsk Antropologisk Tidsskrift*. 2/1999. Oslo: Universitetsforlaget.
- Frøystad, K.** (2003). "Forestillinger om det "ordentlige" feltarbeid og dets umulighet i Norge." I M. Rugkåsa og K.T. Thorsen (red.), *Nære steder, nye rom: Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Oslo: Gyldendal Akademiske.
- Fuglerud, Ø.** (1996). *Between Nation and State: Aspects of Tamil refugee-migration from Sri Lanka to Norway*. Dissertation for the Dr. Polit-degree, Institute and Museum of Anthropology University of Oslo.
- Fuglerud, Ø.** (1999). *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long Distance Nationalism*. London: Pluto Press.
- Fuglerud, Ø.** (2000). "'Tenke globalt – handle lokalt': om etnisk implosjon på Sri Lanka", *Norsk antropologisk tidsskrift* 11, 3. Oslo: Universitetsforlaget.

- Fuglerud, Ø.** (2004). "Forståelse av tid og rom i den tamilske diasporaen" I F. Øivind (red.) *Andre bilder av "de andre"*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Fuglerud, Ø.** (2008). "Ch.9: Fractured Sovereignty: LTTE's State-building in an Interconnected World". I C. Brun og T. Jazeel (red.), *Spatialising Politics. Culture and Politics of Postcolonial Sri Lanka*. London: Sage.
- Fuglerud, Ø. og Engebrigtsen A.** (2006). "Culture, networks and social capital: Tamil and Somali immigrants in Norway", *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 19, No. 26.
- Geertz, C.** (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Inc Publishres.
- Gingrich, A.** (2004). "Ch. 1 Conceptualising Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Morozing about Othering". I G. Baumann of A. Gingrich (red.), *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York: Bergham Books.
- Grønseth, A. S.** (2006). *Lost Selves and Lonely Persons. Experiences of Illness and Well-Being among Tamil Refugees in Norway*. Doctoral theses at NTNU, 2006:244.
- Gullestad, M.** (1997). "A Passion for Boundaries: reflections on Connections Between the Everyday Lives of Children and Discourses on the Nation in Contemporary Norway", *Childhood*, vol. 4, no. 19.
- Gullestad, M.** (2002). *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad, M.** (2003). "Kunnskap for hvem? Refleksjoner over antropologisk tekstproduksjon, formidling og tilbakeføring" I M. Rugkåsa og K. Thoresen (red.), *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Oslo: Gyldendal akademiske.
- Gupta og Ferguson** (1992). Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1.



- Hall, K.** (1995). "There's a Time to Act English and a Time to Act Indian": The Politics of Identity among British-Sikh Teenagers". I S. Stephens (red.): *Children and the Politics of Culture*. New Jersey: Princeton University Press.
- Hannerz, U.** (1990). "Cosmopolitans and Locals in World Culture", I M. Featherstone (red.), *Global Culture: Nationalism, Globalisation, Modernity*. London: Sage.
- Hannerz, U.** (1996). *Transnational Connections*. London: Routledge.
- Harris, R.** (1999). *Lourdes. Body and Spirit in the secular age*. New York: Viking.
- Harvey, P.** (1996). *Hybrids of Modernity. Anthropology, the nation state an the universal exhibition*. London: Routledge.
- Holy, L.** (1996). *The Little Czech and the Great Czech Nation. National Identity and the post-communist social transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howell, S.** (2001). "Feltarbeid i vår egen bakgård: noen refleksjoner rundt nyere tendenser i norsk antropologi", *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 1-2/2001. Oslo: Universitetsforlaget.
- Howell, S.** (2003). "Kinning: the creation of life trajectories in transnational adoptive families". *The Journal of the Royal Anthropological Institute. Incorporating Man*, Vol. 9, No. 3.
- Jacobsen, K.** (2004). "Establishing Ritual Space in the Hindu Diaspora in Norway". I (red.): Jacobsen, K. A. og Kumar. P. P. *South Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions*. Leiden: Brill.
- James, A.** (2007). "Giving Voice to Children's Voices: Practices and Problems, Pitfalls and Potentials", *American Anthropologist*, vol. 109, no. 2
- Jenkins, R.** (2002). "Ch. 6: Imagined but Not Imaginary: Ethnicity and Nationalism in the Modern World". I MacClaney, J. (red.), *Exotic No More. Anthropology on the Front Lines*. Chicago: University of Chicago Press.

- Kakar, S.** (1997)[1981]. *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Kapadia, K.** (1994). “Kinship Burns!’: kinship discourses and gender in Tamil South India”. I *Social Anthropology*, Vol. 2, No. 3.
- Kapferer, B.** (1984). “The Ritual Process and the Problem of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcisms”. I J. MacAloon (red.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Towards a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: Insitute for Study of Human Issues.
- Lindholm, J.** (1980). “A Note on the Nobility of Woman in Popular Tamil Fiction. I S. Wadely (red.), *The power of Tamil Women*. New York: Syracuse University.
- LTTE** (2004). *Prabhakaran. A Leader for all Seasons. Selected Quotations and Images*. Geneva: International Federation of Tamils.
- Marcus, G.** (1995): Ch.3: Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-sited Ethnography. I *Ethnography through Thick and Thin*, 1998. Princeton: Princeton University Press.
- Marriott, M.** (1976). Diversity without dualism. I B. Kapferer (red.), *Transaction and Meaning*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Marriott, M. og Inden, R** (1977). ”Toward an Ethnosociology of South Asian Caste Systems”. I K. David (red.), *The New Wind. Changing Identities in South Asia*. Paris: Mounton Publishers.
- Mauss, M.** (1973)[1934]. “Techniques of the body”. *Economy and Society*. Vol. 2 No. 1.
- Merleau-Ponty, M.** (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Morinis, A.** (1992). “Introduction”. I M. Morinis (red.), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. London: Greenwood Press.

- Natali, C.** (2005). "Building cemeteries, constructing identities. Funerary practices and nationalist discourse among the Tamil Tigers of Sri Lanka", *South Asian Studies*. Tilgjengelig fra [www.tamilnet.com](http://www.tamilnet.com)
- Nielsen, H. B. og Rudberg, M.** (1993). "Hålløjt tykke!' Kontinuitet og forandring i psykologisk kjønnt". I K. Drotner og M. Rudberg (red.), *Dobbeltblikk på det moderne. Unge kvinners hverdagsliv og kultur i Norden*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Obeyesekere, G.** (1990). *The Work of Culture; Symbolic Transformation in Psychoanalysis in Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Olwig, K. F.** (1997). "Cultural sites. Sustaining home in a deterritorialized world." I K. F. Olwig og K. Hastrup (red.), *Siting Culture. The shifting anthropological object*. London: Routledge.
- Olwig, K. F.** (1998). "Epilogue: Contested homes: home-making and the Making of Anthropology". I N. Rapport og A. Dawson (red.), *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford: Berg.
- Papoulias, C.** (2003): "From the agora to the junkyard: social memory and psychic materialities". I K. Hodgkin og S. Radstone (red.), *Regimes of Memory*. London: Routledge.
- Pfaffenberger, B.** (1982). *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundation of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Price, P.** (1996). "Revolution and Rank in Tamil Nationalism", *The Journal of Asian Studies*, vol. 55, no. 2.
- Prieur, A.** (2004). *Balansekunstnere. Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Pax Forlag A/S, Oslo.

- Ramanujan, A. K.** (1985). *Poems of Love and War*. New York: Columbia University Press.
- Reynolds, H. B.** (1980). "The Auspicious Married Woman". I (red.) S. Wadely, (red.), *The power of Tamil Women*. New York: Syracuse University.
- Roalkvam, S.** (2001). "Det star skrevet i sten". I S. Howel og M. Melhuus (red.), *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Roberts, M.** (2005). "Tamil Tiger 'Martyrs': Regenerating Divine Potency?". *Studies of Conflict and Terrorism*, Vol. 28.
- Schalk, P.** (1997a). "Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamililam". I J. Pettigrew (red.), *Martyrdom and political Resistance*. Amsterdam: VU Press.
- Schalk, P.** (1997b). "Historisation of the martial ideology of the Liberation Tigers of Tamil Ealam (LTTE)." *South Asia: Journal of South Asian Studies*, Vol. 20, No. 2.
- Schalk, P.** (2003). "Beyond Hindu festivals; The celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Ealam (LTTE) in Europe". I M. Baumann et al.: *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hundus aus Sr Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Germany: Ergon verlag.
- Scheper-Hughes, N. og Lock, M.** (1987). "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 1, No.1.
- Scheyvens, R., H. Scheyvens, og Warwick M. E.** (2003). "Working with Marginalised, Vulnerable og Privileged Groups". I R. Scheyvens, og D. Story (red), *Development Filedwork. A practical guide*. London: Sage Publications.
- Schiller, N. og Fouron, G.** (2001). *Gorges Woke Up Laughing. Long-distanse Nationalis and the Search for Home*. Durham: Duke University Press.

- Shulman, D.** (1980). *Tamil Tempel Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- SSB** (2007). *Fakta om 18 innvandregrupper i Norge*. Statistisk Sentralbyrå, Oslo-Kongsvinger.
- Stewart, A.** (1998). *The Ethnographer's Method*. London: Sage Publications.
- Tambiah, S. J.** (1986). *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, V.** (1974). *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. og Turner, E.** (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.
- Verdery, K.** (1999). *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Vike, H.** (2001). "Anonymitet og offentlighet". *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 1-2/2001. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wadely, S.** (1980). "Introduction". I S. Wadely (red.), *The power of Tamil Women*. New York: Syracuse University.
- Wikan, U.** (2004). *Medmennesker. 35 år i Kairos bakgater*. Oslo: Pax Forlag.
- Yuval-Davis, N.** (1997a). *Gender and Nation*. London: Sage Publications.
- Yuval-Davis, N.** (1997b). "Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism". I P. Werbner og T. Modood (red.), *Debating cultural hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books.

**Åkesson, L.** (2004). *Making a life. Meanings of migration in Cape Verde*. Göteborg University, Department of Social Anthropology.

**Aarseth, M.** (2006). *Å skape nye handlingsrom - konstituering av kvinnelig, norsk, muslimsk identitet*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo.